



**HAL**  
open science

## La statuaire morale de Platon

Julien Bouvier

► **To cite this version:**

Julien Bouvier. La statuaire morale de Platon. Philosophie. Université de Grenoble, 2011. Français.  
NNT : 2011GRENP002 . tel-00942269

**HAL Id: tel-00942269**

**<https://theses.hal.science/tel-00942269>**

Submitted on 5 Feb 2014

**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.

## THÈSE

Pour obtenir le grade de

## DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : PHCR/PHILOSOPHIE

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

**Julien BOUVIER**

Thèse dirigée par **Marie-Laurence Desclos**

préparée au sein du **Laboratoire Philosophie, Langages et Cognition (PLC)**  
dans l'**École Doctorale PHILOSOPHIE : Histoire, Créations, Représentations (487)**

## La statuaire morale de Platon

Cette thèse a été soutenue publiquement le 13 décembre 2011,  
devant le jury composé de :

**M. Giuseppe CAMBIANO**

Professeur d'histoire de la philosophie antique,  
Ecole Normale Supérieure de Pise, Italie

**Mme Marie-Laurence DESCLOS**

Professeur d'histoire de la philosophie,  
Université Pierre Mendès France - Grenoble 2

**M. Jérôme LAURENT, Président, rapporteur**

Professeur d'histoire de la philosophie ancienne,  
Université de Caen

**M. François LISSARRAGUE**

Directeur d'Études à L'École des Hautes Études en Sciences Sociales,  
Centre ANHIMA - UMR 8210

**M. Thierry MÉNISSIER**

Maître de conférences HDR en philosophie politique,  
Université Pierre Mendès France - Grenoble 2



Julien Bouvier

# La statuaire morale de Platon

## De l'image à l'éthique



---

*Sculpteur grec à l'ouvrage.*

La reproduction est extraite de l'*Histoire de l'art* d'E. H. Gombrich (GOMBRICH, E. H. [1997], p. 115). Il s'agit d'une « empreinte », réalisée au I<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ « d'après une pierre hellénistique ». Les pierres gravées relèvent de la glyptique (sur ce thème, cf. *Annexe 2*, p. 783).

« Εἰκόνα πλάσαντες λόγῳ... »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *République*, IX, 588 b 10 : « modelant par la parole une image... »

Julien Bouvier

## LA STATUAIRE MORALE DE PLATON

De l'image à l'éthique

### REMERCIEMENTS.

Mes remerciements vont d'abord à Madame Desclos, pour avoir dirigé mon travail avec attention et rigueur, et pour m'avoir inculqué ces exigences en matière de recherche. Ils vont ensuite à mes parents, pour leurs patientes lectures et relectures. Ils s'adressent enfin à tous ceux qui m'ont apporté leur aide à différents niveaux : Caroline, Charles, Colette, Madeleine et Pauline. Que tous soient sincèrement remerciés pour leur générosité.

---

## Introduction.

# Images et valeur

---

« Les discours de Socrate [...] contiennent en eux-mêmes une multitude de statues de l'excellence [πλείστα ἀγάλματα ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντες]. »<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> *Banquet*, 221 e 2 – 222 a 4 (c'est moi qui traduis)

Comme les discours de Socrate, les Dialogues de Platon contiennent de nombreuses images de l'excellence. Ils comprennent en effet un ensemble de formules *reliant images et valeur*<sup>2</sup>, dont l'intérêt réside dans *l'étonnante relation* qu'elles nouent les unes avec les autres, et entre ces deux termes. En voici une liste non exhaustive<sup>3</sup>, mais significative, dont le point de départ se situe dans « l'image [ἡ εἰκὼν] »<sup>4</sup> qu'Alcibiade donne de Socrate :

- 1) Cette image représente le philosophe sous les traits du silène sculpté, « ὁ γεγλυμμένος σιληνός »<sup>5</sup>, contenant une multitude de statues *révélant* l'excellence : « πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>6</sup>.
- 2) Ces dernières peuvent être incluses dans la catégorie de l'image *exprimant* la manière d'être d'un homme de valeur. Cette catégorie est définie par Socrate en ces termes, dans la *République* : « ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἰκὼν ἥθους »<sup>7</sup>.
- 3) « Le silène sculpté » se trouverait en revanche davantage parmi les images *exprimant* la bassesse, l'absence de valeur<sup>8</sup>, « ἐν κακίας εἰκόσι »<sup>9</sup>. Une échelle des valeurs se dessine ainsi, par le biais des images et de ce qu'elles expriment.

<sup>2</sup> Par « valeur » je désigne un ensemble de termes très fréquemment employés par Platon, et apparentés par l'étymologie : ἀγαθός, ἄριστος et ἀρετή. Ainsi l'ἀγαθὸς ἀνὴρ est l'homme de valeur, qui possède l'ἀρετή, l'excellence, et qui mène une vie qu'on peut pour cette raison qualifier d'excellente, ἄριστος βίος. Il s'oppose à l'homme vil, κακός, empreint de bassesse, κακία, et qui mène une vie sans valeur. En termes nietzschéens, κακός et ἀγαθός se rattachent au couple « bon et mauvais », et non « bon et méchant » (cf. *Généalogie de la morale*, Premier traité). Ce choix de traduction engage donc une interprétation de l'éthique platonicienne, qui ne pourra se justifier que progressivement. Sur le sens de ces termes et leur étymologie, cf. néanmoins CHANTRAINE, P. (2009), pp. 102-103 : ἀρετή signifie « excellence, valeur » et « se laisse rapprocher de ἀρείων, [...] comparatif de ἀγαθός », et par suite aussi de ἄριστος, le superlatif.

<sup>3</sup> Une liste plus complète est fournie dans l'*Annexe 1*, pp. 777-778. On consultera aussi l'*Annexe 2* (pp. 779-784), qui répertorie les principales significations des termes constituant le vocabulaire platonicien de l'image.

<sup>4</sup> *Banquet*, 215 a 6

<sup>5</sup> *Banquet*, 216 d 6

<sup>6</sup> *Banquet*, 222 a 3-4. Ces ἀγάλματα sont par ailleurs qualifiés d'« étonnants [θαυμαστά] » (217 a 1, c'est moi qui traduis, et qui souligne).

<sup>7</sup> *République*, III, 401 b 2 : « l'image de la bonne façon d'être »

<sup>8</sup> *Banquet*, 216 d 6. Le silène sculpté est expressément associé à l'ὑβρις (221 d 4), qu'Alcibiade reproche par ailleurs à Socrate (217 b 7) : c'est une figure de la démesure et de la bestialité. Cf. *Philèbe*, 45 d 4 : c'est « dans la démesure [ἐν ὑβρεί] », considérée comme une « maladie [νόσος] » (45 c 4), que naissent les plus grands plaisirs.

<sup>9</sup> *République*, III, 401 b 8 : « parmi les images de bassesse » (c'est moi qui traduis)

- 4) Mais elles l'expriment par le biais des σχήματα, ces attitudes qui appartiennent aussi bien aux statues, aux personnages de théâtre, aux figures de danse, qu'à la vie réelle<sup>10</sup> : c'est pourquoi on peut parler de l'attitude *exprimant* la justice, et, en général, toute l'excellence : « δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς »<sup>11</sup>.
- 5) Cette fonction des σχήματα peut être étendue à l'ensemble de l'échelle des valeurs qui vient d'être esquissée, dans la mesure où on peut déterminer les attitudes *traduisant* les différents genres de vie, « τὰ τῶν βίων σχήματα »<sup>12</sup>.

Ce relevé est quasiment *topographique*, au sens étymologique du terme, puisqu'il consiste à établir ce qui pourrait bien être un τόπος *méconnu* de la philosophie platonicienne : la *statuaire morale de Platon*<sup>13</sup>. Toutes ces expressions ont en effet en commun de *dessiner une articulation* particulière entre l'image et la valeur, rendue en grec au moyen d'un génitif, mais imparfaitement reflétée en français par le complément du nom. Le but poursuivi en effectuant ce relevé n'est donc pas de proposer une traduction plus exacte que celles qui existent, car les formules citées ne paraissent pas exactement traductibles. Suivant en effet une remarque de C. Meier à propos de Thucydide, mais qui vaut peut-être pour toute la Grèce classique, « comme souvent [...], les différents éléments d'une idée complexe sont ici *fondus ensemble*, si bien que, dans toute autre langue, il est à peu près impossible d'en rendre le sens en une seule phrase »<sup>14</sup>. Autrement dit, si on veut restituer l'idée, il est indispensable de développer, mais ce n'est déjà plus traduire. A propos des cinq citations qui précèdent, on peut développer

<sup>10</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 94 : « Indépendamment du *medium* qui en est le support – un corps en mouvement dans la danse, un corps immobile pour une statue ou une peinture, ou un corps vivant qui agit publiquement dans la cité –, le σχῆμα, une posture codifiée et fixée, communique des valeurs déterminées et reconnaissables. Il unifie en outre, dans la catégorie de la vue, des *media* différents et dessine un terrain commun entre la vie réelle et les arts mimétiques comme la danse, la pantomime ou la peinture. »

<sup>11</sup> *Sophiste*, 267 c 2-3 : « l'aspect de la justice et, en général, de toute l'excellence » (traduction N. L. Cordero modifiée)

<sup>12</sup> *Lois*, VII, 803 a 6 : « les attitudes propres aux <différents> genres de vie » (c'est moi qui traduis)

<sup>13</sup> On en trouve un écho dans la formule de Plotin : « Ne cesse de sculpter ta propre statue [μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα] » (PLOTIN, *Traité*s, 1, 9). Comme le remarque J. Laurent, « il s'agit d'une citation approximative du *Phèdre*, où Platon écrit : "En ce qui concerne l'amour des beaux [garçons], chacun choisit selon ses dispositions et, comme s'il s'agissait d'un dieu, il lui élève une statue qu'il orne [οἷον ἄγαλμα τεκταίνεται]" (252d6-e1, traduction L. Brisson). Le contexte est différent dans le *Phèdre* et le traité 1. » (LAURENT, J. [2006b], n. 84, p. 92)

<sup>14</sup> MEIER, C. (1987), p. 23 (c'est moi qui souligne)

*la syntaxe*<sup>15</sup> articulant les termes entre eux à l'intérieur de chacune des expressions citées<sup>16</sup>, au moyen des différents participes présents qui ont été utilisés (et soulignés) : ils ont pour fonction d'exprimer, et c'est la raison de leur choix, « *une structure de renvoi* »<sup>17</sup> dont F. Teisserenc a montré qu'elle était au cœur de la conception platonicienne de l'image et du langage. Il s'agit, à plus d'un titre, d'un point d'articulation, puisque « le langage et l'image <la> possèdent en commun »<sup>18</sup>. Mais dans le cas des cinq formules citées, elle renvoie à *la valeur* (ou à son absence), ainsi qu'au genre de vie (βίος)<sup>19</sup>, ou encore à *la valeur du genre de*

<sup>15</sup> En l'occurrence, du point de vue syntaxique, chacun des termes désignant la valeur dans les expressions citées est au *génitif, sous sa forme adnominale*. Or le génitif adnominal comprend deux caractéristiques principales : 1) il inclut « une notion de *participation* et de *limitation* associées » comme le génitif partitif ; 2) il « postule un rapport de nom à nom », à la différence cette fois du partitif (HUMBERT, J. [2004], pp. 249 et 267). Dans les formules citées, il indique donc que les images en question participent de la valeur, mais aussi que celle-ci permet de délimiter une catégorie particulière d'images : celles qui l'expriment. Il met aussi en relation deux noms, dont le lien peut être éventuellement précisé au moyen d' « emplois verbaux ». Sur la notion d'emploi verbal, cf. HUMBERT, J. [2004], p. 278, et, pour un exemple, cf. ci-dessous, Chapitre II, section 3, p. 187

<sup>16</sup> Comme le remarque en effet J.-F. Pradeau à propos de la μίμησις, « si la traduction des termes n'est pas décisive, la syntaxe l'est en revanche, et seule importe [...] la manière dont, selon Platon, le terme de μίμησις peut recevoir une signification dans les propositions où il est inscrit, ou affecter celle des termes auxquels il est alors lié. » (PRADEAU, J.-F. [2009], p. 11) J'ajoute que la « structure de renvoi » que je mets en avant ci-dessous est étroitement liée à la « théorie de la ressemblance qui donne à la μίμησις sa syntaxe » (p. 11).

<sup>17</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 275 (c'est moi qui souligne). Cette « structure de renvoi », commune au langage et aux images, signifie qu' « en plus de désigner les objets dont ils tiennent lieu, ce que peut faire n'importe quel symbole arbitraire, ils les montrent en vertu de l'organisation interne qui les constitue. Un principe de ressemblance semble donc gouverner l'articulation des mots et des images aux choses qu'ils signifient ». Sur « l'être relationnel de l'image », on consultera les pages 110 à 116, et notamment la définition qui en est donnée page 116 : entre l'image et son modèle, la « relation est dyadique, asymétrique et non réflexive ».

<sup>18</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 275

<sup>19</sup> Sur cette notion qui va s'avérer centrale pour l'éthique platonicienne, deux références sont particulièrement importantes : d'une part, la thèse de R. Joly sur *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, publiée en 1956, d'autre part l'ouvrage collectif *Biographie des hommes, Biographie des dieux*, publié sous la direction de M.-L. Desclos en 2000. La première s'attache à l'histoire philosophique de ce thème, le second à sa dimension anthropologique. Comme le remarque R. Joly, c'est à partir de Platon « que nous allons trouver constamment un mot pour traduire l'idée de genre de vie : βίος, comme il est naturel. » (JOLY, R. [1956], p. 69) Le βίος se définit donc « comme une *manière de vivre*, un *mode de vie*, ou un *genre de vie* », ce qui est en effet la signification retenue par M.-L. Desclos pour « la vie de Socrate » (DESCLOS, M.-L. [2000a], p. 201). Ce terme désigne ainsi « la vie <considérée> comme un tout » (NEHAMAS, A. [2000a], n. 63, p. 255), ce qui permet d'en appréhender le genre, d'une manière synoptique (cf., ci-dessous, Chapitre VII, p. 492).

*vie choisie*<sup>20</sup>. Si « l'être de l'image est celui de sa ressemblance, de son lien d'intentionnalité et de représentation à l'objet »<sup>21</sup>, alors il semble exister une catégorie d'images particulière, *dont la visée est éthique*. La « structure de renvoi »<sup>22</sup> qu'elles comportent est elle aussi particulière, puisqu'elle s'appuie sur l'élément dont M.-L. Catoni a montré qu'il tissait « un lien indissoluble entre vie réelle et arts figuratifs »<sup>23</sup> : le σχῆμα<sup>24</sup>. Il constitue en effet « un véhicule – qui fondamentalement n'est pas perçu comme ambigu – de valeurs, d'identité ou de fonctions reconnaissables et lisibles »<sup>25</sup> : à travers l'attitude adoptée, il permet de dessiner les contours<sup>26</sup> d'un ἦθος (une manière d'être) ou d'un βίος (un genre de vie), et d'en reconnaître l'excellence ou la bassesse. A ce titre, le σχῆμα est le support grâce auquel les images renvoient à des valeurs, s'articulant ainsi à elles.

A l'intérieur du « langage image » dont se sert Platon, suivant la formule utilisée par F. Teisserenc<sup>27</sup>, il existe donc un domaine précis, qui semble spécifiquement consacré à

---

<sup>20</sup> Sur le thème du choix du genre de vie, cf. *Gorgias*, 500 d 1-3 ; *République*, X, 617 d 3 – e 5 ; *Philèbe*, 21 d 3. Le thème sera développé ci-dessous, dès la section 1 de cette introduction (p. 23 sq.).

<sup>21</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 278

<sup>22</sup> La structure sur laquelle s'appuie cette valeur de renvoi, et non seulement l'objet auquel elle renvoie.

<sup>23</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 94

<sup>24</sup> Le terme signifie « forme, aspect, maintien, gestes, attitude » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 375). Sur cette notion, on consultera l'ouvrage intitulé *Skhèma/figura. Formes et figures chez les Anciens*, qui comprend un ensemble de textes édités par M. S. Celentano, P. Chiron, et M.-P. Noël en 2004 ; ainsi que le livre de M.-L. Catoni, *Schèmata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, publié en 2004 également. Sur l'usage de ce terme chez Platon, on lira l'article de C. Mugler, « ΕΞΙΖ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon », publié dans la *Revue des Études Grecques*, en 1957, pp. 72-92.

<sup>25</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 91

<sup>26</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 93 : « Le σχῆμα, au sens antique, est une attitude générale du corps regardé de l'extérieur, <dessinant> comme une ligne de contour. » Sur ce lien entre σχῆμα et contour (πέρας, ὄρος), cf. MUGLER, C. (1957), pp. 88-89 : l'auteur traite du σχῆμα comme figure géométrique, mais le σχῆμα comme attitude implique également la délimitation d'un contour. Cf. également DESCLOS, M.-L. (2008), p. 19 : le σχῆμα comporte essentiellement « la codification conventionnelle et le regard porté de l'extérieur sur un objet – au sens large du terme – pour en délimiter le contour et en appréhender l'attitude. »

<sup>27</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 276. Cf. aussi p. 93, et auparavant la notion de « nom-image » (p. 45), réfutée précisément au profit de la conception d'un « langage image ». Le livre de F. Teisserenc, intitulé *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, tend ainsi à effacer le « et » du titre, intercalé entre le langage et l'image, pour mettre en rapport plus étroitement ces notions. Comme il l'indique en effet dès l'introduction, pour Platon « le discours fonctionne [...] comme une image » (p. 9).

l'éthique<sup>28</sup>, et dont les citations précédentes permettent de *reconnaître l'emplacement, le lieu*, en même temps que de *le définir*<sup>29</sup> comme « statuaire morale » : la formule souligne le caractère *plastique* des images dont use la philosophie platonicienne, notamment en matière éthique. Cette plasticité lui permet de définir un lien souple et pourtant déterminé entre images et valeur. Le lien est déterminé, car il existe une correspondance fixée et codifiée entre les σχήματα et les ἦθη qu'ils expriment, autorisant à se fier aux uns, pour interpréter les autres : « Sur la base de ce pacte de confiance [*patto di fiducia*] entre σχῆμα et contenu, la lecture des images ainsi que le choix lui-même de communiquer par images peuvent fonctionner »<sup>30</sup>. Mais le lien est aussi souple, car « il est certain que Platon ne souligne pas toujours les possibles que recèle sa philosophie »<sup>31</sup> : la statuaire morale pourrait être l'un d'eux, et reste pour cette raison à développer.

Elle traduit cependant une activité, que n'implique pas directement celle des formules citées plus haut (pp. 6-7) qui se réfère à la sculpture : l'expression « πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>32</sup>, qui figure dans le *Banquet* au terme de l'éloge de Socrate par Alcibiade<sup>33</sup>. Des statues supposent toujours l'acte de sculpter, mais il n'est pas mentionné dans le texte même du *Banquet*. Il figure en revanche dans la *République*, associé au discours ou à l'éthique. Ainsi, « en modelant par la parole une image de l'âme [εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ] »<sup>34</sup>, les interlocuteurs constatent que « la parole [λόγος] est [...] matière plus facile à modeler que la cire [εὐπλαστότερον κερῶν] et les matières analogues »<sup>35</sup>, même si l'œuvre

<sup>28</sup> F. Teisserenc distingue ainsi plusieurs types de discours platoniciens, à l'intérieur de l'« ordre mimétique » qu'ils composent : cosmologique, politique, éducatif (cf. pp. 185-237). Ces discours sont à la dialectique dans le rapport de l'image à son modèle, donc dans un rapport de subordination, et se divisent en outre en plusieurs parties. L'auteur ne mentionne cependant pas l'éthique parmi ces dernières.

<sup>29</sup> Sur la définition comme acte de délimitation (ὀρίζειν), cf. *Phèdre*, 265 d 3-5 : elle consiste à « saisir d'une seule vue, et ramener à une forme unique les notions éparpillées de tous côtés, afin de rendre clair en le définissant [ὀριζόμενος] chaque point sur lequel on veut faire porter l'instruction. » On consultera également, dans le livre de M.-L. Desclos intitulé *Aux Marges des dialogues de Platon*, paru en 2003, le chapitre sur les « frontières et zones frontières » (pp. 145-163).

<sup>30</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 96

<sup>31</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 280

<sup>32</sup> *Banquet*, 222 a 3-4

<sup>33</sup> *Banquet*, 215 a 4 – 222 a 6

<sup>34</sup> *République*, IX, 588 b 10

<sup>35</sup> *République*, IX, 588 d 2

réalisée exige « un sculpteur remarquable [δεινὸς πλάστης] »<sup>36</sup>. Alors que la cire est un matériau par nature malléable, le λόγος l'est encore davantage, et c'est ce dernier matériau que choisit d'employer Platon, lorsqu'il façonne, à travers ses Dialogues, mythes et images. Lui-même s'avère être un δεινὸς πλάστης, si l'on considère la singulière fortune qu'ont connue les images qu'il a forgées. La statuaire morale de Platon possède ainsi une dimension « objective »<sup>37</sup>, consistant à façonner les multiples images que l'on trouve dans les Dialogues<sup>38</sup>.

Mais elle comporte aussi une dimension éthique ou subjective. Il faut en effet « se façonner soi-même [ἐαυτὸν πλάττειν] »<sup>39</sup> d'après les images ainsi produites, si on ne veut pas ressembler à ceux « qui se font faire leur portrait en pierre [τὰς λιθίνους εἰκόνας

<sup>36</sup> *République*, IX, 588 d 1, traduction P. Pachet modifiée

<sup>37</sup> Elle est « objective » en ce sens qu'elle renvoie à une réalité objective : la présence massive d'images que l'on peut constater à travers les Dialogues. Adimante fait le même constat au sujet des propos de Socrate : « Mais toi, n'est-ce pas, dit-il, je crois que tu n'as pas l'habitude de parler par images [οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν] ! » (*République*, VI, 487 e 7) Le constat est ensuite confirmé par le philosophe lui-même (487 e 8 – 488 a 2).

<sup>38</sup> Sur l'art de façonner (πλάττειν) en parole, cf. *Apologie*, 17 c 5 (façonner ses propos) ; *Cratyle*, 414 d 1 (façonnement d'étymologies) ; *Timée*, 26 e 4 (façonnement de mythes) ; *République*, II, 374 a 5 (façonnement de la cité), 377 b 6 (façonnement des mythes) ; IV, 420 c 2 (façonnement de la cité à nouveau) ; *Lois*, IV, 712 b 2 (façonnement des lois) ; V, 746 a 8 (façonnement de la cité) ; VII, 800 b 7 (façonnement de sceaux, ἐκμαγεῖα) : dans tous ces cas, la parole est l'instrument permettant de façonner son objet, et le support de ce façonnement. Sur le verbe πλάττειν, il existe une étude, celle de D. Agne, intitulée « Quelques aspects de l'emploi du verbe πλάττειν dans la *République* et les *Lois* de Platon », parue en 2005 dans la *Revue électronique internationale de sciences du langage*, <http://www.sudlangues.sn/article97.html>.

<sup>39</sup> *République*, VI, 500 d 6 (c'est moi qui traduis). Cet emploi du terme πλάττειν est un *hapax*. Il peut cependant être rapproché de « αὐτὸν ἐκμάττειν [se modeler] » (III, 396 d 8), dont le sens est très proche. En outre il prend tout son sens en étant confronté aux autres usages du terme, comme le façonnement des discours, ou celui de l'univers et de ses parties (cf. *Timée*, 42 d 6, 73 c 8, 74 a 2, 78 c 3) : je suis en effet moi-même une partie de l'univers à façonner, notamment par l'entremise des discours. Cependant, comme le remarque A. Nehamas, « des expressions comme “créer” ou “façonner” un sujet sonnent comme des paradoxes. [...] Le paradoxe peut être atténué si nous distinguons cette idée du sujet de l'idée strictement philosophique présupposée par le fait précis que je suis et dois être conscient de mes expériences comme miennes. [...] Créer un sujet est réussir à devenir *quelqu'un*, à devenir un, c'est-à-dire quelqu'un d'inhabituel et qui se distingue. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 4) C'est en ce sens qu'on peut se façonner soi-même, comme si on était un personnage de théâtre ou de roman, dont on serait soi-même l'auteur (cf. NEHAMAS, A. [2000a], p. 3).

κατασκευαζομένων] »<sup>40</sup> et dont Socrate dit *s'étonner*, « θαυμάζειν », parce que « toute leur attention va à la pierre [ <τὸ> τοῦ μὲν λίθου προνοεῖν ], qu'elle soit tout à fait ressemblante [ὡς ὁμοιότατος ἔσται ], alors que d'eux-mêmes ils n'ont cure [αὐτῶν δ' ἀμελεῖν ], de sorte qu'ils ne se montrent pas ressemblants à leur statue [ὡς μὴ ὁμοίους τῷ λίθῳ φαίνεσθαι ] »<sup>41</sup>. L'étonnement de Socrate provient *du contraste entre deux attitudes*, marqué par les adverbes μὲν et δέ, et un rigoureux parallélisme de part et d'autre de chacun d'entre eux : d'abord vient le thème de l'attention (προνοεῖν), du souci (ou de son absence, qu'exprime ἀμελεῖν) ; ensuite la conjonction ὡς, qui va permettre d'indiquer l'objet de ce souci ; et enfin cet objet lui-même, la ressemblance, que désigne l'adjectif ὁμοῖος. Le contraste apparaît dès lors qu'on remarque que d'un côté c'est l'attention qui prévaut, de l'autre l'absence de soin, la négligence. Dans le premier cas, l'attention porte sur la pierre, et sa ressemblance avec le sujet représenté ; dans le second, la négligence opère en sens inverse : le sujet ne se soucie pas de ressembler à sa statue. Mais que peut bien vouloir dire *ressembler à sa statue* ? Il faut se souvenir que la statuaire opère à partir d'une variété limitée de σχήματα, entre lesquels le commanditaire peut choisir, suivant l'ἦθος qu'il veut se donner. M.-L. Catoni analyse ainsi une inscription découverte sur le panneau d'un couvercle de sarcophage, commandé par Rufina pour son mari défunt, Proclus, et comportant l'image (εἶδωλον) de celui-ci : « Placée devant la nécessité de choisir un des σχήματα à sa disposition pour la statue du mort, elle choisit précisément celui qui valait à son mari, de son vivant, louanges et honneurs. Un σχῆμα d'orateur et/ou de sage qu'arborait Proclus, lorsqu'il parlait en public. Et le σχῆμα de Proclus vivant s'est transféré à la statue, devenant un élément de cette "similitude totale" ("πανομοίον") orgueilleusement vantée par Rufina »<sup>42</sup>. C'est donc le σχῆμα qui permet à la statue de ressembler à son modèle ; mais comme il possède un caractère à la fois éthique et générique<sup>43</sup>, il *commande* en retour, aux yeux de Socrate, des actes en rapport avec lui<sup>44</sup>. On ne peut se donner une figure de sage dans sa

<sup>40</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 33

<sup>41</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 33,

<sup>42</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 92

<sup>43</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), pp. 92-93 : « Comme le montrent de nombreux exemples de personnages représentés comme sages – exactement dans le σχῆμα de la statue de Proclus – il ne s'agit nullement de quoi que ce soit qui appartienne spécifiquement à Proclus ».

<sup>44</sup> Confronté à l'étonnement qu'entraînent les ἀγάλματα (qualifiés de « θαυμαστά »), Alcibiade déclare ainsi : « Il n'y avait plus qu'à m'exécuter sur l'heure en tout ce que Socrate me commanderait [ποιητέον εἶναι ἐν

statue, si, dans la vie réelle, on ne fait rien qui soit conforme à ce qu'elle exige, à commencer par avoir cette tenue, cette posture qu'est précisément le σχῆμα, mais dont les implications morales sont évidentes pour un Grec<sup>45</sup> : le philosophe et le chef d'armée ont eux aussi des σχήματα qui leur sont propres, et qui doivent traduire l'ἦθος qui les caractérisent<sup>46</sup>. Revêtir le σχῆμα du philosophe oblige donc à adopter le genre de vie correspondant. La statuaire morale consiste ainsi non seulement à façonner des images de l'excellence, mais encore à se façonner soi-même d'après elles, pour en devenir à son tour l'image : s'il existe en effet une partie du langage image élaboré par Platon s'appliquant spécifiquement à l'éthique, elle ne peut avoir de sens qu'à condition de se traduire par l'obligation éthique de s'y conformer.

C'est pourquoi la statuaire morale est l'activité « modelant par la parole [πλάσαντες... λόγῳ] »<sup>47</sup> de « multiples statues de l'excellence [πλείστα ἀγάλματα ἀρετῆς] »<sup>48</sup> (incluses dans les discours de Socrate), et consistant aussi à « se façonner [ἑαυτὸν πλάττειν] »<sup>49</sup> d'après elles. Les ἀγάλματα se situent à l'intersection de ce double processus de façonnement qui fait le lien (aller et retour) entre images et valeur. Car la statuaire morale ne peut consister à produire de belles images verbales dont on ne se soucierait pas ensuite ; elle implique au contraire *le souci de soi*<sup>50</sup>. De ce fait, elle relève de ce type de philosophie qu'A. Nehamas a nommé « *art of living* »<sup>51</sup> : elle est l'art de modeler des images

---

βραξεῖ ὅ τι κελεύει Σωκράτης].» (*Banquet*, 217 a 1-2, traduction L. Robin) C'est donc un véritable commandement qu'ils exercent sur lui.

<sup>45</sup> Sur la profonde différence entre la notion de « schéma iconographique » et le σχῆμα, cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 93 : alors que le premier relève exclusivement de l'histoire de l'art, le second est étroitement lié à la vie réelle et à l'ἦθος qu'il représente.

<sup>46</sup> Sur le σχῆμα du philosophe, cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 89 (analyse d'un texte de Lucien) et sur celui du chef d'armée, cf. p. 95 (texte de Xénophon).

<sup>47</sup> *République*, IX, 588 b 10

<sup>48</sup> *Banquet*, 222 a 3-4 (c'est moi qui traduis)

<sup>49</sup> *République*, VI, 500 d 6 (c'est moi qui traduis)

<sup>50</sup> Sur cette notion, cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure, et FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. D'après le premier texte cité (le premier aussi dans l'ordre chronologique), il faut entendre trois choses sous le concept de « souci de soi » : 1. « le thème d'une attitude générale » ; 2. « une certaine forme d'attention, de regard » ; 3. « un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi ».

<sup>51</sup> Il est difficile de rendre cette locution en français, « *living* » ayant le sens, proche du grec βίος, de « manière de vivre », ou de « style de vie ». En l'absence de traduction exacte, on pourra reprendre l'expression

exprimant la valeur, et de se façonner ensuite d'après elles. Elle est ainsi analogue au travail de l'artisan produisant, dans son atelier, les statues de bronze ou de marbre à l'effigie de l'homme, et se réglant pour cela sur des normes de fabrication et sur des formes admises et reconnaissables par le public : il y a, dans ce cas aussi, un double mouvement. L'idée d'analogie pourrait cependant suggérer que la notion de « statuaire morale » n'est qu'une façon *indirecte* de représenter les notions morales, consistant à *les transposer* du domaine de l'éthique, où elles ont leur place, sur un plan esthétique qui n'est pas le leur : elle paraît bien relever d'un usage *figuré* du langage, s'opposant à son usage propre<sup>52</sup>.

---

foucauldienne d'« art de l'existence », tout en restant conscient qu'il s'agit seulement de l'ultime forme de ce qu'A. Nehamas appelle « *art of living* », la première étant la τέχνη τοῦ βίου socratique. Le titre de son livre *Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault* indique ainsi l'extension de ce concept, de Platon à Foucault : Socrate n'ayant rien écrit, « c'est seulement avec la description de Platon par Socrate que commence la tradition concevant la philosophie comme art de l'existence, et non réellement avec la vie de Socrate elle-même. » (NEHAMAS, A. [2000b], p. 24). Car « l'art de l'existence, bien que tourné vers la pratique, est [...] pratiqué à travers l'écriture » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 8) : c'est seulement de cette manière qu'on peut construire une image de ce qu'on veut être. Mais ensuite « ce que vous écrivez doit avoir un effet sur votre vie et votre personnalité » (NEHAMAS, A. [2000b], p. 26). Le concept d'*art of living* se divise donc en deux parties : écriture et éthique, cette dernière pouvant se définir comme souci de soi : « L'éthique est le souci de soi. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 179) La statuaire morale de Platon comprend ces deux parties.

<sup>52</sup> Aristote précise ainsi que la métaphore se rapproche de la comparaison, mais qu'« il faut en user peu souvent, car elle a un caractère poétique. » (*Rhétorique*, III, 3, 1406 b) Or il « remarque que le style des dialogues <de Platon> se trouve à mi-chemin entre la poésie et la prose [φησὶ δ' Ἀριστοτέλης τὴν τῶν λόγων ἰδέαν αὐτοῦ μεταξὺ ποιήματος εἶναι καὶ πεζοῦ λόγου]. » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 37) ». En d'autres termes, Platon n'a pas su distinguer entre le langage propre à la philosophie, de type conceptuel, et les métaphores, de caractère poétique : il revient à Aristote d'avoir accompli cette séparation. Cette confusion n'est pas sans conséquence pour l'éthique : ainsi, selon Gadamer, « Platon a anticipé seulement de façon symbolique ce que signifie proprement le "bien" », c'est-à-dire l'objet de l'éthique. En revanche, « Aristote a trouvé des réponses d'ordre conceptuel. [...] L'Idée du bien [...], dans les Dialogues platoniciens, n'est exprimée que de façon métaphorique : dans le jeu du *Parménide*, dans l'allégorie du *Philèbe* ou dans le mythe du *Timée*. Dans la pensée d'Aristote, l'intention platonicienne est transposée dans le langage prudemment tâtonnant des concepts philosophiques. » (GADAMER, H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, V) Plus haut, Gadamer avait averti, à propos de la notion de mélange dans le *Philèbe* : « La métaphore ne doit pas nous égarer ». En philosophie, la méfiance est de mise vis-à-vis du langage figuré, qu'il faut toujours traduire en termes conceptuels. Plus loin, Gadamer identifie « Aristote et le commencement de l'histoire de la philosophie », qui impliquait de se démarquer « de la vivante dialectique des Dialogues de Platon » (*Le Savoir pratique*), car la philosophie est nécessairement « grise de la grisaille du concept ».

La notion de statuaire morale repose pourtant sur quelques-unes des « catégories psychologiques »<sup>53</sup>, au moyen desquelles les Grecs imaginent et se représentent leur monde : il n'est pas sûr qu'elle soit issue d'un déplacement, si l'on considère que la réalité est toujours appréhendée à travers la grille conceptuelle que constitue chaque culture<sup>54</sup>. Ces catégories, remaniées par la lecture critique qu'en donne Platon, constituent *le sol* sur lequel s'élève *cette figure étonnante de l'histoire de la morale*<sup>55</sup>. Mais nous pensons que l'expression « statuaire morale » ne peut être qu'une métaphore parce que nous raisonnons à l'intérieur de notre propre culture philosophique, dont les catégories sont différentes. Il convient donc de restituer les catégories au sein desquelles l'éthique pouvait faire sens pour Platon, et qui constituent le sol sur lequel il l'édifie. Dans ce but, on peut prendre pour point de départ le mot ἄγαλμα, qui exprime spécialement la valeur<sup>56</sup>, et permet donc d'examiner le lien entre images et valeur. La notion de σχῆμα peut lui faire suite, en raison de son double lien, d'une part avec la statue, qu'il permet de « lire », d'autre part avec l'ἦθος, comme objet de l'éthique, et d'attribution de la valeur : elle figure en position d'intermédiaire entre ces deux notions ; inscrit dans le marbre ou le bronze des statues, le σχῆμα révèle la manière d'être qu'elles expriment. Il conduit donc naturellement à l'ἦθος, la manière d'être dont s'accompagne le βίος, comme genre de vie : le σχῆμα renvoie à l'un et à l'autre. En réunissant ces notions, on fait alors

---

<sup>53</sup> Ce concept est utilisé par l'anthropologie : cf. VERNANT, J.-P. (1998a), p. 330. Il s'agit d'une manière particulière d'appréhender le réel, comme « la catégorie du double, qui suppose une organisation mentale différente de la nôtre ». L. Gernet parlait pour sa part de « fonctions mentales, comme celles du droit et de l'économie, dont pour un peu on oublierait qu'elles en sont » (GERNET, L. [1968], p. 93), et dont relève pourtant le terme ἄγαλμα.

<sup>54</sup> Cette conception de la culture comme grille d'intelligibilité est définie par M. Foucault dans les *Mots et les choses* ; semblable grille permet de faire apparaître un ordre, qui semble inhérent aux choses, mais qui n'existerait pas sans elle et les mots qui l'expriment : « L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage ; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé. Les codes fondamentaux d'une culture [...] fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire, et dans lesquels il se retrouvera. » (FOUCAULT, M., *Les Mots et les choses*, Préface)

<sup>55</sup> Cette notion a elle-même une histoire : en 1887, Nietzsche invitait ainsi les facultés de philosophie à « promouvoir les études d'*histoire de la morale* », dans une remarque à la fin du Premier traité de la *Généalogie de la morale*, alors qu'il venait de leur consacrer ce livre, à tous égards étonnant.

<sup>56</sup> Cf. GERNET, L. (1968), pp. 97-99

apparaître *une partie singulière du langage image* dont use Platon, qui est consacrée à l'éthique, et dont le propre est d'y conduire. Elle assume ainsi, comme Éros, une « fonction propédeutique et reproductrice »<sup>57</sup> : propédeutique, parce qu'elle introduit à l'éthique, comme domaine de réflexion et comme pratique ; reproductrice, parce qu'elle permet au philosophe de transmettre le genre de vie philosophique qu'il veut promouvoir. Éros ayant une fonction éducative<sup>58</sup>, et donc éthique, qui passe par les discours mais aussi par les images<sup>59</sup>, pourrait alors constituer le dernier maillon de la chaîne, et contibuer ainsi à dessiner *le plan* sur lequel s'est édifiée l'éthique platonicienne comme statuaire morale.

Si nous acceptons nous-mêmes de changer de plan, et de ne plus raisonner exclusivement à partir de nos propres catégories intellectuelles<sup>60</sup>, il est possible en effet que l'expression « statuaire morale » n'apparaisse plus à nos yeux comme une métaphore. À propos du langage figuré dont use Platon, il est d'ailleurs remarquable que deux auteurs aient déjà souligné, dans d'autres domaines, qu'il ne pouvait être considéré comme *simplement métaphorique* :

- 1) Ainsi, à propos de l'application du vocabulaire politique au corps qui tombe malade, et du vocabulaire médical à la cité, M.-L. Desclos déclarait : « Je ne crois pas du tout qu'il s'agisse d'une simple métaphore »<sup>61</sup>.
- 2) Ensuite, concernant le langage en général, F. Teisserenc écrivait il y a peu : « “peindre ou dessiner avec des mots”, ce n'est pas chez Platon une simple métaphore. »<sup>62</sup>

<sup>57</sup> CALAME, C. (2009), p. 238

<sup>58</sup> Cf. CALAME, C. (2009), pp. 121-145, 275-277. En Grèce ancienne, « l'institution éducative [...] se conforme de la manière la plus fidèle au canon du rite d'initiation tribale tel que le définit l'anthropologie culturelle et sociale » (p. 144), et c'est à Éros qu'il revient d'assurer ce passage, à travers divers processus ritualisés, qui ont pour cadre notamment le banquet et la palestra. Sur Éros éducateur, cf. *Banquet*, 209 c 2

<sup>59</sup> Cf. CALAME, C. (2009), pp. 97-115. Ce point sera étudié ci-dessous, section 4 (p. 85 sq.).

<sup>60</sup> N'est-ce pas la définition de la philosophie ? Ne consiste-t-elle pas, « au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? » (FOUCAULT, M., *l'Usage des plaisirs*, Introduction, 1)

<sup>61</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), p. 25. Le texte cité provient d'une conférence prononcée en octobre 2008 à Besançon, lors d'un colloque sur *Le Savoir public*, et qui n'a pas encore été publiée : je remercie Madame Desclos de me l'avoir communiqué.

<sup>62</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 9

Le fait que les mêmes termes reviennent chez deux auteurs différents traitant de questions distinctes mérite d'être souligné, et suggère déjà qu'en matière de philosophie platonicienne, notre logique habituelle, opposant le propre et le figuré, n'a plus nécessairement cours<sup>63</sup> : manifestement pour rompre avec cette distinction, F. Teisserenc choisit ainsi de parler de « langage image » à propos des Dialogues, plutôt que de langage figuré. De plus, le vocabulaire médical et le registre pictural sont loin d'être étrangers à l'éthique telle que l'envisage Platon (comme il apparaîtra), et évoquent des continuités, une logique (différente de celle qui nous pousse à séparer les domaines, en les opposant), allant du discours à l'éthique, d'une part, de l'éthique à la politique, d'autre part<sup>64</sup> : ainsi, qu'il s'agisse du langage, de la politique, ou de l'éthique, il semble nécessaire de remettre en cause certaines de nos habitudes intellectuelles. Que chez Platon « le discours fonctionne [...] comme une image »<sup>65</sup>, qu'on puisse parler en ce sens de langage figuré, parce qu'il fait image, parce que des images s'y insèrent, ne signifie pas qu'il faille l'opposer à un langage propre, seul apte à exprimer correctement l'objet dont il est traité. Au contraire, une logique et des catégories à la mesure du langage utilisé doivent être mises en place, de façon à restituer les conceptions de Platon dans les termes où elles s'expriment.

En ce qui concerne l'éthique, ces catégories seront essentiellement au nombre de quatre, comme il est apparu :

- L'ἄγαλμα (la notion de statue et les valeurs qui y sont attachées) permettra d'en circonscrire le domaine ;
- Le σχῆμα, comme attitude adoptée vis-à-vis de la morale, définira l'éthique en même temps que le discours et les images qui s'y appliquent.
- Le βίος, comme genre de vie, peut être associé à l'ἦθος, la manière d'être qui l'accompagne. Il pourra être considéré comme l'objet propre de l'éthique, en même temps que du langage figuré qui l'exprime.

---

<sup>63</sup> Les deux textes cités étant très récents, on peut penser qu'un changement de perspective est en train d'avoir lieu à ce sujet.

<sup>64</sup> Cet enchaînement est celui que je suivrai : dans la Première partie (p. 91), je traiterai du discours, dans la Seconde (p. 430), de l'éthique, et, à la fin de cette dernière (p. 715 *sq.*) j'indiquerai sommairement le lien entre éthique et politique. Ce plan sera justifié dans la suite de cette introduction (notamment pp. 43-45).

<sup>65</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 9

- Éros se verra enfin attribuer un rôle particulier, qu'on peut qualifier de propédeutique : en raison de sa fonction éducative, il conduit à l'éthique.

Ces quatre termes, fondamentaux de mon point de vue, vont donc dessiner les contours d'une figure de l'histoire de la morale, c'est-à-dire à la fois d'*un domaine*, celui des valeurs, et d'*un objet*, le genre de vie : en assignant une valeur aux différents genres de vie possibles, et en les ordonnant hiérarchiquement<sup>66</sup>, il s'agit pour Platon de permettre *un choix*<sup>67</sup>. Pour parcourir ce domaine et déterminer correctement cet objet, il faut s'intéresser en outre au *mode de transmission* utilisé, lequel fait appel aussi bien au σχῆμα qu'à Éros : le premier est le terme qu'utilisent les Grecs pour désigner la notion de figure<sup>68</sup>, et permet en outre de transmettre des valeurs<sup>69</sup> ; le second renvoie à « la fonction initiatique de l'homophilie hellène dans son aspect sexuel »<sup>70</sup>, dont le rôle est d'« assurer le passage à l'âge adulte des futurs membres de la communauté »<sup>71</sup>. Ces quatre notions ou catégories, prises ensemble, indiquent *le plan* sur lequel l'éthique peut être appréhendée comme statuaire morale, sans que cette définition apparaisse pour autant comme métaphorique, et dessinent *l'articulation*, à la fois souple et déterminée, entre images et valeur. Il est vrai que ce changement de perspective et la restitution de ce dessin impliquent un regard *anthropologique*, averti du fait que la réalité se dessine toujours à travers le prisme d'une culture : le domaine moral ne fait pas exception à cette règle.

<sup>66</sup> Cf., par exemple, « le décret d'Adrastée », dans le *Phèdre* (248 c 3) : neuf genres de vie sont classés suivant un ordre rigoureux (248 d 2 – e 4).

<sup>67</sup> Sur le thème du choix du genre de vie, cf. *Gorgias*, 500 d 1-3 ; *République*, X, 617 d 3 – e 5 ; *Philèbe*, 21 d 3

<sup>68</sup> Cf. CASEVITZ, M. (2004), p. 28 : « C'est *figure* [...] qui correspond le mieux aujourd'hui à ce qu'était en grec σχῆμα. »

<sup>69</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 91

<sup>70</sup> CALAME, C. (2009), p. 144

<sup>71</sup> CALAME, C. (2009), p. 121

---

## Section 1.

### *L'ἄγαλμα et la question éthique*

---

La première catégorie qu'il faut mentionner à cet effet est « la notion mythique de la valeur en Grèce »<sup>72</sup> : le mot ἄγαλμα la désigne de façon privilégiée<sup>73</sup>. Par là ce terme acquiert d'emblée un caractère moral, puisqu'une valeur est un critère d'évaluation, et donc de jugement et de décision ; l'ἄγαλμα a un caractère normatif<sup>74</sup>. Cette fonction normative est toutefois déroutante pour nous, puisqu'elle ne s'exprime pas en termes conceptuels, mais au moyen d'une image : elle peut sembler de ce fait obscure et confuse, peu utilisable<sup>75</sup>. Dans l'expression « πλείστα ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>76</sup>, elle se rattache néanmoins à l'ἀρετή, ce qui est significatif : les ἀγάλματα étaient souvent des objets donnés en prix lors des concours où la valeur individuelle, l'excellence, *se révèlent* ; ils sont *un signe* de noblesse, car il s'agit d'objets qui ne se monnaient pas, mais se donnent librement, et sont reçus de même ; ils sont

---

<sup>72</sup> Il s'agit du titre d'un article de L. Gernet, paru pour la première fois en 1948 dans le *Journal de psychologie*, et repris dans l'*Anthropologie de la Grèce antique*, en 1968, pp. 93-137.

<sup>73</sup> Cf. GERNET, L. (1968), pp. 97-99

<sup>74</sup> « Il s'agit non pas de la valeur "banale" et abstraite, mais d'une valeur préférentielle incorporée à certains objets, qui préexiste à l'autre et d'ailleurs la conditionne. Il n'y a plus à se justifier de traiter comme une réalité homogène les différents domaines de la valeur : on peut y reconnaître une "intention" qui leur est commune, ils supposent également un processus d'idéalisation. » (GERNET, L. [1968], p. 97) Au terme de ce « processus d'idéalisation » se trouve l'idée de norme. Il nous paraît donc incomplet dès lors que la valeur se trouve « incorporée » à une statue, comme c'est le cas dans le *Banquet*. Toutefois, à partir du moment où cette valeur peut intervenir comme critère dans nos jugements moraux, il semble que nous ayons l'« intention » qui constitue une norme, laquelle n'est autre qu'une unité de mesure et d'appréciation. Or les ἀγάλματα jouent ce rôle dans le *Banquet*, comme je le montrerai ci-dessous.

<sup>75</sup> Dans cette notion en effet « s'enchevêtrent les "facultés classiques" : des attitudes, mentales et corporelles, y sont associées à l'idée même de valeur où parfois s'équilibrent une tendance à l'appréhension et le recul devant la chose dangereuse ; des règles de conduite comme celle du don réciproque la qualifient et la rehaussent ; les éléments affectifs dont elle est pénétrée s'accompagnent d'images, dont le rôle et la nature même sont à considérer. » (GERNET, L. [1968], p. 94)

<sup>76</sup> *Banquet*, 222 a 3-4

souvent emportés dans la tombe, ce qui montre qu'ils sont *étroitement liés* à leur possesseur<sup>77</sup>. En outre, le banquet où Alcibiade remet ces ἀγάλματα à Socrate a été organisé par Agathon pour fêter sa propre victoire à un concours<sup>78</sup> : dès lors le *Banquet* écrit par Platon n'a-t-il pas pour but d'accorder le prix de la victoire à Socrate<sup>79</sup> ? Mais quelle est l'ἀρετή que ces ἀγάλματα révèlent, en même temps qu'ils la récompensent ? De quelle excellence Socrate a-t-il été porteur ? D'où provient son caractère exemplaire aux yeux de Platon ? Il est en fait difficile de dire dans quel but le philosophe met en avant cet exemple : pourquoi ne se contente-t-il pas de définir cette fin et le moyen qui y conduit ? Il semble que de cette manière l'éthique aurait reçu une forme conceptuellement satisfaisante : ordonnée à un but, elle consisterait à déterminer le cheminement qui y conduit. Mais la difficulté n'est-elle pas de déterminer la question éthique à laquelle Platon cherche à répondre ? Comme le remarque M. Canto-Sperber, l'histoire de l'éthique platonicienne est celle d'une occultation progressive, si bien qu'il est malaisé aujourd'hui d'en ressaisir l'intention initiale<sup>80</sup>. T. Irwin souligne également la difficulté « d'attribuer une position philosophiquement significative »<sup>81</sup> à Platon en matière éthique. Mais comment la surmonter, sinon en commençant par déterminer la question posée par Platon ? M. Canto-Sperber la formule ainsi : « Comment dois-je vivre ? »<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Sur tous ces points, cf. GERNET, L. (1968), pp. 95-97

<sup>78</sup> Cf. *Banquet*, 174 a 6-8 ; 212 e 4-5

<sup>79</sup> Après avoir annoncé son intention de « couronner Agathon » (*Banquet*, 212 e 4-5, 213 a 6-7), « Alcibiade prend les bandelettes, il en couronne Socrate » (213 e 6), car celui-ci, « par ses discours, remporte la victoire sur tout le monde [νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους] » (213 e 4). En outre, Socrate avait lui-même qualifié d'ἀγών le banquet où s'échangent les discours (194 a 1) : or il vient de terminer son éloge d'Éros lorsqu'Alcibiade déclare qu'il « remporte la victoire ».

<sup>80</sup> A la différence en effet de ses conceptions politiques, « les idées morales de Platon [...] sont vite tombées en désuétude. Après la critique dont elle fut l'objet dans l'œuvre d'Aristote, l'éthique platonicienne s'effaça progressivement derrière le socratisme. [...] On ne saurait du reste aujourd'hui même plus dire ce que signifierait d'être platonicien en morale. » (CANTO-SPERBER, M. [2002], p. 122)

<sup>81</sup> IRWIN, T. (2010), p. viii

<sup>82</sup> CANTO-SPERBER, M. (2002), p. 132. Page 204, elle la reformule de façon légèrement différente, sous la forme suivante : « Comment vais-je vivre ? », en citant à l'appui de cette formulation un ensemble de textes : « *Gorgias*, 472 c 7 – d 1, 492 d 3-5, 500 c 1-8 ; *République*, 344 e 1-3, 352 d 5-7 ; *Lachès*, 187 e – 188 a ». (n. 2, p. 204) Le fil conducteur utilisé par M. Canto-Sperber pour dresser cette liste est que « le choix de vie doit rendre possible une satisfaction subjective, mais garantir aussi que le bonheur choisi a une valeur objective ». Cependant la question du « choix de vie » ne me paraît pas être nécessairement liée à celle du bonheur, comme si le choix devait s'effectuer obligatoirement dans la perspective de celui-ci. Bien que les deux aspects soient parfois envisagés simultanément, comme dans le *Gorgias*, 472 c 7 – d 1 et la *République*, 352 d 5-7, ce n'est pas toujours le cas.

T. Irwin, pour sa part, lui ajoute une dimension collective : « Comment devons-nous vivre ? »<sup>83</sup> Il la complète par une question épistémologique : « Comment pouvons-nous savoir comment nous devons vivre ? »<sup>84</sup> Indépendamment du caractère individuel ou collectif de la question posée (qui peut différencier l'éthique de la politique), il s'agit dans les deux cas de savoir quelle est la meilleure manière de conduire sa vie. Mais quel sens faut-il donner au superlatif employé : est-elle « meilleure » en termes de bonheur, ou encore en termes de bien ? La seconde position est celle que soutient M. Canto-Sperber<sup>85</sup> en se distinguant d'auteurs comme T. Irwin<sup>86</sup> ou J. Annas<sup>87</sup>, qui pour leur part adoptent la première<sup>88</sup>. Une vie peut-elle être meilleure encore en un autre sens ? Or il me semble qu'en étant attentif au terme ἄγαλμα, à la tradition dans laquelle il s'inscrit, et au contexte dans lequel il est employé, on peut distinguer une troisième façon pour une vie d'être meilleure qu'une autre, en un sens en quelque sorte *minimal*, consistant à être simplement « digne d'être vécue [βιωτός] »<sup>89</sup> : cette vie ne serait plus choisie comme un superlatif (le bien ou le bonheur), mais comme un simple

---

<sup>83</sup> IRWIN, T. (2010), p. 3 : « *How ought we to live?* »

<sup>84</sup> IRWIN, T. (2010), p. 3

<sup>85</sup> Dans le chapitre intitulé « le bien de Platon et le platonisme en morale » : cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), pp. 197-242. Sa thèse consiste à dissocier « bien humain et εὐδαιμονία » (p. 233).

<sup>86</sup> Cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), n. 1, p. 208, et n. 1, p. 232

<sup>87</sup> Cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), pp. 207-210

<sup>88</sup> Cf. IRWIN, T. (2010), p. 3 : « La réponse de Platon à la question normative <Comment devons-nous vivre ?> repose sur ses idées concernant le lien entre les vertus et le bonheur ». Ainsi la question éthique est immédiatement ramenée à la question du bonheur. T. Irwin précise ensuite ce lien avec le bonheur : selon lui, Platon soutient la « thèse comparative selon laquelle l'homme juste dans toutes les circonstances est plus heureux que n'importe qui d'autre. Dans la *République*, Platon soutient cette thèse par contraste avec la thèse socratique de suffisance, d'après laquelle l'homme juste est heureux. » (p. 346) Pour J. Annas, le point de départ est également la question du bonheur : selon elle, Platon « apparaît clairement comme un eudémoniste, quelqu'un qui soutient que les questions éthiques sont centrées sur la question <de savoir> ce qu'est le bonheur et quelle est la meilleure manière de le réaliser. » (ANNAS, J. [1999], p. 37) En outre l'eudémonisme est, à partir de Démocrite et de Platon, « le cadre explicite dans lequel les théories éthiques sont présentées et débattues. C'est pourquoi les Platoniciens de l'Antiquité, lorsqu'ils lisaient Platon, voyaient ses idées éthiques à travers la même tradition dans laquelle il les avait conçues. » (p. 2) Ainsi la question du bonheur n'est pas posée seulement par Platon, mais aussi par tous les philosophes de l'Antiquité à sa suite.

<sup>89</sup> Cf. *Apologie*, 38 a 6 ; *Criton*, 47 d 9, e 3,6 ; *Banquet*, 211 d 2, 216 a 1 ; *République*, IV, 445 a 7 ; *Lois*, IX, 874 d 3 ; *Lettre VII*, 340 c 4. Ces occurrences (ainsi que celles d'autres termes apparentés) seront examinées ci-dessous, pour certaines dès l'introduction (p. 25 sq.), et pour d'autres ultérieurement.

comparatif<sup>90</sup>. En d'autres termes, il s'agit « de décrire la condition minimale et suffisante pour qu'il y ait vie humaine. »<sup>91</sup> Cette vie peut ne pas être pleinement satisfaisante, que ce soit du point de vue du bien ou du bonheur ; mais cette condition doit être remplie « si nous voulons que notre vie soit en quelque façon une vie [εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτε βίος] »<sup>92</sup>. C'est nécessaire, « ἀναγκαῖον »<sup>93</sup>, si on veut avoir une vie digne de ce nom, une vie moralement et humainement acceptable, une vie qui en est authentiquement une. En deçà de cette condition minimale, la vie n'est plus une vie, elle est mise en contradiction avec elle-même, ou elle ne mérite plus d'être appelée telle (du moins pour un homme). Mais on conçoit que si elle n'est pas remplie, les notions de « vie bonne »<sup>94</sup> ou de « vie heureuse »<sup>95</sup> n'ont même plus de sens. Il en résulte que cette condition *précède*, en droit, ces fins sans doute par ailleurs légitimes que sont le bien ou le bonheur<sup>96</sup>. Avant de seulement pouvoir s'intéresser à de telles fins, il faut que le sujet *ait* une vie, une vie digne de ce nom, une vie qui ne soit pas contradictoire dans les termes. Il est vrai que cette condition implique à son tour que soit déterminé ce qu'est une vie : quelles conditions faut-il remplir « si nous voulons que notre vie soit en quelque façon une vie »<sup>97</sup> ? Autrement dit, quelle signification la notion de vie (βίος) possède-t-elle ?

---

<sup>90</sup> Pour les philosophes qui traitent de l'art de l'existence, le principal sujet d'interrogation « concerne la nature du personnage construit dans leurs écrits, la question de savoir si la vie peut être vécue, et si elle vaut la peine de l'être, de la façon dont ils le revendiquent. C'est une question à notre sujet et non essentiellement à leur sujet. La même chose est vraie du Socrate de Platon. Est-il possible et désirable que quelqu'un puisse vivre comme Socrate est représenté avoir vécu ? Vaut-il la peine de vivre de cette manière ? C'est la question qui importe. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 8) Il s'agit donc de savoir si la vie méritera davantage d'être vécue en suivant l'exemple donné par Socrate. Cette question nous est adressée, comme le montre A. Nehamas dans le chapitre 1 du livre cité : « Les dialogues demandent à leurs lecteurs, comme Socrate le demande à Euthyphron, d'harmoniser leur vie avec leurs idées. » (p. 43) Car « ce que nous ne pouvons pas faire, même si c'est justement ce que nous faisons habituellement, est d'être d'un côté d'accord avec Socrate et d'un autre côté nous détourner de l'ouvrage de Platon, comme Euthyphron se détourne de son difficile interlocuteur. » (p. 44)

<sup>91</sup> LEFEBVRE, D. (1998), p. 76 : l'auteur montre que c'est l'objet du *Philèbe*, aux pages 20 b à 22 b.

<sup>92</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

<sup>93</sup> *Philèbe*, 62 c 4

<sup>94</sup> Cf. *Philèbe*, 22 d 7-8 : « ὁ βίος... αἰρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός »

<sup>95</sup> Cf. *Philèbe*, 11 d 6 : « τὸν βίον εὐδαίμονα »

<sup>96</sup> Sur le bien comme fin, cf. *Philèbe*, 20 d 8-9 ; sur le bonheur comme fin, cf. *Banquet*, 205 a 2-4.

<sup>97</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

Le mot βίος a pour « sens, non le fait de vivre, mais la manière de vivre, le mode de vie, surtout en parlant des hommes, mais parfois aussi des animaux »<sup>98</sup>. Or les modes de vie sont multiples, et peuvent être classés : Platon s’y emploie dans plusieurs dialogues, à partir de différents points de vue. Ainsi, dans le *Philèbe*, « la vie de plaisir [ἡδονῆς βίος] »<sup>99</sup>, non plus que « la vie de réflexion [φρονήσεως βίος] »<sup>100</sup>, n’est pas « une vie digne d’être choisie pour nous [αἰρετός ἡμῖν βίος] »<sup>101</sup>. Ce sont des modes de vie, orientés vers une affection (ou une activité) particulière, qui ne remplissent pas la condition minimale pour qu’une vie soit une vie ; elles sont en deçà des exigences minimales qu’il nous faut avoir, en tant qu’hommes, qui ont à vivre une vie humaine<sup>102</sup>. C’est pourquoi « aucune des deux vies ne [...] paraît digne d’être choisie [οὐδέτερος ὁ βίος ... τούτων αἰρετός] »<sup>103</sup>. La raison en est que, dans les deux cas, il manque certaines des caractéristiques qui appartiennent pourtant de plein droit à une existence humaine (conscience ou réflexion d’un côté, sensibilité de l’autre). Il n’est pas du tout question, à ce niveau, de la vie « la plus divine de toutes [πάντων τῶν βίων ... θειότατος] »<sup>104</sup>, qu’elle soit accessible ou non à l’homme. En revanche, « la vie commune [ὁ κοινὸς βίος] »<sup>105</sup> est digne d’être choisie, parce qu’elle présente les caractéristiques minimales d’une vie digne de ce nom. A ce stade du dialogue, il n’est pas davantage spécifié en quoi elle consiste, et il reste à déterminer « l’élément qui la rend à la fois éligible et bonne [ὁ λαβῶν ὁ βίος οὗτος γέγρονεν αἰρετός ἅμα καὶ ἀγαθός] »<sup>106</sup> ; mais, au sein du classement platonicien des formes de vie, elle représente un degré essentiel, en deçà duquel notre vie n’est plus une vie, et acquiert en quelque sorte un caractère négatif. Au plus bas de l’échelle, se trouve la limite « asymptotique »<sup>107</sup> inférieure que représente la vie « d’un mollusque ou d’un animal marin vivant dans une coquille »<sup>108</sup>. Entre ces deux

<sup>98</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 168

<sup>99</sup> *Philèbe*, 20 e 1-2

<sup>100</sup> *Philèbe*, 20 e 1-2

<sup>101</sup> *Philèbe*, 21 d 3

<sup>102</sup> « Ce n’est pas une vie d’homme que tu vivrais [ζῆν οὐκ ἀνθρώπων βίον] », dit ainsi Socrate à Protarque, pour le cas où celui-ci vivrait une vie de pur plaisir (*Philèbe*, 21 c 7).

<sup>103</sup> *Philèbe*, 21 e 3

<sup>104</sup> *Philèbe*, 33 b 7. Sur cette forme de vie, cf. DIXSAUT, M. (1998b), pp. 245-250

<sup>105</sup> *Philèbe*, 22 c 7

<sup>106</sup> *Philèbe*, 22 d 7-8

<sup>107</sup> LEFEBVRE, D. (1998), p. 82

<sup>108</sup> *Philèbe*, 21 c 7-8. Sur « la vie du poumon marin », cf. LEFEBVRE, D. (1998), pp. 79-88

points, figurent des genres de vie intermédiaire, comme cette « forme particulière de vie [βίου ... εἰδὸς τί] »<sup>109</sup> qu'évoque Socrate, mais aussi « la vie de réflexion »<sup>110</sup> pour laquelle il avait pris parti. Toutes ces vies sont néanmoins affectées d'un indice négatif, jusqu'à « la vie commune »<sup>111</sup> non incluse, qui pour sa part représente le type d'une vie digne de ce nom, et par suite « digne d'être choisie »<sup>112</sup>. Au delà, on peut sans doute concevoir des formes supérieures, jusqu'à la limite asymptotique supérieure que représente la vie « la plus divine de toutes »<sup>113</sup>. Toutefois il faut d'abord s'intéresser aux formes inférieures, si on veut pouvoir les éviter, avant de prétendre atteindre un degré plus élevé. Croire pouvoir se fixer directement à un niveau supérieur nous expose en effet à l'ὑβρις (la démesure), qui est sans doute la cause la plus manifeste nous poussant à vivre d'une manière telle qu'il ne vaut pas la peine de vivre<sup>114</sup>.

De ce fait, l'éthique platonicienne n'est rien d'autre qu'une réponse à « *la question grecque fondamentale [...], celle du βίος βιωτός* »<sup>115</sup> : il s'agit de savoir si la vie d'un homme, à travers le genre de vie qu'il mène (βίος), est « digne d'être vécue [βιωτός] », ou

---

<sup>109</sup> *Philèbe*, 35 d 9. Elle consiste « dans le fait de se remplir, de se vider, et dans toutes les activités qui sont relatives à la conservation comme à la destruction des êtres vivants. » (35 e 2-3) Ainsi, cette forme de vie n'est pas digne d'être choisie, « si du moins nous voulons être autre chose que des animaux à figure d'hommes » (DIXSAUT, M. [1998b], p. 265) : de fait elle ressemble à « l'existence d'un pluvier [χαραδριού ... βίου] » telle qu'elle est décrite dans le *Gorgias* (494 b 7). Sur cette forme de vie, cf. DIXSAUT, M. (1998b), pp. 256-265.

<sup>110</sup> *Philèbe*, 20 e 1-2

<sup>111</sup> *Philèbe*, 22 c 7

<sup>112</sup> *Philèbe*, 21 e 3

<sup>113</sup> *Philèbe*, 33 b 7

<sup>114</sup> Le genre de vie que prône Calliclès en est le plus parfait exemple : il soutient que, « pour vivre correctement [τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον], il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elle désire. » (*Gorgias*, 491 e 5 – 492 a 2, traduction modifiée) Socrate précise ensuite cette conception de l'existence, après avoir posé la question « Πῶς βιωτέον [comment faut-il vivre] » ? (492 d 5, c'est moi qui traduis), avant de déclarer qu'il s'agit d'un « genre de vie effroyable [δεινὸς ὁ βίος] » (492 e 7, traduction modifiée), et qu'il ressemble à « l'existence d'un pluvier [χαραδριού ... βίου] » (494 b 7), c'est-à-dire d'un animal qui se vide et se remplit en même temps. Dans le *Philèbe*, Socrate remarque que « les plus grands plaisirs » apparaissent « dans la démesure [ἐν ὑβρεί] » (45 d 4), mais aussi « naissent dans une sorte de mauvaise condition de l'âme et du corps » (45 e 5-6), comparable à une « maladie » (45 c 4).

<sup>115</sup> JOLY, H. (1987), p. 121

« vaut la peine d'être vécue »<sup>116</sup>. La réponse peut tout à fait être négative : le terme βιωτός « est souvent employé avec une négation »<sup>117</sup>, notamment chez Platon<sup>118</sup>. Dès lors, il s'agit avant tout de savoir comment éviter une vie « qui ne mérite pas d'être vécue [οὐ βιωτός] ». C'est l'indice d'une urgence.

Ainsi, à l'aune de la statue qu'Alcibiade dresse de Socrate, et de ces ἀγάλματα ἀρετῆς sur lesquels il termine son éloge<sup>119</sup>, sa propre vie n'est tout simplement pas digne d'être vécue : « Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel [οὔτω διετέθη] qu'il me paraissait que, de la manière dont je vivais, il ne valait pas la peine de vivre [ὥστε μοι δόξει μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω]. »<sup>120</sup> A cet égard, sa vie s'oppose directement à celle de Socrate, qui s'inscrit dans une longue tradition<sup>121</sup> : les héros grecs de la vie morale sont ceux qui ont su préférer la mort à une vie indigne, et qui sont pour cette raison restés dans la mémoire collective. Du jeune homme au philosophe, il y a toute la distance qui sépare le silène sculpté des statues divines qu'il contient : Alcibiade est bien parvenu à l'entrouvrir, mais seulement pour apercevoir sa propre insuffisance, en regard de la valeur de Socrate<sup>122</sup>. Car silène et satyres représentent traditionnellement l'ὑβρις, la bestialité<sup>123</sup> : ce sont des caractéristiques des modes de vie inférieurs, qui ne sont pas dignes d'être vécus ; à ce titre, ils

<sup>116</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 168

<sup>117</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 168.

<sup>118</sup> Cf. *Apologie*, 38 a 6 ; *Banquet*, 216 a 1 ; *République*, IV, 445 a 7 ; *Lettre VII*, 340 c 4. Les trois occurrences du *Criton* (47 d 9, e 3,6) se trouvent dans des questions, mais qui appellent une réponse négative. Ainsi, dans presque toutes ses occurrences platoniciennes, le terme est en fait employé avec une négation.

<sup>119</sup> *Banquet*, 215 a 4 – 222 b 7

<sup>120</sup> Cf. *Banquet*, 215 e 6 – 216 a 1 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>121</sup> Cf. *Apologie*, 28 b 2 – d 5 : aux yeux de Socrate, seul compte le fait d'avoir mené une vie juste ou injuste, sans qu'on doive « mettre dans la balance ses chances de vie ou de mort » (28 b 6) ; il se réfère en outre à Achille qui « se soucia peu de la mort ou du danger, car il craignait plus de vivre en lâche que de laisser ses amis sans vengeance » (28 d 1-2). Sur ce dernier point, cf. HOMÈRE, *Iliade*, IX, 410-416 et VERNANT, J.-P. (2001), pp. 12-14 : Achille préfère une « vie digne d'être vécue » (se terminant par la mort au combat et la gloire) à une vie longue mais obscure ; il en va de même pour l'hoplite athénien (cf. LORAUX, N. [1993], pp. 120-141), ou pour Cléobis et Biton (cf. HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31-32).

<sup>122</sup> Sur Marsyas juge d'Alcibiade, cf. *Banquet*, 215 e 6 – 216 a 1. Sur la possibilité d'ouvrir le silène sculpté, cf. 216 d 6 – 217 a 2

<sup>123</sup> Cf. *Banquet*, 221 e 4

renvoient à Alcibiade sa propre image<sup>124</sup>. Le silène sculpté peut donc être inclus « ἐν κακίας εἰκόσι »<sup>125</sup>, *parmi les images exprimant la bassesse*, si l'on reprend la classification produite par Socrate lui-même dans la *République*. Les statues divines au contraire figurent les modes de vie supérieurs, ou plutôt *le refus* de vivre une vie qui ne mériterait pas d'être vécue : ainsi Socrate ne veut pas renoncer à sa tâche qui consiste à soumettre les autres et lui-même à l'examen, car « une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue pour un homme [ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ] »<sup>126</sup>. Il s'agit d'une limite à ne pas franchir pour ne pas tomber parmi les images de la bassesse, comme un principe de sauvegarde intérieur permettant de demeurer « dans un lieu salubre [ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ] »<sup>127</sup>. On aura reconnu dans cette description « l'image de la bonne façon d'être [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἧθους] »<sup>128</sup>, qui est « comme un souffle portant la santé depuis des lieux propices »<sup>129</sup>. Les ἀγάλματα révèlent donc la manière d'être d'un homme de valeur, ou d'un homme dont l'âme est restée saine, lui permettant de vivre une vie digne d'être vécue ; à l'opposé le silène sculpté traduit une vie qui ne mérite pas de l'être. Voilà ce dont les ἀγάλματα sont à la fois les juges, et la récompense ; en s'opposant au silène sculpté qui les contient, ils font le partage entre deux types de vies opposés. La statuaire morale consiste dans ce cas à « se façonner soi-même [ἐαυτὸν πλάττειν] »<sup>130</sup>, *en choisissant*, parmi les genres de vie qu'expriment ces images, celui qui rendra notre vie digne d'être vécue. Les notions de genre de vie et de choix sont en effet étroitement liées chez Platon, l'essentiel étant de *bien choisir*.

<sup>124</sup> L'ὑβρις est bien davantage le fait d'Alcibiade que de Socrate : cf. *Alcibiade*, 105 a 4 – c 8. En outre son arrivée au banquet, « complètement ivre » (*Banquet*, 212 d 5), « portant une couronne touffue de lierres et de violettes » (212 e 1), en fait un parfait satyre. Sur le silène comme image d'Alcibiade, cf. aussi STEINER, D. T. (1996), p. 90 : « En raison de toute la laideur extérieure de l'image du Silène, la comparaison, par Alcibiade, de Socrate avec une statue trahit immédiatement l'intense attirance qu'éprouve le jeune homme. »

<sup>125</sup> *République*, III, 401 b 8 : « parmi les images de bassesse » (c'est moi qui traduis)

<sup>126</sup> *Apologie*, 38 a 5-6 (traduction L. Brisson modifiée). Cf. aussi *Criton*, 47 b 1 – 48 a 10 : pour Socrate suivre l'opinion du grand nombre en prenant la fuite serait commettre une injustice telle que sa vie ne serait plus « digne d'être vécue [βιωτόν] » (47 d 9, e 3,6). C'est pourquoi il s'y refuse. Alcibiade au contraire reste incapable de résister à l'influence de la masse (cf. *Banquet*, 216 b 5).

<sup>127</sup> *République*, III, 401 c 6

<sup>128</sup> *République*, III, 401 b 2

<sup>129</sup> *République*, III, 401 c 9 : « ὥσπερ αὔρα ... ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν »

<sup>130</sup> *République*, VI, 500 d 6. Celui qui se façonne lui-même est le philosophe, qui reste exempt d'injustice envers les autres hommes, parce qu'il se réfère constamment au modèle divin, reproduit dans sa propre conduite.

Ce thème est ainsi au cœur de la *République*<sup>131</sup>, et plus particulièrement du mythe d'Er<sup>132</sup> : les connaissances acquises en ce domaine<sup>133</sup> permettent à l'homme juste de remporter ces ἀθλα<sup>134</sup> que sont aussi les ἀγάλματα<sup>135</sup>. Dans le *Philèbe* également, « la vie commune »<sup>136</sup>, « digne d'être choisie »<sup>137</sup> est qualifiée de « vie victorieuse [νικηφόρος... βίος] »<sup>138</sup> : depuis les ἀθλα et νικητήρια attribués dans la *République* à l'homme juste, au νικηφόρος βίος du *Philèbe*, la différence est sans doute assez mince, d'autant que ce dernier dialogue se termine lui aussi par une attribution des prix<sup>139</sup>. Le classement des genres de vie s'inscrit donc dans le contexte agonistique de la Grèce ancienne, et c'est ce qui peut expliquer l'attribution d'ἀγάλματα à Socrate, au moment même où Alcibiade entreprend de faire l'éloge de son genre de vie : c'est par son genre de vie que le philosophe peut être considéré comme victorieux ; et les ἀγάλματα sont le prix qui lui revient pour ce νικηφόρος βίος. L'intérêt du terme ἀγαλμα provient ainsi du poids des traditions dont il est porteur : le thème de l'ἀγών, l'idée d'une vie réussie parce que victorieuse et mémorable, et enfin les prix qui

<sup>131</sup> Cf. *République*, I, 344 d 8 – e 2 ; 352 d 2-7 ; II, 361 c 3 – e 1

<sup>132</sup> Cf. *République*, X, 617 e 1-3 ; 618 d 6 – 619 a 1 ; 619 a 6-8 ; 619 b 2-6 ; 619 e 7 – a 1 ; 620 d 7-8. Outre ces occurrences qui concernent le choix du genre de vie en général, de nombreuses autres concernent des exemples de choix de vie particulier : je ne les ai pas indiquées ; il suffira de constater l'importance de ce thème, par sa récurrence dans ces pages.

<sup>133</sup> Cf. *République*, X, 618 b 6 – c 6 : « C'est bien là, apparemment, mon ami Glaucon, qu'est tout le risque pour l'homme [ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ], et c'est pour cela que chacun de nous doit appliquer tous ses soins [ἐπιμελητέον], en négligeant les autres connaissances [τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας], à rechercher et à apprendre cette connaissance-là [τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται], pour voir si elle le rendra à même de reconnaître et de découvrir la vie qui fera de lui un homme capable et avisé, qui sait distinguer entre une vie appropriée à son usage et une vie mauvaise [βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα], pour choisir [αἰρεῖσθαι] toujours, en toute occasion, la vie meilleure parmi les vies possibles. » (traduction P. Pachet modifiée) Or cette connaissance (μάθημα) fondamentale, qui a pour objet le choix du genre de vie, ne peut être que *l'éthique*. Il s'ensuit que celle-ci est *la première connaissance*, en ordre d'importance, qu'il nous faut acquérir.

<sup>134</sup> Cf. *République*, X, 613 c 3, 6, 614 a 1. Deux autres termes peuvent être associés aux ἀθλα : μισθός, employé à deux reprises par Socrate (612 b 1 et 9) et νικητήριος, qui compte également deux occurrences (612 d 6 et 613 b 8).

<sup>135</sup> Cf. GERNET, L. (1968), pp. 95-98

<sup>136</sup> *Philèbe*, 22 c 7

<sup>137</sup> *Philèbe*, 21 e 3

<sup>138</sup> *Philèbe*, 27 d 10

<sup>139</sup> Cf. *Philèbe*, 66 a 5 – c 10 ; 66 e 7 – 67 a 12

expriment et récompensent cette victoire, concourent également à en déterminer la signification. Pline rappelle ainsi cette fonction attribuée aux statues :

On avait coutume de reproduire seulement l'image des hommes qui méritaient l'immortalité par quelque action d'éclat ; ce furent d'abord les vainqueurs aux jeux sacrés, surtout à Olympie, où il était d'usage de dédier la statue de tous ceux qui avaient remporté une victoire ; quant à ceux qui avaient triomphé trois fois, on leur érigeait des statues faites d'après nature : on appelle iconiques les statues de ce genre [*statuas... ex membris ipsorum similitudine expressa, quas iconicas vocant*].<sup>140</sup>

Les statues attribuées à Socrate sont expressément qualifiées d'iconiques par Alcibiade, juste avant qu'il n'en parle<sup>141</sup>. Elles ne récompensent cependant pas une victoire aux jeux olympiques, mais plutôt cette « vie victorieuse »<sup>142</sup> que définit le *Philèbe*, et dont Socrate a pu donner l'exemple. L'*ἀγών* se déplace sur un autre plan, comme le montre le mythe d'Er, où il y a bien aussi des récompenses à obtenir<sup>143</sup>, mais pour de tout autres motifs qu'aux jeux olympiques. Le philosophe transpose cette donnée anthropologique qu'est l'*ἀγών* sur le plan où il est susceptible de l'emporter, c'est-à-dire dans le domaine éthique<sup>144</sup> : s'il n'excelle pas en matière d'exercice physique<sup>145</sup>, il se distingue en revanche par le choix de son genre de vie, lequel convient à une existence digne de ce nom<sup>146</sup>. Mais l'emporter dans l'*ἀγών*, n'est-ce pas, pour un Grec, être heureux ?

Car les beaux exploits sont immortels. Or combler le désir d'immortalité présent en tout homme procure le bonheur<sup>147</sup>, en particulier si on suit les étapes de l'ascension décrite par Diotime, de façon à parvenir au sommet de ce qui est accessible en ce domaine : car « c'est à

<sup>140</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXIV, 9, 16

<sup>141</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 5 et 6

<sup>142</sup> *Philèbe*, 27 d 10

<sup>143</sup> Cf. *République*, X, 612 b 1, 9 ; 612 d 6 ; 613 b 8, c 3, 6 ; 614 a 1

<sup>144</sup> Cf. *République*, X, 608 b 4-8 : « C'est que la compétition est importante [*μέγας γὰρ ὁ ἀγών*], dis-je, mon ami Glaucon, elle est importante [*μέγας*], plus qu'il ne le semble cette compétition dont l'enjeu est de savoir si l'on va devenir excellent ou mauvais [*τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι*]. Si bien que ni les honneurs, ni l'argent, ni aucune fonction de direction, ni non plus certainement l'art de la poésie, ne méritent qu'on se laisse emporter par eux pour négliger la justice et le reste de l'excellence. » (traduction P. Pachet modifiée)

<sup>145</sup> Le genre de vie fondé sur la culture physique ne figure qu'au quatrième rang du classement établi dans le *Phèdre* (cf. 248 d 6-7), loin derrière le genre de vie philosophique, qui se trouve en première place (248 d 3).

<sup>146</sup> Cf. *République*, X, 618 b 6 – c 6

<sup>147</sup> Cf. *Banquet*, 208 e 2-6 : procréer procure à la fois l'immortalité et le bonheur.

ce point de la vie [ἐνταῦθα τοῦ βίου] [...], plus qu'à n'importe quel autre [εἴπερ πού ἄλλοθι], que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue [βιωτὸν ἀνθρώπῳ], parce qu'il contemple la beauté en elle-même [θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν] »<sup>148</sup>. Le mot βιωτόν ne peut pas avoir, dans ce contexte, le sens minimal selon lequel la vie doit d'abord être une vie digne de ce nom pour mériter d'être vécue. Il s'agit au contraire d'un superlatif décrivant le plus haut point qu'on puisse atteindre au cours de l'existence humaine, et, même s'il n'est pas expressément qualifié d'εὐδαίμων, on peut penser que l'homme qui y parvient est supérieurement heureux : c'est en effet à un tel homme qu'il « appartient d'être aimé des dieux [ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι] »<sup>149</sup>, et « de devenir immortel [ἀθανάτῳ] »<sup>150</sup>. De ce point de vue, comme le remarque M. Nussbaum, « ce n'est pas sans raison qu'Alcibiade compare les vertus socratiques aux statues de dieux. Car [...] Socrate, dans son ascension en direction des formes, est devenu, lui-même, tout à fait comme une forme — dur, indivisible, immuable »<sup>151</sup>. Ainsi les ἀγάλματα manifestent avec éclat l'immortalité que s'est acquise le philosophe grâce à la contemplation des Idées : ils représentent, dans l'ordre sensible, la marque de l'intelligible, dont ils reprennent certaines caractéristiques essentielles. Mais ce n'est pas la seule forme d'immortalité qu'on puisse reconnaître au philosophe, comme le montre le récit des exploits de Socrate<sup>152</sup>. La philosophie ne dédaigne nullement, en effet, le type d'immortalité que procurent une « action d'éclat » et la renommée qui l'accompagnent ; mais c'est l'ensemble de la vie qui doit être comparée à un ἀγών<sup>153</sup>, le prix de la victoire ne pouvant être obtenu qu'à l'issue de cette vie : alors « ayant remporté les prix [τὰ ἄθλα] que

<sup>148</sup> *Banquet*, 211 d 1-3. Sur le dernier membre de phrase contenu dans cette citation, on lira la contribution que lui a consacrée A. Nehamas, sous le titre « “Only in the contemplation of beauty is human life worth living” Plato, Symposium 211 d », parue dans l'*European Journal of Philosophy*, en 2007 (15 : 1 ; pp. 1-18).

<sup>149</sup> *Banquet*, 212 a 6-7

<sup>150</sup> *Banquet*, 212 a 7

<sup>151</sup> NUSSBAUM, M. (1979), p. 164

<sup>152</sup> Ainsi Socrate possède une endurance exceptionnelle (*Banquet*, 219 e 6 – 220 b 9), et se montre exemplaire au combat (220 d 6 – 221 c 1).

<sup>153</sup> Cf. *République*, X, 608 b 4-8 (le texte est cité ci-dessus : cf. n. 144, p. 28). Ainsi l'ἀγών véritable a pour objet l'excellence. Par la suite (613 b 12 – c 7), la vie est comparée à une course que remportent au final les hommes justes, même si l'injustice semble donner au départ un avantage. En outre, le choix du genre de vie par les âmes des morts est qualifié de « spectacle bien digne d'être vu [τῆν θέαν ἀξίαν ἰδεῖν] » (619 e 7) et donne lieu à des prix (cf. ci-dessus) : or ce sont là deux caractéristiques essentielles de l'ἀγών. La *Parabole de la panégyrie* (dont Héraclide Pontique semble être l'auteur) attribuée à Pythagore la paternité de cette image : cf. JOLY, R. (1956), p. 21.

rapporte la justice », les hommes qui ont bien conduit leur vie seront « tels des vainqueurs faisant un tour de piste triomphal [ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι] »<sup>154</sup>. Dès lors le récit de la vie de Socrate s'accompagne naturellement des récompenses qui lui reviennent, et les ἀγάλματα qui lui sont attribués par Alcibiade sont multiples comme le sont les formes d'immortalité que le philosophe s'est acquises par sa vie : ils en portent témoignage, ils commémorent les différentes victoires qu'il a remportées. Mais ils sont aussi l'expression du bonheur qu'il s'est acquis par ce moyen. Ils ne sont donc rien de plus qu'une métaphore pour le désigner dans des termes traditionnels, et on peut soutenir, avec T. Irwin, que « la réponse de Platon à la question normative <Comment devons-nous vivre ?> repose sur ses idées concernant le lien entre les vertus et le bonheur »<sup>155</sup>. En définitive, même si Platon change quelque peu le contenu de la vie heureuse, en l'identifiant à la vie philosophique, il continue de lui associer divers attributs traditionnels, comme les statues, l'immortalité qu'elles manifestent, due aux exploits accomplis et à l'excellence qui permet de les accomplir.

Le motif associant l'ἄγαλμα, l'ἄρετή, et l'εὐδαιμονία est en effet présent dans d'autres histoires, comme celle du Trépied des Sept Sages (rapportée par Diogène Laërce<sup>156</sup> et Plutarque<sup>157</sup>), ou encore la visite de Solon à Crésus, dont Hérodote fait le récit<sup>158</sup>. Le Trépied rentre en effet dans la catégorie des ἀγάλματα, et est attribué comme « prix d'excellence »<sup>159</sup> dans le cadre « d'un concours de vertu »<sup>160</sup> organisé sous l'égide d'Apollon ; mais aucun des Sages ne s'estime digne de le posséder, si bien qu'il circule de l'un à l'autre en un « banquet »<sup>161</sup>. Or, dans le *Banquet* de Platon, sept personnages prennent successivement la parole<sup>162</sup>, et, si les ἀγάλματα sont attribués à Socrate par Alcibiade, rien n'indique qu'ils soient la propriété du philosophe : il est tout à fait possible qu'il ait seulement montré la direction dans laquelle ils peuvent être aperçus, Socrate, à l'instar des Sept Sages,

---

<sup>154</sup> *République*, X, 621 d 1-3

<sup>155</sup> IRWIN, T. (2010), p. 3

<sup>156</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 27-33

<sup>157</sup> Cf. PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Solon, IV, 1-8

<sup>158</sup> Cf. HÉRODOTE, *Histoires*, I, 30-33

<sup>159</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 29

<sup>160</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 30

<sup>161</sup> GERNET, L. (1968), p. 101

<sup>162</sup> Il s'agit de : Phèdre, Pausanias, Eryximaque, Aristophane, Agathon, Socrate et Alcibiade.

ne se considérant pas lui-même comme sage<sup>163</sup>. La comparaison entre le banquet mis en scène par Platon et celui des Sept Sages révèle donc qu'il n'est pas évident que Socrate ait lui-même atteint le degré d'excellence que figure les ἀγάλματα : il peut s'agir d'un don<sup>164</sup> qu'il appartient à chacun de faire fructifier, sans qu'on puisse jamais le posséder. Comme l'indique Alcibiade à la fin de son éloge de Socrate, il faut seulement se rendre compte « que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux [ἐπὶ πάν ὅσον προσήκει σκοπεῖν] si l'on veut devenir un homme à la valeur éclatante [τῷ μέλλοντι καλῷ κάγαθῷ ἔσεσθαι]. »<sup>165</sup> Ils désignent un chemin à parcourir, et si Socrate a valeur d'exemple, c'est seulement parce qu'il l'indique, non parce qu'il l'a parcouru dans son entier. La statuaire est une pratique, non l'objet d'une possession définitive. C'est pourquoi le dieu ne déclare pas que Socrate est sage, mais seulement qu'« il n'y a personne de plus sage [μηδένα σοφώτερον εἶναι] »<sup>166</sup>. De ce fait le philosophe remporte l'ἀγών, mais ne détient pas nécessairement le bonheur pour autant<sup>167</sup>.

Un autre enseignement peut être tiré de l'histoire de la visite de Solon à Crésus, qui repose sur le même motif associant l'ἄγαλμα, l'ἄρετή, et l'εὐδαιμονία. Il s'agit de savoir quel est l'homme « le plus heureux du monde [ὀλβιώτατον] »<sup>168</sup>. La réponse de Solon consiste de nouveau à décerner un prix, qui est d'abord attribué à Tello, parce qu'« il eut une

<sup>163</sup> Cf. *Apologie*, 21 b 4-5 : « J'ai bien conscience, moi, de n'être sage ni peu ni prou [ἐγὼ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύννοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὄν] » (traduction modifiée).

<sup>164</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 101 : dans cette histoire, il y a donations successives, l'objet passe de main en main : pour les usagers et la morale du don, le texte de Plutarque est particulièrement riche : les termes de “cession” (de cession qui implique un certain respect), de “générosité noble”, de “circulation” sont à retenir. »

<sup>165</sup> *Banquet*, 222 a 4-6, traduction modifiée pour « καλὸς κάγαθός ». Sur la figure traditionnelle du καλὸς κάγαθός, et sa reprise par Platon, cf. JAROSZYNSKI, P. (1994), p. 80 : « Les historiens de la culture soulignent que la καλοκαγαθία est l'un des traits les plus caractéristiques de la civilisation grecque, datant de l'époque d'Homère. Là, pour la première fois, nous trouvons la réunion du beau et du bien. [...] Mais nous n'en trouvons pas de théorie complètement développée jusqu'à Platon et Aristote. » Cet idéal présente sans doute aux yeux du philosophe l'intérêt de corrélérer l'apparence sensible aux qualités intelligibles de la personne morale, de telle sorte qu'il devient possible de juger de celles-ci sur la base de celle-là. Sur cette propriété du Beau, et sur son caractère éclatant (λαμπρός), cf. *Phèdre*, 250 b 2 – c 1

<sup>166</sup> *Apologie*, 21 a 7

<sup>167</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 101 : « Le trépied ou le vase sont considérés comme un prix décerné en suite d'un concours — concours de “sagesse”, voire de “bonheur” (par transposition de l'idée fondamentale de rivalité). »

<sup>168</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 30, 3

fin de vie très brillante [τελευτή τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο], [...] et eut une belle mort [ἀπέθανε κάλλιστα] »<sup>169</sup> au combat : c'est donc *la belle mort*<sup>170</sup> qui permet d'atteindre le bonheur. Un second prix<sup>171</sup> est ensuite attribué à Cléobis et Biton, et l'idée de belle mort reçoit alors une formulation encore plus nette, puisque, d'après Solon, cette histoire montre que « pour l'homme, il vaut mieux être mort que vivant [ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν] »<sup>172</sup>. Dans les deux cas, le bonheur dont il s'agit est donc paradoxal, puisqu'il prive les hommes qui le possèdent de la vie<sup>173</sup>. Car il existe *une condition* pour qu'un homme puisse être dit heureux : c'est que tout d'abord sa vie doit *digne d'être vécue*, même si cette condition peut aller jusqu'à lui ôter la vie ; comme c'est dans la mort que la valeur se révèle, ce qui fait le prix d'une vie est ce qui la termine. Dans la seconde histoire racontée par Solon, l'ἄγαλμα joue en outre un rôle tout à fait essentiel : c'est « en face de la statue divine [ἀντίον τοῦ ἀγάλματος] »<sup>174</sup> qu'est adressée la prière de la mère de Cléobis et Biton à la déesse, de leur « accorder ce que l'homme peut obtenir de meilleur [δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι] »<sup>175</sup>. Or c'est la mort qu'ils obtiennent ainsi, mais aussi « des statues [εἰκόνας] » que « les Argiens firent faire d'eux »<sup>176</sup> et « qu'ils consacrèrent à Delphes comme celles d'hommes excellents [ὡς ἀνδρῶν ἀρίστων γενομένων] »<sup>177</sup>. La

<sup>169</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 30, 21-24, traduction P.-E. Legrand modifiée. Comme le *Phèdre* (250 b 2 – c 1), ce texte associe étroitement les adjectifs « beau [καλός] » et « éclatant [λαμπρός] » : la beauté est ce qui brille et se manifeste au regard, rendant ainsi « éclatante » la valeur (ἀρετή) de qui la possède. Mais Hérodote, comme l'oraison funèbre athénienne, et à la différence de Platon, « met l'ἀρετή dans la mort » (LORAU, N. [1993], p. 121).

<sup>170</sup> Sur cette notion, cf. *Ménéxène*, 246 d 2 et LORAU, N. (1993), pp. 120-127. Sur Hérodote, cf. p. 125 : l'historien est en parfait accord avec la morale civique qui s'exprime dans l'oraison funèbre, et qui exalte la belle mort.

<sup>171</sup> Cf. HÉRODOTE, *Histoires*, I, 32, 1 : « εὐδαιμονίης δευτερεῖα [le second prix de bonheur] ». Cf. aussi *Histoires*, I, 31, 3 et 4.

<sup>172</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 16-17

<sup>173</sup> C'est ce qu'on peut appeler « l'enjeu paradoxal du discours athénien aux morts : la cité ne célèbre le citoyen que parce qu'il est mort ; alors seulement il a conquis la valeur et mérite qu'on lui applique à titre posthume la formule ἀνὴρ ἀγαθὸς γένόμενος, répétée à satiété dans les ἐπιτάφιοι. » (LORAU, N. [1993], p. 121)

<sup>174</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 21

<sup>175</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 23

<sup>176</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 26

<sup>177</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 27

statue remplit ainsi deux fonctions successives, marquées par la différence de vocabulaire<sup>178</sup> : comme statue divine, elle est juge du bonheur qui convient à l'homme (sa propre mort) ; comme statue humaine, elle en est l'expression. Par rapport à l'histoire du trépied, Solon précise un point essentiel : le prix d'excellence ne peut être accordé qu'au terme d'une vie, mais non au cours de celle-ci<sup>179</sup>. Par suite les ἀγάλματα ne peuvent être attribués à Socrate que s'il est déjà mort, ce qui est en fait le cas au moment où Platon écrit le *Banquet* : ce dernier considère-t-il donc, comme Solon, que « pour l'homme, il vaut mieux être mort que vivant »<sup>180</sup>, de telle façon que le prix d'excellence ne pouvait être décerné à Socrate qu'après sa mort, comme les statues dédiées à Cléobis et Biton ? Les ἀγάλματα paraissent ainsi susceptibles de deux interprétations : si l'on considère la date dramatique du dialogue, ils figurent l'effort nécessairement inachevé du philosophe « pour devenir un homme à la valeur éclatante »<sup>181</sup> ; si l'on envisage le moment où il a été écrit, ils peuvent être la récompense d'une vie exemplaire, comme « l'effigie en bronze, qui fut l'œuvre de Lysippe »<sup>182</sup>, et que lui dédièrent les Athéniens après sa mort.

Cependant, aux yeux de Platon, l'effort pour rendre notre vie digne d'être vécue ne doit pas conduire à lui préférer la mort, sauf dans certains cas précis. Il est vrai que si certaines conditions ne sont pas remplies, alors la vie risque bien de n'être qu'une longue maladie : dans un tel cas, « il vaut mieux être mort que vivant »<sup>183</sup>. En effet, si on fait « durer sa propre mort », en passant « sa vie entière à se soigner [ἀτρευνόμενος διὰ βίου] »<sup>184</sup>, il n'y a « pas de profit à vivre ainsi en prêtant attention à son mal »<sup>185</sup>, car tout homme a une fonction à accomplir, « telle que s'il est contraint d'y renoncer, sa vie ne vaut plus la peine d'être vécue

<sup>178</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 6 : « À partir d'Hérodote et en attique », ἄγαλμα s'applique à la « statue offerte à un dieu, qui le représente généralement et est adorée », εἰκόνες désignant alors « les statues d'hommes. »

<sup>179</sup> Cf. HÉRODOTE, *Histoires*, I, 32, 37-38 et 46-47

<sup>180</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 16-17

<sup>181</sup> *Banquet*, 222 a 4-6

<sup>182</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 43 : « Σωκράτην δὲ χαλκῆ εἰκόνι ἐτίμησαν [...], Λυσίππου ταύτην ἐργασαμένου. »

<sup>183</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 16-17

<sup>184</sup> *République*, III, 406 b 4-7

<sup>185</sup> *République*, III, 406 d 6

[ἀβίωτον] »<sup>186</sup>. Dans d'autres circonstances encore, la vie peut être comparée à une maladie : dans le *Criton*, Socrate établit ainsi une analogie entre le corps, l'âme, la maladie survenant dans l'un, et l'injustice commise par l'autre<sup>187</sup>. Il montre d'abord qu'en l'absence d'un régime sain pour le corps, la vie ne vaudra pas d'être vécue, car notre corps sera « en loques et en ruines. »<sup>188</sup> L'analogie conduit ensuite à poser la question suivante : « La vie vaut-elle d'être vécue pour nous [ἡμῖν βιωτόν] quand ce qui est ruiné, c'est ce que l'injustice abîme et ce à quoi l'injustice profite ? »<sup>189</sup> Cette question, qui est au cœur de l'interrogation éthique, se formule ainsi en des termes médicaux<sup>190</sup> : la maladie représente une vie dégradée, une vie qui n'en est pas une. Dès lors le choix, auquel Socrate fait face, est crucial : il s'agit de savoir si en s'enfuyant pour se soustraire à sa condamnation à mort, sa vie serait encore digne d'être vécue à ce prix. La réponse est évidente, car fuir aurait été commettre une injustice<sup>191</sup>, et ainsi ruiner son âme. C'est pour s'être soustrait à cette maladie que Socrate demande à Criton de sacrifier un coq à Esculape<sup>192</sup> : en choisissant la mort, il a en fait renoncé à une vie qui n'aurait plus été digne d'être vécue, parce que son âme aurait été corrompue par l'injustice commise, comme par une maladie. Mais la longueur même de la vie de Socrate<sup>193</sup> montre que la vie n'est pas qu'une longue maladie<sup>194</sup>, ou peut ne pas l'être, lorsque certaines conditions sont remplies, qui précisément la rendent digne d'être vécue. Ainsi, tout en s'inscrivant dans le fil d'une tradition qu'exprime Solon, la position de Platon offre la possibilité d'un véritable choix, grâce à la nuance introduite : *parfois* il vaut mieux mourir que vivre, mais non toujours. En raison de cette nuance, le choix n'est en effet pas dicté d'avance par l'idée qu'il « vaut

<sup>186</sup> *République*, III, 407 a 5, traduction P. Pachet modifiée

<sup>187</sup> Cf. *Criton*, 47 d 7 – 48 a 1

<sup>188</sup> *Criton*, 47 e 4-5

<sup>189</sup> *Criton*, 47 e 7-8

<sup>190</sup> Cf. aussi *République*, IV, 445 a 5 – b 4 ; *Criton*, 47 d 6 – 48 a 1 ; *Gorgias*, 505 a 2 – b 6 et 512 a 2 – b 2

<sup>191</sup> Cf. *Criton*, 51 c 6-8 ; 52 d 9 – e 1

<sup>192</sup> Cf. *Phédon*, 118 a 6-7. Sur cette interprétation des dernières paroles de Socrate, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984, Première heure : Foucault montre que « jamais Socrate ne dit, ne pense, n'a dit et n'a pensé que la vie est une maladie. [...] Cette maladie, pour la guérison de laquelle on doit un coq à Asklépios, c'est celle dont précisément Criton a été guéri lorsque, dans la discussion avec Socrate, on a pu s'affranchir et se libérer [de] l'opinion de tous et de n'importe qui » : or cette libération est celle qui s'accomplit dans le texte du *Criton* cité ci-dessus.

<sup>193</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 44 : Socrate vécut soixante à soixante-dix ans.

<sup>194</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984

mieux être mort que vivant »<sup>195</sup>, ou qu'on est destiné à sacrifier sa vie à sa propre renommée, comme Achille<sup>196</sup>, ou à celle de la cité, comme le citoyen d'Athènes<sup>197</sup> : dans ces trois derniers cas, le choix n'en est pas véritablement un. Mais Platon formule cette question éthique traditionnelle en la transformant en *un choix réel*, car il y a pour lui une différence importante entre le fait d'échapper à une vie qui « ne mérite pas d'être vécue [οὐ βιωτός] »<sup>198</sup>, et celui d'atteindre la vie qui, « pour l'être humain, [...] vaut d'être vécue [βιωτόν] »<sup>199</sup>, au sens plein du terme : entre une vie dégradée et la plénitude, il y a de nombreux états intermédiaires, de multiples possibilités de choix, dont l'issue, en termes d'excellence ou de bonheur, reste incertaine<sup>200</sup>. En comparant la vie de Socrate à celle de Cléobis et Biton, on constate que la question de savoir à quelles conditions notre vie peut être digne d'être vécue n'équivaut plus à celle du bonheur. Cette dernière ne semble pouvoir être résolue qu'après la mort ; l'autre doit l'être jour après jour, dans le risque et l'incertitude que comporte nécessairement tout choix<sup>201</sup>. Pour l'exprimer de façon tranchée, le bonheur est une notion qui convient aux morts ; le prédicat « être digne d'être vécue » convient à la vie. Solon confondait ces différents termes, que Platon dissocie ; ce dernier s'approprie ainsi une question ancienne, en lui donnant une formulation neuve.

C'est ce que montre le silène sculpté, qui représente lui aussi Socrate, et qu'on peut associer à l'ὑβρις<sup>202</sup>, à l'excès et par là à la maladie<sup>203</sup> : le philosophe n'en est pas hors

<sup>195</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, 31, 16-17

<sup>196</sup> Cf. HOMÈRE, *Iliade*, IX, 410-416 et VERNANT, J.-P. (2001), pp. 12-14

<sup>197</sup> Cf. LORAUX, N. (1993), p. 125 : « En ce moment capital de la κρίσις où l'Athénien renonce à la vie, c'est la cité qui décide à travers lui. En réalité, comme celui d'Héraclès, thème favori de l'époque classique, le choix de l'Athénien est, dans l'oraison funèbre, de part en part déterminé par des raisons extérieures au sujet : formé à acquiescer aux valeurs de la cité, à chérir le καλόν et à fuir l'αἰσχρόν, le citoyen peut-il hésiter lorsque l'alternative qui s'offre à lui oppose καλός à μὴ καλός ? »

<sup>198</sup> *Apologie*, 38 a 5

<sup>199</sup> *Banquet*, 211 d 2

<sup>200</sup> Cf. *République*, X, 617 e 3 : « De l'excellence, nul n'est maître [ἀρετὴ ἀδέσποτον] » ; et 618 b 3-4 : le genre de vie est l'objet du choix, mais « l'ordonnance de l'âme n'y est pas incluse [ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι] ». L'ordonnance et l'excellence de l'âme dépendent du genre de vie choisi, mais ne font pas elles-mêmes l'objet d'un choix, et « c'est bien là [...] qu'est tout le risque pour l'homme [ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπων] » (618 b 6-7).

<sup>201</sup> Cf. *République*, X, 618 b 7

<sup>202</sup> Cf. *Banquet*, 221 e 4

d'atteinte. Le bonheur ou la sagesse ne sauraient donc lui être acquis, et le silène sculpté signale la nécessité de d'abord se prémunir contre l'ὑβρις et la maladie. Dans l'échelle platonicienne des valeurs, il représente, encore une fois, le terme inférieur, les ἀγάλματα le degré supérieur (qu'on peut comparer à une mesure : c'est la mesure d'une vie réussie<sup>204</sup>) ; la vie même de Socrate, mais aussi celle d'Alcibiade, étant une tension entre les deux. En définissant ainsi l'éthique, on lui ouvre *tout le domaine des existences possibles*, qu'elles soient dégradées ou au contraire heureuses, alors qu'en la considérant comme eudémoniste, on ne s'intéresse qu'à la limite supérieure de ce domaine<sup>205</sup> (une limite asymptotique dont il n'est pas sûr qu'elle puisse être atteinte dès cette vie). La notion de statuaire morale permet donc de restituer à l'éthique platonicienne toute son étendue, qui est coextensive à la vie humaine, et fait de celle-ci son domaine d'investigation et de réflexion propres. Loin de mépriser l'existence humaine<sup>206</sup>, elle en affirme au contraire la dignité (mais aussi l'indignité éventuelle), comme objet d'étude et d'action. Alors que dans l'histoire de Cléobis et Biton, l'ἄγαλμα divin *condamne* la vie humaine, dans la philosophie de Platon il représente un but qui définit *positivement* la vie humaine comme effort visant à l'atteindre, et ouvre en deçà le

---

<sup>203</sup> Cf. *Philèbe*, 45 d 4 : c'est « dans la démesure [ἐν ὑβρεί] », considérée comme une « maladie [νόσος] » (45 c 4), que naissent les plus grands plaisirs. Cf. aussi *Timée*, 86 b 1 – 87 c 6 : l'excès produit la maladie de l'âme, quand l'équilibre et la proportion ramènent la santé.

<sup>204</sup> Sur la notion de mesure, on consultera l'ouvrage de J. Laurent *La Mesure de l'humain selon Platon*, publié en 2002. Elle fait l'objet d'une τέχνη : « L'homme sage, qui se rapporte droitement au monde, est celui qui possède le savoir de la μετρητικὴ τέχνη, l'art de la mesure ». (p. 7 ; l'auteur renvoie en note aux textes cités à l'appui de cette affirmation : cf. n. 1) Elle a en outre pour caractéristique d'être divine : « Affirmer que "le Dieu est mesure de toutes choses" (*Lois*, IV, 716 c) n'est pas rhétoriquement prendre le contre-pied de Protagoras, c'est penser que la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain » (p. 72). Or les ἀγάλματα sont « divins [θεῖα] » (*Banquet*, 216 e 8) : ils soumettent ainsi l'homme à une mesure non pas humaine mais divine. La « métrétique » platonicienne fera l'objet d'un examen dans la section 4 du Chapitre IV (p. 348 sq.).

<sup>205</sup> Dans son livre *Platonic Ethics, Old and New*, J. Annas part de l'idée que « les écrivains de l'Antiquité appartiennent à la même tradition éthique que Platon. Ils sont eudémonistes — ils soutiennent que chacun d'entre nous a un but final, qui est l'εὐδαιμονία, ou le bonheur, et pour lequel nous recherchons une spécification substantielle ». C'est donc à partir de son point le plus élevé que l'existence humaine est appréhendée, l'éthique consistant ensuite à en déterminer le contenu. En outre un cadre uniforme est ainsi accordé à toute la réflexion éthique de l'Antiquité.

<sup>206</sup> Pour Gadamer en revanche, Platon n'a pu envisager l'éthique que « sur un mode privatif, à partir et en fonction de cette sphère suprahumaine que représente la pure θεωρία », parce que la vie humaine n'avait pas « *en elle-même* la possibilité de son accomplissement », mais seulement dans un au-delà en partie inaccessible à l'homme (*L'Éthique dialectique de Platon*, Introduction).

champ des possibles entre lesquels nous pouvons choisir. L'éthique est le mouvement nécessairement inachevé<sup>207</sup> consistant à ouvrir le silène sculpté pour tenter d'atteindre les ἀγάλματα qui y sont contenus, sans qu'on puisse jamais les posséder entièrement (sauf une fois mort). Car on n'est jamais assuré d'échapper à « la maladie de l'âme »<sup>208</sup>, jusqu'à sa mort, comme en témoigne, encore une fois, le sacrifice à Esculape : Socrate remercie ainsi le dieu d'avoir pu se soustraire à cette maladie, la plus grave de toutes. L'échelle platonicienne des valeurs, c'est-à-dire des différents genres de vie, comprend pour cette raison un degré intermédiaire entre les deux extrêmes indiqués — ἀβίωτον et βιωτόν — un degré qu'il faut atteindre « si nous voulons que notre vie soit en quelque façon une vie [εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὀπωσοῦν ποτε βίος] »<sup>209</sup> : en ce point, notre vie ne possède encore aucune qualification, ni positive ni négative ; elle est seulement une vie, mais déjà aussi une vie digne de ce nom. Ce point est crucial, car nul ne peut être assuré de posséder l'excellence : nos efforts doivent d'abord viser à faire de notre vie une vie qu'il vaille la peine de vivre. Socrate lui-même n'est pas simplement représenté sous forme d'ἀγάλματα, lesquels conviennent davantage aux dieux, comme chez Hérodote : son εἰκὼν (terme employé par Hérodote pour les statues représentant des hommes) inclut aussi le silène sculpté, c'est-à-dire la possibilité d'une vie qui ne soit pas digne d'être vécue. La statuaire morale consiste à se rendre semblable aux uns, en s'éloignant de l'autre, et permet ainsi d'apporter une réponse à la question de savoir à quelles conditions la vie peut être digne d'être vécue.

Cependant un dialogue comme la *République* semble confondre la question du choix du genre de vie et celle du bonheur. Cette double question est posée dès le Livre I par Socrate, et reprise au Livre II par Glaucon, qui demande qu'on considère l'homme juste sans aucun

<sup>207</sup> Cf. GADAMER, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, Introduction : « La philosophie platonicienne n'est pas seulement dialectique parce que pour elle concevoir signifie se tenir en chemin vers le concept, mais surtout parce que, avec ce mode particulier de concevoir, elle pose l'homme lui-même comme cheminement et entre-deux. » C'est en quoi l'éthique platonicienne peut être qualifiée de « dialectique ».

<sup>208</sup> Sur cette notion on consultera le livre de J. Pigeaud, publié en 1989, et qui s'intitule précisément *La Maladie de l'âme*, notamment p. 17 : « C'est avec Démocrite et Platon que l'utilisation de l'analogie des maladies de l'âme et du corps devient systématique. [...] Les textes importants sont platoniciens et stoïciens. Chez Platon il s'agit du *Gorgias* (477 e sq.), qui fait du châtement une thérapeutique des âmes malades d'injustice et d'intempérance ; du *Sophiste* (228 d-e), qui donne deux maladies de l'âme, la méchanceté et l'ignorance. »

<sup>209</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

autre avantage que la justice elle-même, traité comme injuste par ses concitoyens<sup>210</sup>, et l'homme injuste pourvu au contraire de tous les atouts que peut procurer une apparence de justice, afin « qu'on les juge pour savoir lequel d'entre eux est le plus heureux [κρίνωνται ὁπότερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος] »<sup>211</sup>. Il sont alors « comme des statues [ὥσπερ ἀνδριάντα] »<sup>212</sup> qui ont été parfaitement nettoyées de tout élément étranger<sup>213</sup>, de telle façon qu'« il n'y a plus aucune difficulté à explorer, dans le détail, la vie qui attend chacun d'eux [ἐκότερον βίος ἐπιμένει] »<sup>214</sup>. Le motif précédent, reliant la statue, l'excellence (sous la forme de la justice), et le bonheur, réapparaît donc, mais semble valider de nouveau la thèse eudémoniste. Il faut donc s'entendre sur la nature du problème éthique soulevé par Platon. Or, de l'avis même des commentateurs, la question posée par Platon est : « Comment dois-je vivre ? »<sup>215</sup> ou « Comment devons-nous vivre ? »<sup>216</sup>. Dans tous les cas, elle consiste donc à s'interroger sur la manière dont on vit sa vie, c'est-à-dire sur le genre de vie, le βίος : le terme est en effet récurrent dans les Dialogues, notamment ceux que la tradition considère comme « éthiques »<sup>217</sup>, et aussi dans les dialogues qualifiés de « politiques »<sup>218</sup>. Or deux types de prédicats sont susceptibles d'être attribués à cette notion, dont les uns appartiennent à la même

---

<sup>210</sup> Ce portrait de l'homme juste ressemble à celui de Socrate tel qu'il est dressé dans l'*Apologie*. En outre, considéré comme injuste, il prend dans le *Banquet* l'apparence hubristique d'un silène aux yeux d'Alcibiade. Le silène sculpté est dès lors comparable à la statue de l'homme juste exécutée par Glaucon dans la *République* (II, 361 d 5-7) : ce sont deux statues pour un seul homme.

<sup>211</sup> *République*, II, 361 d 3-4

<sup>212</sup> *République*, II, 361 d 6

<sup>213</sup> Socrate dit : « ἐκκαθαίρες [tu nettoies] » (*République*, II, 361 d 6).

<sup>214</sup> *République*, II, 361 d 8 – e 1

<sup>215</sup> CANTO-SPERBER, M. (2002), p. 132. Cf. aussi p. 204, et la note 2 de cette page.

<sup>216</sup> IRWIN, T. (2010), p. 3

<sup>217</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 50 et 60-61. Le genre « éthique » comporte onze dialogues, dont huit considérés comme authentiques. Ces derniers comportent cent vingt-six occurrences du mot « βίος », sans compter les termes apparentés. J'examinerai les caractéristiques du genre éthique dans la section 3 de cette introduction (p. 61 sq.).

<sup>218</sup> Le genre « politique » ne comporte que quatre dialogues, dont seulement deux considérés comme authentiques : la *République* et les *Lois*. La *République* compte cent vingt-deux occurrences, les *Lois* cent trente-quatre. En dehors des genres éthique et politique, les autres occurrences se trouvent pour l'essentiel dans le *Gorgias* (vingt-quatre), qui comporte une importante partie éthique, et sont en nombre réduit dans les autres dialogues (trente-cinq, en ne comptant que les dialogues considérés comme authentiques). On en déduit que la notion est essentiellement éthique et politique.

famille, comme βιωτός<sup>219</sup> ou βιωτέος<sup>220</sup>, tandis que les autres ne lui sont aucunement liés par l'étymologie. Le premier groupe de prédicats résulte de l'analyse de la notion de genre de vie, et lui est donc analytiquement lié, tandis que les autres doivent faire l'objet d'une justification complémentaire. Il faut d'abord que « notre vie soit en quelque façon une vie »<sup>221</sup>, il faut ensuite qu'elle soit βιωτός, « digne d'être vécue », ce qui implique qu'il faut vivre d'une certaine manière, βιωτέος, choisir une vie « digne d'être choisie [αίρετός] »<sup>222</sup>. Ces termes développent ce que doit être une vie, non seulement digne de ce nom, mais encore digne d'être vécue et choisie. Le lien entre βίος et l'ensemble de prédicats βιωτός/βιωτέος/αίρετός apparaît presque comme aussi nécessaire, « ἀναγκαῖον »<sup>223</sup>, qu'avec le mot βίος lui-même : ils expriment *ce que vivre veut dire*. Vivre c'est faire des choix, choisir de vivre d'une certaine manière, qui rende notre vie digne d'être vécue. Une vie « οὐ βιωτός »<sup>224</sup> (privée de l'un des qualificatifs précédents) ne serait plus une vie, mais une longue maladie, à laquelle la mort serait encore préférable. La question de savoir comment notre vie peut être digne d'être vécue présente donc un avantage par rapport à celle qui demande comment nous devons vivre pour être heureux : le lien entre la vie et le bonheur n'est pas aussi manifeste qu'entre la vie et le fait d'être digne d'être vécue. Une vie qui ne

<sup>219</sup> Cf. *Apologie*, 38 a 6 ; *Criton*, 47 d 9, e 3,6 ; *Banquet*, 211 d 2, 216 a 1 ; *République*, IV, 445 a 7 ; *Lois*, IX, 874 d 3 ; *Lettre VII*, 340 c 4

<sup>220</sup> Les occurrences de ce terme se trouvent essentiellement dans le *Gorgias*, qui pose la question : « Πῶς βιωτέον [comment faut-il vivre] » ? (492 d 5 ; c'est moi qui traduis) Le thème est ensuite traité sous forme d'une alternative entre « deux genres de vie [διττῶ τῷ βίῳ] » opposés, et représentés par Calliclès et Socrate (ou le rhéteur et le philosophe) : il s'agit de savoir « lequel des deux il faut choisir [ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν] » (500 d 3-4) Socrate termine en montrant que si un homme « porte en son âme, plus précieuse que son corps, une foule de maux sans remèdes [πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνίατα], <et> qu'il lui faut vivre ainsi [βιωτέον] [...], il ne vaut pas mieux, pour cet homme misérable, vivre <que mourir> [οὐκ ἄμεινον ἐστὶν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ] » (512 a 5 – b 1 ; c'est moi qui traduis). Ainsi la question éthique, « Πῶς βιωτέον », est développée dans ce dialogue au moyen de l'image de la médecine, qui y est très présente (cf. 452 a 2, 456 b 2, 459 a 3, 464 b 8, 475 d 10, 521 e 4). La question « Πῶς βιωτέον » fait en particulier l'objet du Chapitre VII, dans la Seconde partie (p. 488 sq.).

<sup>221</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

<sup>222</sup> Cet adjectif est appliqué à βίος dans le *Philèbe* : cf. par exemple 21 d 3, e 3, 22 d 7.

<sup>223</sup> *Philèbe*, 62 c 4

<sup>224</sup> Comme le montrent les occurrences du terme (cf. n. 117, p. 25), il s'agit davantage de savoir comment éviter une vie « qui ne mérite pas d'être vécue [οὐ βιωτός] », que d'atteindre le point où « la vie vaut d'être vécue [βιωτός] » (*Banquet*, 211 d 2).

mérite pas d'être vécue contient une contradiction, qui est moins logique qu'existentielle : « elle est dans une perpétuelle dissonance [διαφωνήσαι] »<sup>225</sup>, comme Socrate le déclare à Calliclès. Il faut donc premièrement résoudre cette contradiction, pour autant qu'elle peut l'être (et c'est peut-être une tâche sans fin), avant de pouvoir envisager le bonheur. En outre il n'est pas exclu que certains trouvent le bonheur dans la maladie même, soit qu'ils y prennent plaisir<sup>226</sup>, soit qu'ils s'y complaisent<sup>227</sup> : mais une telle vie peut-elle être jugée satisfaisante sur le plan éthique ? Sans récuser donc que la fin de la vie humaine soit le bonheur, et sans nier l'importance de cette notion dans la philosophie de Platon, il me semble légitime d'envisager l'éthique sous un autre angle, comme statuaire morale, comme le façonnement susceptible de rendre notre vie digne d'être vécue. Il est vrai qu'il reste difficile de ne pas considérer la *République* dans une perspective eudémoniste, comme le fait T. Irwin, qui consacre une grande partie de son dernier ouvrage sur l'éthique platonicienne à ce dialogue<sup>228</sup> : cette question ne pourra être résolue qu'ultérieurement, après examen notamment du rapport entre l'éthique et la politique<sup>229</sup>. Mais il y a au moins des raisons plausibles d'envisager des alternatives à ce type d'interprétation : il existe, de fait, d'autres lectures parmi les commentateurs.

Outre la perspective eudémoniste, il y a en effet un second point de vue sur l'éthique platonicienne, regroupant des auteurs comme Gadamer<sup>230</sup> ou M. Canto-Sperber<sup>231</sup> : à la

---

<sup>225</sup> *Gorgias*, 482 b 5

<sup>226</sup> Cf. *Gorgias*, 494 c 6-8 ; *Philèbe*, 45 a 7 – 46 a 13

<sup>227</sup> Cf. *République*, III, 405 c 8 – 407 b 3

<sup>228</sup> Cf. IRWIN, T. (2010), pp. 169-317

<sup>229</sup> Cf. le Chapitre IX, section 4 (p. 715 sq.)

<sup>230</sup> Dans l'introduction de *L'Éthique dialectique de Platon*, Gadamer indique ainsi que le *Philèbe* (objet de ce livre) « fait tout spécialement porter sa question sur le problème éthique, c'est-à-dire sur le bien dans la vie humaine. C'est en effet le bien de l'existence humaine empirique qui doit être fondé sur l'Idée universelle, ontologique du Bien ». Ainsi l'Idée du Bien précède en droit le bien humain. Plus loin, Gadamer précise en outre que cette conception a empêché Platon de fonder une véritable « science philosophique de l'éthique » (dont Aristote est le fondateur), « parce qu'il n'est jamais question pour lui de vouloir définir et fixer pour eux-mêmes l'existence humaine factuelle et le concept de bien correspondant à cette réalité humaine : ils ne sont définis que dans la mesure où ils renvoient à quelque chose d'autre qui seul mérite le nom d' "être" et de "Bien". »

<sup>231</sup> On consultera à ce sujet, dans son livre *Éthiques grecques*, le chapitre intitulé « le bien de Platon et le platonisme en morale » : cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), pp. 197-242. Sa thèse consiste à dissocier « bien humain et εὐδαιμονία » (p. 233).

différence des anglo-saxons, ils soutiennent qu'elle se fonde sur l'Idée du Bien. Comme l'indique M. Canto-Sperber, il existe deux textes principaux où cette notion est développée : ils se trouvent dans le *Philèbe* et dans la *République*<sup>232</sup>. Cependant le choix de s'appuyer sur ces deux textes présente deux inconvénients majeurs (même si toute interprétation résulte sans doute d'une décision initiale) :

- 1) D'abord ils ne sont qu'en nombre restreint, au regard du nombre de dialogues que la tradition considère comme « éthiques » (onze au total), et surtout au vu du nombre de ceux qui s'interrogent sur la vie digne d'être vécue : la plupart des dialogues éthiques considérés comme authentiques (huit), auxquels il faut ajouter certains dialogues qui réservent à l'éthique une place majeure, comme le *Gorgias*, ou encore les dialogues politiques comme la *République* ou les *Lois*, qui semblent bien faire précéder les questions proprement politiques, d'une réflexion éthique, portant sur la vie digne d'être vécue<sup>233</sup>.
- 2) Ensuite les deux textes cités traitent également de la question du genre de vie, et on peut se demander si ce n'est pas elle qui fournit le cadre dans lequel est envisagé l'Idée du Bien<sup>234</sup>.

<sup>232</sup> Cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), p. 213 *sq.* : il s'agit de *République*, VI, 505 a 1 – 509 d 4, et *Philèbe*, 20 d 1 – 21 a 2.

<sup>233</sup> Cette thèse sera démontrée au cours de la Seconde partie (qui porte sur l'éthique). Elle consiste à soutenir : 1) que la question éthique est celle du βίος βιωτός ; 2) que les dialogues considérés comme éthiques ont pour but d'y répondre ; 3) que les dialogues politiques incluent aussi cette réflexion éthique.

<sup>234</sup> A propos du *Philèbe*, cf. LEFEBVRE, D. (1999), p. 72 : « S'il y a contradiction, elle n'est pas entre la définition du bien et chacune des deux vies pures en lice : ce ne sont pas les vies pures qui ont besoin d'autre chose, mais c'est Protarque qui a besoin de connaître son plaisir ainsi que de penser en éprouvant aussi des plaisirs et des peines. L'absence de pensée et de plaisir n'apparaît invivable qu'à ceux qui vivent la vie mixte et surtout ne veulent pas en vivre une autre. » La question du bien apparaît ainsi comme subordonnée à celle du genre de vie. C'est d'ailleurs seulement dans le cadre de cette dernière que la définition du bien est envisagée : cf. 20 b 6 – d 2. — Au Livre VI de la *République*, Socrate affirme que « c'est l'idée de bien la connaissance la plus importante [ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα] » (505 a 2-3), mais ensuite il remarque « que pour la masse c'est le plaisir [ἡδονή] qui semble être le bien [τὸ ἀγαθόν], tandis que pour les plus subtils, c'est la réflexion [φρόνησις] » (505 a 6-8) : or il s'agit des deux genres de vie qu'oppose le *Philèbe*.

Dans les deux cas, la question du genre de vie digne d'être choisi apparaît comme beaucoup plus présente, à l'échelle des Dialogues, que l'Idée du Bien : sous ce rapport aussi il apparaît donc comme légitime d'essayer d'envisager l'éthique platonicienne sous cet angle, sans nier le primat, moral et ontologique, de l'Idée du Bien. Mais ce dernier ne doit pas conduire à dévaluer la vie elle-même comme objet de l'éthique : pour Gadamer, Platon n'a pu envisager l'éthique que « sur un mode privatif, à partir et en fonction de cette sphère suprahumaine que représente la pure  $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$  »<sup>235</sup>, parce que la vie humaine n'avait pas « *en elle-même* la possibilité de son accomplissement »<sup>236</sup>, mais seulement dans un au-delà en partie inaccessible à l'homme. Alors que les dialogues considérés comme éthiques constituent le type le mieux représenté, il paraît peu vraisemblable que Platon n'ait considéré l'éthique que sous cet angle, sans lui attribuer de domaine propre. Mais la raison pour laquelle nous ne parvenons pas à appréhender ce dernier pourrait provenir des termes dans lesquels il le décrit, que nous tenons pour simplement métaphoriques. Dans notre effort pour le lire d'une manière purement conceptuelle, à travers l'Idée du Bien par exemple, sans nous apercevoir que Socrate a recours à des images pour la décrire, nous en laissons échapper la signification propre. Nous sommes en cela vraisemblablement tributaires de la lecture aristotélicienne, comme en témoigne notamment l'œuvre de Gadamer, qui interprète Platon dans cette perspective<sup>237</sup>. Pour autant il ne peut être question de renoncer au concept, et la difficulté est bien là. Mais ne peut-on appréhender la manière vivante dont il se déploie chez Platon, sans le réduire à des catégories qui ne circonscrivent toujours qu'imparfaitement le domaine de l'éthique, de l'extérieur, et sans pénétrer en son sein ? Si cette possibilité existe, elle vaut la peine d'être examinée : il n'est pas certain qu'elle remplisse parfaitement son but, mais il est certain que l'examen des différentes interprétations existantes laisse la place à une autre tentative.

---

<sup>235</sup> GADAMER, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, Introduction

<sup>236</sup> GADAMER, H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, Introduction

<sup>237</sup> Selon Gadamer, « Platon a anticipé seulement de façon symbolique ce que signifie proprement le “bien” », c'est-à-dire l'objet de l'éthique. En revanche, « Aristote a trouvé des réponses d'ordre conceptuel. [...] L'Idée du bien [...], dans les Dialogues platoniciens, n'est exprimée que de façon métaphorique : dans le jeu du *Parménide*, dans l'allégorie du *Philèbe* ou dans le mythe du *Timée*. Dans la pensée d'Aristote, l'intention platonicienne est transposée dans le langage prudemment tâtonnant des concepts philosophiques. » (GADAMER, H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, V)

C'est pourquoi je soutiendrai que Socrate fait le pari de la nécessité de la philosophie, non pour être heureux, car on peut sans doute l'être à moindres frais<sup>238</sup>, ni non plus pour atteindre le bien, car posséder le bien c'est être heureux<sup>239</sup>, ni enfin pour mériter de l'être, car cette perspective est plutôt kantienne<sup>240</sup> : mais plutôt parce que, sans cette réflexion, la vie risque de n'être qu'une longue maladie. Dans les trois premiers cas, le but de l'éthique peut être énoncé en termes purement conceptuels, qu'il s'agisse du bien, du bonheur, ou d'une combinaison des deux : la notion de « statuaire morale » n'est alors qu'une façon métaphorique d'en rendre compte. Dans le quatrième cas en revanche, elle pourrait correspondre à son expression adéquate. S'agit-il, autrement dit, d'une simple figure de style<sup>241</sup> ? Répondre à cette question implique d'examiner le statut du langage figuré<sup>242</sup> chez

<sup>238</sup> L'Athénien des *Lois* ne parvient pas à réfuter l'opinion selon laquelle « ceux qui mènent la vie la plus plaisante [τοὺς τὸν ἥδιστον διαβούντας βίον] » (II, 662 d 5-6) sont plus heureux que « ceux qui mènent la vie la plus juste [τοὺς τὸν δικαιοτέρον] » (662 d 5), alors même que la *République* a déjà examiné cette question, mais n'avait pu la résoudre qu'au moyen d'un mythe. Il se contente de soutenir que « les choses justes et les choses injustes ne sont que des représentations en trompe-l'œil [ἐσκιαγραφημένα]. Les choses injustes paraissent, au contraire de ce qui est juste, plaisantes à celui qui les considère en étant lui-même injuste et méchant, tandis que les choses justes lui paraissent déplaisantes : en revanche, pour celui qui considère les choses contraires en étant lui-même juste, c'est tout le contraire. » (663 c 2-5) Autrement dit, le bonheur acquiert un sens différent selon le caractère juste ou injuste de la personne qui le considère, mais il n'est nullement exclu que l'homme injuste puisse être heureux. Cette dernière circonstance justifie le fait que le législateur ait recours à « son plus utile mensonge [ψεῦδος λυσιτελέστερον], celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré, se conduisent de façon entièrement juste. » (663 d 9 – e 2) La justice n'a nullement à être subordonnée au bonheur : il faut choisir la vie juste, quand bien même ce ne serait pas la plus heureuse, et pour ce faire, tous les moyens sont bons, même le mensonge. Le bonheur est au contraire subordonné à la justice, puisque ceux qui auront choisi la vie juste, trouveront leur bonheur dans les choses justes. Sur le thème du mensonge, cf. BERTRAND, J.-M. (1999), pp. 386-395 et BERTRAND, J.-M. (2003), pp. 79-96

<sup>239</sup> Cf. *Banquet*, 204 e 1 – 205 a 1. Ce texte me paraît rendre impossible la dissociation entre « bien humain et εὐδαιμονία » (CANTO-SPERBER, M. [2002], p. 233), qu'entend accomplir M. Canto-Sperber (cf. p. 212).

<sup>240</sup> Cf. KANT, E., *Critique de la raison pratique* : « La morale n'est [...] pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. »

<sup>241</sup> Avant de commencer son éloge de Socrate, Alcibiade annonce qu'il s'exprimera « δι'εἰκόνων » (*Banquet*, 215 a 5), c'est-à-dire « au moyen d' "images" qui sont des figures de style en même temps que des statues » (STEINER, D. T. [1996], p. 94).

<sup>242</sup> Pour la commodité de l'expression, j'utiliserai fréquemment le syntagme usuel en français de « langage figuré », mais en excluant l'opposition du propre et du figuré : il faut l'entendre, chez Platon, comme ce *langage image* qui, tout entier, « fonctionne [...] comme une image » (TEISSERENC, F. [2010], p. 9).

Platon. Je m’y emploierai dans une Première partie, mais aussi, et d’abord, dans les sections qui suivent, afin de déterminer le chemin à parcourir. Une fois cette tâche accomplie, il sera possible de formuler avec clarté la question éthique posée par Platon, et de spécifier sa réponse : ce sera l’objet de la Seconde partie. Cette *dichotomie fondamentale* reprend la distinction précédemment établie entre, d’une part, façonner en paroles des images exprimant la valeur, et, d’autre part, se façonner soi-même d’après ces images. Elle correspond à une *nécessité* inhérente à la philosophie conçue comme art de l’existence : « *The purpose of philosophy as the art of living is, of course, living. But the life it requires is a life in great part devoted to writing. The monument one leaves behind is in the end the permanent work, not the transient life.* »<sup>243</sup> L’œuvre de Platon est un monument de mots, et c’est elle qui subsiste : il nous est donc nécessaire de nous adresser à elle dans un premier temps, pour pouvoir ensuite définir et développer l’éthique qu’elle contient et exprime. Il nous faut aller des discours au genre de vie qu’ils induisent, car, dans la perspective de la « philosophie comme art de l’existence », il ne suffit pas d’en rester aux mots, mais il faut aussi les traduire en actes. C’est une démarche qu’accomplit Platon lui-même, lorsqu’il prend la décision de se mettre à l’épreuve des faits en se rendant à Syracuse<sup>244</sup> : le genre de vie prôné doit être encore mis en œuvre (ce qui est l’objet de l’éthique), pour que précisément le philosophe ne reste pas pur λόγος, que ses actes et sa vie ne soient pas en décalage avec ce qu’il dit<sup>245</sup>. C’est pourquoi Platon a dû se rendre auprès de Denys II : sa philosophie implique qu’il puisse donner un conseil, à la fois éthique et politique, au tyran ; elle engage une manière d’être qui entraîne un risque. Et c’est à un « médecin [ἰατρός] »<sup>246</sup> – dont l’objet est le genre de vie (βίος) – que va

<sup>243</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 8 : « Le but de la philosophie comme art de l’existence est, bien sûr, de vivre. Mais la vie qu’elle requiert est pour une grande part consacrée à l’écriture. Le monument qu’on laisse derrière soi est à la fin l’œuvre permanente, non la vie transitoire ». La philosophie, dans ce cas, se définit « comme un mode de vie, comme un art de l’existence, combinant, dans ses différentes versions, vie et discours, action et écriture. » (p. 185) Sur ce double aspect de la philosophie comme art de l’existence, cf. aussi, ci-dessus, n. 51, pp. 13-14.

<sup>244</sup> Cf. *Lettre VII*, 328 b 6 – 328 c 8

<sup>245</sup> Cf. *Lettre VII*, 328 c 5-8. Cf. aussi *Lachès*, 188 d 3-6 : le philosophe doit être « un musicien accompli, celui qui produit le plus bel accord [ἁρμονίαν καλλίστην], non pas sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans la manière dont il vit sa propre vie [τῷ ὄντι ζῆν αὐτὸς αὐτοῦ τὸν βίον], en faisant accorder ses paroles avec ses actes [σύμφωνον τοῖς λόγοις πρὸς τὰ ἔργα] selon le mode authentiquement dorien [ἀτεχνῶς δωριστί]. » (traduction L.-A. Dorion modifiée) Sur ce texte, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Première heure : Socrate est l’exemple même de cet accord.

<sup>246</sup> *Lettre VII*, 330 d 4

alors se comparer Platon : « Quand on donne des conseils à un homme malade [τὸν συνβουλεύοντα ἀνδρὶ κάμνοντι] et qui suit un mauvais régime [δίαιταν διαιωμένω μοχθηράν], il ne faut rien faire d'autre en premier lieu, pour le ramener à la santé [πρὸς ὑγίαιαν ἄλλο τι χρὴ πρῶτον], sinon changer son mode de vie [μὲν μεταβάλλειν τὸν βίον] »<sup>247</sup>. Les liens entre les termes composant cette comparaison sont plus forts que ne le laisse paraître la traduction en français, puisque le terme désignant le régime, δίαιτα, signifie aussi le « genre de vie », ce qui est également le sens du mot βίος. On a ainsi un aperçu de l'extension de ce que les Grecs entendaient par « régime », lequel est en fait coextensif à la vie elle-même, qu'il qualifie<sup>248</sup>. La phrase citée désigne en outre une obligation, indiquée par χρή, s'adressant au médecin de l'âme, dont l'art a pour objet le régime, δίαιτα, le mode de vie, βίος, et dont le but est la santé. Mais quelle est la médecine de l'âme ainsi prônée ? S'agit-il à nouveau d'une métaphore ? La proximité entre les termes utilisés pour indiquer son objet, δίαιτα et βίος, semble montrer le contraire. Cependant, avant d'examiner le genre de vie dont il s'agit à travers ces termes, on conçoit la nécessité de s'interroger sur « ces mots et ces phrases [ὀνόματα καὶ ῥήματα] »<sup>249</sup> du philosophe, c'est-à-dire sur la manière dont il choisit de s'exprimer. Cette tâche nous est rendue en particulier nécessaire par l'occultation progressive subie par l'éthique platonicienne : il me semble en effet qu'elle est due pour une large part au langage figuré qui l'exprime, comme le montre le présent exemple, autour de la médecine. Par suite, puisque Platon s'interroge en médecin sur le genre de vie qu'il convient d'adopter, puis répond en termes de statuaire, un examen approfondi du langage figuré utilisé s'avère nécessaire : c'est l'objet de ce qui suit, et de l'ensemble de la Première partie.

<sup>247</sup> *Lettre VII*, 330 c 10 – d 2, traduction L. Brisson modifiée. Le médecin est ainsi l'un des personnages sous les traits duquel Platon apparaît dans ses propres écrits ; d'autres viendront s'y joindre : en matière d'art de l'existence, le fait d'adopter certaines positions « crée un personnage de la manière dont les personnages littéraires sont créés par, et consistent dans, tout ce qu'ils disent et font à travers les œuvres dans lesquelles ils apparaissent. Les philosophes de l'art de l'existence, cependant, jouent habituellement un double rôle ou même un rôle plus complexe. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 3) En ce qui concerne Platon, la question éthique qu'il pose (à quelles conditions la vie vaut-elle la peine d'être vécue ?) l'amène à se présenter sous les traits du médecin. La réponse apportée, en revanche, le conduit à adopter la posture d'un sculpteur.

<sup>248</sup> Ainsi le but de l'auteur du traité *Du Régime* est le « traitement complet de l'homme [αὐτάρκης ἢ θεραπεία τοῦ ἀνθρώπου] » (*Du Régime I*, II, 2, 22-23, traduction R. Joly modifiée), afin qu'on soit « bien portant pendant sa vie [ὑγιανεῖ τὸν βίον] » (*Du Régime IV*, XCIII, 6, 19).

<sup>249</sup> *Banquet*, 221 e 3

---

## Section 2.

### Σχήμα et langage figuré

---

Or les Grecs ont un terme pour exprimer la notion de figure, qui est en outre très présent dans le *corpus* platonicien : il s'agit de σχῆμα<sup>250</sup>. La philosophie de Platon ne contient pas encore de théorie des figures de style, et l'expression τὰ σχήματα τῆς λέξεως qui servira à les désigner n'apparaît qu'avec Aristote<sup>251</sup>. Cependant la λέξις telle qu'il la conçoit (le style ou la forme du discours), inclut des σχήματα. La notion apparaît ainsi dans la définition de la μίμησις : « Se rendre semblable à quelqu'un d'autre [τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ], soit par la voix, soit par l'allure [ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα], c'est imiter [μιμεῖσθαι ἐστίν] celui à qui on se rend semblable [ἐκείνον ᾧ ἄν τις ὁμοιοῖ]. »<sup>252</sup> Le σχῆμα est l'un des vecteurs de l'assimilation que rend possible l'imitation<sup>253</sup>. Dès lors son rôle est particulièrement sensible dans la façon de s'exprimer de l'homme qui se plaît à tout imiter : « Sa diction tout entière [ἡ τούτου λέξις ἅπασα] se fera par imitation [διὰ μιμήσεως], à grand renfort de voix et de gestes [φωναῖς τε καὶ σχήμασιν] »<sup>254</sup>. Mais il existe aussi un « μέτριον σχῆμα »<sup>255</sup>, une « attitude mesurée »<sup>256</sup>, appartenant à « l'homme mesuré [μέτριος ἄνηρ] »<sup>257</sup>. Il faut entendre par là que « l'homme mesuré » est aussi « mesurant »<sup>258</sup> : il détient une mesure (μέτρον), à l'aune de laquelle il mesure sa propre conduite, et avant tout son attitude (σχῆμα), qui est donc, en ce sens, « mesurée ». Ce μέτρον lui permet en premier lieu d'écarter les attitudes qui ne conviennent pas, comme celle

---

<sup>250</sup> Sur cette signification de σχῆμα, cf. CASEVTIZ, M. (2004), p. 28 (cité plus haut : cf. n. 68, p. 18). Sur les occurrences de σχῆμα dans les Dialogues, cf. MUGLER, C. (1957), pp. 72-92

<sup>251</sup> Cf. par exemple ARISTOTE, *Poétique*, 19, 1456 b 9. Pour les autres occurrences, cf. ILDEFONSE, F. (2004), pp. 143-157

<sup>252</sup> *République*, III, 393 c 5-6. Une définition quasiment identique est donnée dans le *Sophiste* (267 a 6-7).

<sup>253</sup> Sur ce point, cf. PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 83-174, notamment pp. 85-98 et pp. 119-134

<sup>254</sup> *République*, III, 397 a 8 – b 1

<sup>255</sup> *Gorgias*, 511 e 5. Sur ce « μέτριον σχῆμα », cf. DESCLOS, M.-L. (2008), p. 22

<sup>256</sup> C'est moi qui traduis.

<sup>257</sup> *République*, III, 396 c 5

<sup>258</sup> LAURENT, J. (2002), p. 8

de l'homme qui se plaît à tout imiter : car « il lui déplait de se modeler à l'effigie – en relief – d'hommes plus mauvais que lui [δυσχεραίνων αὐτὸν ἐκμάττειν εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους] »<sup>259</sup>. Il n'est pas question d'entrer dès à présent dans une analyse détaillée du mot τύπος, qui sera menée en plusieurs étapes<sup>260</sup>. Néanmoins une signification demeure, dans tous ses usages : « Le τύπος est toujours un *relief* »<sup>261</sup>, à la différence du σχῆμα, qui peut désigner *la silhouette* – plane – d'un homme, l'aspect qu'il offre au regard<sup>262</sup>. Dans la phrase citée, l'idée est donc qu'il disconvient à l'homme mesuré de prendre l'aspect, en relief qui plus est (c'est-à-dire dans toutes ses dimensions, globalement), par le biais de la μίμησις, d'hommes plus mauvais que lui : puisque imiter c'est devenir semblable, c'est prendre non seulement l'attitude (σχῆμα), mais encore la voix, mais encore la couleur, et finalement le relief (τύπος) et toute l'apparence de l'homme imité, ainsi que les valeurs qu'elle véhicule. Le membre de phrase « εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους » comporte en effet l'articulation qui a été remarquée dans d'autres formules platoniciennes associant également images et valeur : les τύποι ont donc pour fonction eux aussi d'exprimer la valeur. Mais ils font aussi davantage : ils *mettent en relief, ou en valeur*, certains traits de comportement caractéristiques, un ἦθος particulier. C'est pourquoi le τύπος peut être un μέτρον, *une unité de mesure*<sup>263</sup> : il permet notamment de mesurer le σχῆμα<sup>264</sup>, l'attitude adoptée, et de mettre en valeur *une*

<sup>259</sup> *République*, III, 396 d 7 – e 1, traduction P. Pachet modifiée

<sup>260</sup> Les significations du mot sont répertoriées dans l'*Annexe 2*, pp. 781-782.

<sup>261</sup> ROUX, G. (1961), p. 6. Cet article sur « le sens de τύπος », paru en 1961 dans la *Revue des Études anciennes*, me paraît décisif, car il permet d'éviter un certain nombre de traductions approximatives.

<sup>262</sup> Ainsi, dans la tragédie d'Eschyle les *Sept contre Thèbes*, « la haute silhouette en relief [σχῆμα καὶ μέγας τύπος] » d'Hippomédon muni de son bouclier (ἀσπίς), se découpe devant la porte d'Athéna Ongka, comme si elle y apposait son empreinte (488-489, c'est moi qui traduis) : dans ce texte, le τύπος semble ajouter le relief au σχῆμα, de façon à renforcer l'impression qui en résulte. A la silhouette déjà imposante du guerrier, s'ajoute encore un relief qui vient frapper l'imagination.

<sup>263</sup> C'est ce que montre G. Roux : le τύπος « n'est jamais un "modèle", au sens de maquette, d'objet à reproduire, à imiter » (ROUX, G. [1961], p. 6), car « le terme technique serait alors παράδειγμα, non τύπος » (p. 13) : il s'agit « plutôt d'un *étalon* » (p. 13), ou d'un « relief-étalon » (p. 14), permettant de vérifier la conformité de l'objet fabriqué à certaines normes et mesures.

<sup>264</sup> Cette subordination du σχῆμα par rapport au τύπος apparaît notamment dans le *Timée*, à propos de la nature du réceptacle : « Elle se présente comme le porte-empreinte [ἐκμαγεῖον] de toutes choses. Modifiée et découpée en figures [διασχηματιζόμενον] par les choses qui entrent en elle, elle apparaît par suite tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. Les choses qui entrent en elle sont des imitations des réalités éternelles [τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα], lesquelles y impriment leur relief [τυπωθέντα]. » (*Timée*, 50 c 2-5,

*attitude exemplaire*. Ainsi, du τύπος au σχῆμα la continuité est à la fois *forte et souple*<sup>265</sup> : « se modeler [αὐτὸν ἐκμάπτειν] » d'après un τύπος, c'est lui soumettre sa conduite, comme à un exemple, sans pour autant le reproduire nécessairement à l'identique, car alors il n'y aurait plus rien à faire, ni d'action à proprement parler<sup>266</sup>. C'est inscrire le sceau de la mesure (ou de la démesure) dans sa façon d'être, en adoptant l'attitude qui convient, représentative de l'exemple choisi. Toutefois, face à un exemple comme la vie de Socrate, les attitudes peuvent être variées : pour s'en tenir aux personnages du *Banquet*, Apollodore, Aristodème et Alcibiade s'y réfèrent également, mais ne se conduisent pas du tout de la même manière<sup>267</sup>. Alors qu'Aristodème reproduit à l'identique jusqu'à la tenue vestimentaire de Socrate<sup>268</sup>, et qu'Apollodore le suit comme son ombre<sup>269</sup>, Alcibiade tente de se soustraire à son influence<sup>270</sup>. Aucun d'entre eux *n'est indifférent* à l'exemple que représente Socrate, mais ils se comportent *de façon différente* face à lui. C'est en ce sens qu'il faut entendre *l'éthique* chez Platon : comme *l'attitude* (σχῆμα) adoptée face à *la morale*, laquelle prend souvent la forme de l'exemple, et joue le rôle d'un *étalon* (τύπος)<sup>271</sup>. Le langage figuré, fondé sur le σχῆμα,

---

traduction L. Brisson modifiée pour le verbe τυποῦν) Le verbe διασχηματίζειν implique que des σχήματα apparaissent dans le réceptacle, sous l'action de τύποι, décrite par le verbe τυποῦν. De même, dans la *République*, les attitudes doivent être soumises à des τύποι : sur ce point, on me permettra de renvoyer à l'article de M. Sekimura sur « le statut du τύπος dans la *République* de Platon », paru en 1999 dans la *Revue de Philosophie Ancienne*, ainsi qu'à la section 3 du Chapitre IX (p. 680 sq.).

<sup>265</sup> Ce lien peut être identifié à la « commande d'or, la commande sacrée, la raison [τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν] que l'on qualifie de "loi collective de la cité" » : elle est en effet « souple [μαλακὴν] parce qu'elle est d'or. » (*Lois*, I, 645 a 1-3) Sur cette souplesse du fil d'or, cf. LAURENT, J. (2006), pp. 470-472

<sup>266</sup> Comme le remarque M. Sekimura à propos de l'éducation aux Livres II et III de la *République*, « d'abord ceux-ci <les enfants, objets de l'éducation,> étaient passivement modelés par le récit des fables. Mais, au cours de l'éducation, ils acquièrent une certaine activité et, eux-mêmes, se modèlent et se forment sur les types humains (τύποι) qu'ils trouvent comme modèles dans les fables. » (SEKIMURA, M. [1999], pp. 81-82) On passe ainsi d'une « réception passive » des discours poétiques, à une « interprétation active » (p. 82) qui s'approprie les τύποι pour en faire les critères du jugement et de la conduite, et ainsi se modeler soi-même sur eux.

<sup>267</sup> Cf. *Banquet*, 173 b 1-4 (Aristodème) ; 173 d 3-9 (Apollodore) ; 215 d 7 – c 3 (Alcibiade)

<sup>268</sup> Aristodème en effet « allait toujours pieds nus » (*Banquet*, 173 b 2).

<sup>269</sup> Il déclare ainsi à son interlocuteur Glaucon : « Cela ne fait pas encore trois ans que je fréquente Socrate et que je m'emploie chaque jour à savoir ce qu'il dit ou ce qu'il fait » (*Banquet*, 172 c 5-7).

<sup>270</sup> Cf. *Banquet*, 216 a 7

<sup>271</sup> J'entends donc par « éthique », en reprenant une définition foucauldienne, « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code » ; et je désigne par le mot « morale » un « ensemble de valeurs et de règles d'action proposées aux individus et aux

apparaît donc chez Platon comme *l'expression directe et immédiate de l'éthique* : il consiste à attribuer une (ou plusieurs) attitude(s) caractéristique(s) à chaque personnage des Dialogues, notamment face à Socrate et aux valeurs qu'il incarne, et qu'expriment les ἀγάλματα ἀρετῆς, ces statues révélant l'excellence. S'il en est ainsi, c'est que les statues ont elles aussi un σχῆμα qui les caractérise<sup>272</sup>, et qui suggère un *nombre limité* d'attitudes possibles face à chacune d'entre elles. Ainsi, dans le *Banquet*, un σχῆμα est directement attribué à la statue de Socrate ; or il commande l'attitude de ceux qui lui font face, et qui ne semblent pas avoir la possibilité de rester indifférents face à Socrate. C'est ce que déclare Alcibiade aux convives du banquet : « Je vais vous montrer à quel point il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé [ὡς ὅμοιος τέ ἐστιν οἷς ἐγὼ εἴκασα αὐτόν], et à quel point son pouvoir est étonnant [τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει] »<sup>273</sup>. Socrate possède une emprise sur ses auditeurs, il exerce un empire sur eux, qu'Alcibiade avait qualifié par avance d'hubristique : « ὑβριστῆς εἶ »<sup>274</sup>, par quoi il faut entendre : *ton attitude* est outrageante. « Ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ [telle est son attitude] »<sup>275</sup>, déclare en effet Alcibiade à son sujet, ce qui lui permet d'en déduire, sur la foi du σχῆμα (support de l'identification des statues), ce qu'il avait annoncé, que c'est là « un trait qui l'apparente au silène [σιληνωδῆς] »<sup>276</sup>. L'attitude hubristique de Socrate permet de le

---

groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers. » (FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 3)

<sup>272</sup> Toute statue correctement ouverte possède un σχῆμα, grâce auquel l'objet représenté est dévoilé, ce qui permet également de préciser le lien entre ἄγαλμα et ἀρετή au sein de l'expression « ἀγάλματα ἀρετῆς » : en l'occurrence, l'objet dévoilé est la valeur morale, l'ἀρετή. Cf. *Lois*, II, 668 d 7 – 669 a 3 : pour pouvoir apprécier la beauté d'une statue ou d'un tableau, il faut que nous puissions reconnaître « que ce qui est peint ou sculpté est un être humain, et que la technique de l'artiste a pourvu cet homme de toutes les parties [μέρη], couleurs [χρώματα] et attitudes [σχήματα] qui sont les siennes [τὰ ἑαυτοῦ]. » (traduction L. Brisson modifiée) Cf. également CATONI, M.-L. (2004), pp. 90-91 : « Lucien, aussi bien que Plutarque, Pausanias ou Arrien, utilisent le σχῆμα comme un élément important de la lecture des statues afin de leur donner une signification. [...] Dans la description des statues, des peintures, ou des reliefs, le σχῆμα a une forte valeur identificatrice, au point que Pausanias peut tout bonnement soutenir que le σχῆμα remplace le nom inscrit auprès d'un personnage [...] Le σχῆμα est un véhicule – qui fondamentalement n'est pas perçu comme ambigu – de valeurs, d'identité ou de fonctions reconnaissables et lisibles. » Cf. enfin DESCLOS, M.-L. (2008), p. 20 : « Le σχῆμα, une posture codifiée et fixée, communique des valeurs déterminées et reconnaissables ».

<sup>273</sup> *Banquet*, 216 c 7-8

<sup>274</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 7 : « Tu es outrageant. » (c'est moi qui traduis)

<sup>275</sup> *Banquet*, 216 d 4 (c'est moi qui traduis)

<sup>276</sup> *Banquet*, 216 d 5

comparer (ἀπεικάζειν<sup>277</sup>) aux silènes, dont c'est là une caractéristique : Alcibiade représente ainsi « les mots et les phrases [ὀνόματα καὶ ῥήματα] »<sup>278</sup> du philosophe (qui composent aussi un σχῆμα : la manière dont le discours se tient<sup>279</sup>) comme étant semblable à « la peau d'un satyre plein de démesure [σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δοράν] »<sup>280</sup>. Ce σχῆμα fait « de ses discours un objet de dérision [τῶν λόγων καταγελάσειεν] »<sup>281</sup>, mais quels sont ces outrages et cette démesure dont Alcibiade *blâme* Socrate<sup>282</sup> ? Il l'a déjà précisé auparavant, dans le récit de la nuit passée auprès du philosophe, alors que le jeune homme était prêt à satisfaire ce qu'il croyait être les désirs de son compagnon : « Il dédaigna la fleur de ma beauté, il s'en moqua et l'outragea [κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεύ] »<sup>283</sup>, avait-il en effet déclaré. L'association de ces trois verbes permet de mieux cerner l'attitude qui est reprochée à Socrate. Καταφρονεῖν d'abord, avec le préverbe κατά qui indique une orientation « vers le bas », suggère qu'Alcibiade a eu le sentiment d'être regardé de haut. Pour le même motif, alors que Socrate, « pieds nus, circulait sur la glace [...], les soldats le regardaient en dessous [ὑπέβλεπον αὐτόν], convaincus que son intention était de les humilier [ὡς καταφρονούντα σφῶν] »<sup>284</sup>. Il s'agit d'un jeu de regards qui se croisent : les uns allant de bas en haut, l'autre en sens inverse. Il est significatif d'une « communication non-verbale »<sup>285</sup> permettant de caractériser le σχῆμα du philosophe comme une certaine manière de porter son regard. Diogène Laërce citant divers auteurs comiques emploie des termes proches : il parle ainsi de « cette superbe [ὑπεροπτικόν] et de cette humeur altière [μεγαλόφρον] »<sup>286</sup> dont Aristophane se moquait en Socrate, avant de citer les mêmes vers

<sup>277</sup> Cf. *Banquet*, 221 d 1 et 4

<sup>278</sup> *Banquet*, 221 e 3

<sup>279</sup> Cf. CASEVITZ, M. (2004), p. 16 : « Σχῆμα, c'est la façon dont on se tient, le maintien, l'attitude ; dans le style c'est la forme que le style adopte, la manière d'être d'une phrase et au pluriel, ce sont les façons dont le texte se tient, se présente. »

<sup>280</sup> *Banquet*, 221 e 4

<sup>281</sup> *Banquet*, 221 e 7 – 222 a 1 (traduction L. Robin)

<sup>282</sup> Cf. *Banquet*, 222 a 8 : « Pour ce qui est des motifs de blâme que j'ai à son encontre [ἀ μέμφομαι], je les ai entremêlés [συμμίξας] au récit de ses outrages envers moi [εἶπον ἄ με ὕβριζεν] » (traduction L. Brisson modifiée).

<sup>283</sup> *Banquet*, 219 c 4-5 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>284</sup> *Banquet*, 220 b 6-9

<sup>285</sup> La formule est empruntée au titre du livre de M.-L. Catoni paru en 2005 : *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*.

<sup>286</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 28

qu'Alcibiade au sujet du regard du philosophe<sup>287</sup>. Auparavant l'auteur des *Vies* avait déjà cité Callias, qui s'adressait aux pièces de théâtre composées par Socrate<sup>288</sup> comme à une personne : « Pourquoi donc as-tu l'air si solennel et hautain [τί δὴ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα] ? »<sup>289</sup> Μέγα remplace κατά aux côtés de φρονεῖν, mais l'idée est proche : elle suggère la hauteur avec laquelle Socrate regarde autour de lui, ce qui revient au même que de regarder vers le bas. Callias et Aristophane utilisent également un autre terme pour caractériser le σχῆμα de Socrate : ils le qualifient de σεμνόν<sup>290</sup>, terme qui revient à plusieurs reprises, sous différentes formes, dans la *Vie de Socrate*. Ainsi, d'après Diogène Laërce, Socrate « se suffisant à lui-même, il y mettait de la fierté [αὐτάρκης τε ἦν καὶ σεμνός] »<sup>291</sup>, et « il était capable de regarder de haut même ceux qui se moquaient de lui [ἐσεμνύνετο ἐπὶ τῇ εὐτελείᾳ] »<sup>292</sup>. Dans ces deux cas, le « σεμνόν σχῆμα »<sup>293</sup> du philosophe paraît être pris en bonne part, puisqu'il évoque l'autarcie et le détachement du sage. On touche ainsi à la racine des reproches qui lui sont faits par Alcibiade : le mot peut désigner « un respect religieux mêlé de crainte »<sup>294</sup>, comme celui qu'inspirent les ἀγάλματα<sup>295</sup> ou les prêtres et devins chez Platon<sup>296</sup>, mais, chez ce même auteur, il est aussi « souvent employé ironiquement

<sup>287</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 28. Voici la citation :

« Car tu vas, hautain [βρενθύει], par les rues, tu lances des coups d'œil de côté [καὶ τὸ φθαλμῶ παραβάλλεις], nu-pieds, tu endures bien des maux, et au milieu de nous tu gardes l'air fier [ἡμῖν σεμνοπρωσωπεῖς]. » (ARISTOPHANE, *Nuées*, 362-363, traduction M. Nancy) Comme aux yeux des soldats dont parle Alcibiade, les pieds nus de Socrate sont pris comme un signe de hauteur. Le jeune homme avait par ailleurs remarqué le même regard chez le philosophe lors de la retraite de Dèlion, et il cite à ce propos le vers 362 d'Aristophane (*Banquet*, 221 b 3-4).

<sup>288</sup> D'après Diogène Laërce en effet, Socrate « avait la réputation de collaborer avec Euripide » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18)

<sup>289</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18 (= CALLIAS, *Captifs*, fragment 15 Kassel & Austin)

<sup>290</sup> Aristophane utilise le terme σεμνοπρωσωπεῖς : « Tu gardes l'air fier. » (ARISTOPHANE, *Nuées*, 363)

<sup>291</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 24

<sup>292</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 27

<sup>293</sup> EURIPIDE, *Sylée*, fr. 2 Jouan - Van Looy : « glorieux dans sa pose, son allure » (traduction CASEVITZ, M. [2004], p. 21)

<sup>294</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 958

<sup>295</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 94 : dans « la notion mythique de la valeur », qu'exprime le mot ἄγαλμα, sont inclus une « crainte révérentielle, [...] une tendance à l'appréhension et le recul devant la chose dangereuse ».

<sup>296</sup> Cf. *Politique*, 290 d 6-8 (le texte est cité ci-dessous, p. 53)

avec l'idée de "hautain, prétentieux" »<sup>297</sup>. Il est donc ambigu : le regard du philosophe, qui s'efforce de prendre de la hauteur<sup>298</sup>, peut aisément être pris pour hautain, surtout si l'intention n'en est pas comprise, en étant jugée par des non-philosophes. Entre la hauteur de vues, et la hauteur tout court, la distance est mince. Un fragment d'un drame satyrique d'Euripide attribue ainsi un « σεμνὸν σχῆμα »<sup>299</sup> à Héraclès, qui se fait passer pour un esclave : or cette attitude, noble aux yeux d'Hermès, est considérée comme une hauteur malvenue par Sylée, qui hésite à l'acquiescer<sup>300</sup>. Le σεμνὸν σχῆμα devient alors le signe d'une superbe déplacée : telle pourrait être la raison de l'image satyresque qu'Alcibiade donne de Socrate. La hauteur de vues du philosophe (sa noblesse), qui le conduit à négliger la beauté du jeune homme, peut en effet être interprétée comme démesure<sup>301</sup>, ce qui explique l'association, relevée plus haut, entre καταφρονεῖν et ὑβρίζειν. Quant au verbe καταγελάω, il est tout à fait topique dans ce contexte : d'une part il reprend la même idée de hauteur incluse dans le préverbe le préverbe κάτα, d'autre part il s'inscrit dans le registre comique qu'utilise Alcibiade, et dont Socrate sait également user. A la lumière de ces trois verbes, se dessine donc un « σεμνὸν σχῆμα » propre au philosophe, et susceptible d'être rattaché au genre de vie qui le caractérise<sup>302</sup>. Il est toutefois assez ambigu, puisqu'il peut être interprété de différentes manières, et rapproche en outre le philosophe du rhéteur. Opposant en effet ce dernier au pilote dont il met en avant le « μέτριον σχῆμα »<sup>303</sup>, Socrate présente la technique du pilote comme « d'allure et de tenue modestes [προσεσταλμένη ... καὶ κοσμία] »<sup>304</sup>, car elle « n'adopte pas une posture imposante [οὐ σεμνύεται ἐσχηματισμένη] comme si elle accomplissait quelque chose de magnifique [ὡς ὑπερήφανόν τι διαπραττομένη] »<sup>305</sup> : cette

<sup>297</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 958

<sup>298</sup> Cela paraît en effet nécessaire si on veut « saisir d'une seule vue [συνορῶντα], et ramener à une forme unique, les notions éparses de tous côtés » (*Phèdre*, 265 d 3-4).

<sup>299</sup> EURIPIDE, *Sylée*, fr. 2 Jouan - Van Looy. Sylée cherchant un esclave, Hermès « espère pouvoir lui vendre Héraclès pour la durée d'un an » (JOUAN, F. et VAN LOOY, H. [2002], p. 82), en disant de lui qu'« il est noble d'aspect [τὸ σεμνὸν σχῆμα] ».

<sup>300</sup> Cf. EURIPIDE, *Sylée*, fr. 3 et 4

<sup>301</sup> C'est ce que montre l'image du philosophe s'élevant dans les airs : cf. ARISTOPHANE, *Nuées*, 218 sq. et *Apologie*, 19 c 2-5.

<sup>302</sup> Sur ce genre de vie, cf. *Phédon*, 68 b 7 – c 3 ; *Gorgias*, 500 c 1-8 ; *République*, IX, 581 c 4 – e 4

<sup>303</sup> *Gorgias*, 511 e 5

<sup>304</sup> *Gorgias*, 511 d 3-4

<sup>305</sup> *Gorgias*, 511 d 4-5 (c'est moi qui traduis)

« posture imposante » est ainsi implicitement attribuée au rhéteur. Le « σεμνὸν σχῆμα » du philosophe peut donc être rapproché de l'attitude du rhéteur qui cherche à en imposer, mais aussi de « l'air que se donnent les prêtres et les devins [τὸ ... τῶν ἱερέων σχῆμα καὶ τὸ τῶν μάντεων] <qui> est tout plein d'élévation de la pensée [εὖ μάλα φρονήματος πληροῦται] et leur vaut une réputation de respectabilité [καὶ δόξαν σεμνήν λαμβάνει] en rapport avec la grandeur de leurs entreprises »<sup>306</sup>, d'autant que Socrate se compare souvent à un devin<sup>307</sup>. Par suite ce σχῆμα est également ambigu à cet égard, et contribue à entretenir le flou qui entoure le personnage du philosophe aux yeux de la multitude : il pourra aisément passer pour rhéteur ou sophiste<sup>308</sup>, ou encore pour hautain et superbe. Les poètes comiques, comme Callias ou Aristophane, se sont faits l'écho de cette confusion<sup>309</sup>, mais aussi Alcibiade dans son éloge où s'entremêlent les motifs de blâme<sup>310</sup>.

C'est pourquoi l'image qu'il donne de Socrate conduit à soulever le problème d'une « éventuelle dissociation entre σχῆμα et ἦθος »<sup>311</sup> : le σχῆμα n'est-il pas souvent interprété de façon subjective, voire illusoire<sup>312</sup> ? Est-il vraiment fiable, et peut-on fonder sur lui l'éthique ? Ce problème apparaît « pour la première fois, avec une réelle gravité, à Athènes, vers la fin du V<sup>e</sup> siècle et pendant tout le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. D'une façon assez pressante il se pose objectivement par rapport aux personnages publics, ou, en général, par rapport au comportement public au sein de la cité, mais tout particulièrement en ce qui concerne le philosophe/savant/rhéteur »<sup>313</sup>. A cette triade on peut ajouter le sophiste, le politique et le poète, de façon à retrouver les principaux personnages que mettent en scène les Dialogues.

<sup>306</sup> *Politique*, 290 d 6-8

<sup>307</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 e 4-6 ; *Phèdre*, 242 c 3-5 ; *Phédon*, 84 e 3 – 85 b 7

<sup>308</sup> Cf. *Apologie*, 19 d 8 – e 1

<sup>309</sup> Sur Aristophane, cf. *Apologie*, 18 d 1-2, 19 c 2

<sup>310</sup> Cf. *Banquet*, 222 a 7-8

<sup>311</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 89

<sup>312</sup> Cf. *République*, II, 365 c 3-5 : « Comme une façade dont la forme paraîtrait circulaire, il me faut dessiner tout autour de moi une image en trompe-l'œil de l'excellence [πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον]. » (traduction P. Pachet modifiée) A travers l'image d'un décor peint en trompe-l'œil, cette phrase évoque l'illusion théâtrale et le comédien qui joue un rôle. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 19, 1456 b 9, où l'expression τὰ σχήματα τῆς λέξεως désigne le jeu de l'acteur.

<sup>313</sup> CATONI, M.-L. (2004), pp. 89-90

Délimiter ce qui revient à chacun d'entre eux, comme Platon entreprend de le faire<sup>314</sup>, ne consiste-t-il pas alors à *mettre à l'épreuve* le σχῆμα qui les caractérise<sup>315</sup>, comme le fait Alcibiade pour Socrate, afin de vérifier si, *en toutes circonstances*, ce dernier a su garder l'attitude d'un philosophe<sup>316</sup> ? Cette mise à l'épreuve implique le dialogue. Ainsi, comme l'Étranger revenant « aux images [εἰς τὰς εἰκόνας] dont on ne peut se passer pour décrire l'autorité du roi [αἷς ἀναγκαῖον ἀπεικάζειν ἀεὶ τοὺς βασιλικοὺς ἄρχοντας] », qui sont « celle du capitaine de navire de bon aloi et celle du médecin », demande « que nous les observions dans un rôle [κατίδωμεν τι σχῆμα] que nous leur aurons façonné [ἐν τούτοις αὐτοῖς πλασάμενοι] »<sup>317</sup>, Platon dotant ses personnages des attitudes qui leur conviennent opère pour cela une véritable mise en scène<sup>318</sup>, où les caractères se confrontent et se révèlent par leur frottement réciproque. C'est ainsi qu'est créé le personnage de Calliclès, pour servir de pierre de touche à la valeur de Socrate : son attitude y est propre<sup>319</sup>. En outre le verbe πλάττειν, employé dans la citation du *Politique*, permet de rapprocher ce type de création de la statuaire, qui inscrit dans l'œuvre le σχῆμα susceptible de suggérer les possibilités de mouvement d'un corps<sup>320</sup>. Dans cette optique, la statuaire morale de Platon consiste à

<sup>314</sup> L'Étranger du *Sophiste* et du *Politique* entreprend ainsi, à propos « du sophiste, du politique et du philosophe » de « délimiter avec clarté ce qui revient à chacun d'entre eux [διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν] » (*Sophiste*, 217 a 3 et 217 b 3). Sur la traduction de διορίσασθαι par « délimiter », cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 145-163, et plus particulièrement p. 157 : « le nom est un ὄρος, une borne-frontière dressée par le langage, lequel peut de cette manière διορίζειν, séparer par une limite, tout ce qui doit l'être. » Par là il s'agit pour Platon « de solidifier des “faits discursifs” en genres tantôt antagoniques, tantôt complémentaires, ou, pour formuler les choses autrement, en disciplines constituées et parfois rivales. »

<sup>315</sup> Il existe de nombreuses occurrences de ce terme dans le *Sophiste* et le *Politique*, qui seront examinées pour certaines ci-dessous, dans la section 3 (p. 60 sq.), pour les autres dans la Première partie, aux Chapitres II et III. Cf. par exemple, *Politique*, 268 c 6, 275 c 1, 277 a 6 : ces trois occurrences concernent toutes le σχῆμα du politique.

<sup>316</sup> Par exemple dans le domaine sexuel : cf. *Banquet*, 217 d 7 sq., ou militaire : 220 c 1 sq.

<sup>317</sup> *Politique*, 297 e 7-12. La traduction de σχῆμα par « rôle » semble pouvoir se justifier dans certains cas (cf. ci-dessus n. 312), dès lors que l'attitude, la posture paraît être de composition (comme ici puisqu'elle est façonnée) : elle renvoie au jeu de l'acteur, comme dans la *Poétique*.

<sup>318</sup> Sur ce thème, cf. LHOMME, A. (2001), par exemple p. 158 : « le dialogue est une scène ».

<sup>319</sup> Cf. *Gorgias*, 486 d 3 sq., et, sur ce texte, la leçon de M. Foucault qui clôt le *Gouvernement de soi et des autres*.

<sup>320</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 6-8, où Socrate interroge le sculpteur Cleiton sur « cette apparence de vie [τὸ ζωτικὸν φαίνεσθαι], qui est pour le spectateur le charme par excellence » : « Comment la mets-tu dans tes statues [πῶς τοῦτο ἐνεργάζει τοῖς ἀνδριάσιν] ? [...] N'est-ce pas en copiant les attitudes [σχημάτων] par

*façonner des caractères, à travers les attitudes qui les expriment, en leur donnant une scène où ils puissent intervenir, et non seulement à « se façonner soi-même »<sup>321</sup>. Il lui faut dans ce but « essayer de distinguer les attitudes propres aux <différents> genres de vie [τὰ τῶν βίων πειρώμενος σχήματα διαστήσασθαι] en fonction des caractères des âmes [κατὰ τρόπους τοὺς τῶν ψυχῶν] »<sup>322</sup>. L'idée est d'abord qu'il y a des attitudes propres à chaque genre de vie, comme celui du philosophe ou du sophiste : c'est pourquoi Apollodore ou Aristodème imitent le σχῆμα de Socrate, dans le but de devenir philosophes<sup>323</sup>. Ensuite, comparé à la ligne d'un navire qui lui permet de fendre plus ou moins l'eau<sup>324</sup>, le σχῆμα semble être la posture que nous adoptons face à la vie pour en effectuer « la traversée »<sup>325</sup>, et permet donc de caractériser le genre de vie choisi (qui rendra ou non la vie digne d'être vécue). Le langage figuré de Platon, entendu en ce sens précis, est donc à nouveau *l'expression, directe et privilégiée, de l'éthique*.*

Mais le philosophe entre de ce fait en compétition avec les personnages qu'il met en scène, et qui n'entendent précisément pas se réduire au personnage qui leur est attribué : ils ont au contraire la volonté assez nette de définir eux-mêmes les contours de leur σχῆμα, de la position et de la posture qu'ils entendent avoir dans la cité. C'est pourquoi les Dialogues n'en sont pas la seule expression, et s'inscrivent au contraire dans un contexte agonistique, qui oblige à les comparer à d'autres œuvres où ces personnages s'expriment, comme l'*Apologue*

---

lesquelles les diverses parties du corps s'élèvent ou s'abaissent, se compriment ou se dilatent, se tendent ou se relâchent, que tu fais paraître tes statues plus semblables aux êtres véritables et plus plaisantes ? [...] Est-ce que l'imitation exacte des impressions produites par les corps en action ne procure pas un plaisir particulier à ceux qui les contemplent [τὸ δὴ καὶ τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωματῶν ἀπομιμείσθαι οὐ ποιεῖ τινα τέρψιν τοῖς θεωμένοις] ? » (traduction modifiée) Sur ce texte, cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 3 sq. Pour un exemple de σχῆμα, cf. p. 81 : « Le *contrapposto*, en suggérant un mouvement circulaire autour de l'axe du buste de la statue dotait les statues de l'époque classique de la garantie qu'elles se mouvaient ou étaient sur le point de se mouvoir en accord avec un mouvement supérieur et universel. » Le *contrapposto* est caractéristique des nus masculins du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles succédant aux κούροι archaïques, et se définit par la « distribution asymétrique du poids sur une seule jambe » (p. 76) : cette distribution lui permet d'être « un moment de repos et de mouvement en puissance tout ensemble » (p. 77).

<sup>321</sup> *République*, VI, 500 d 6 : « ἑαυτὸν πλάττειν » (c'est moi qui traduis)

<sup>322</sup> *Lois*, VII, 803 a 6-8 (c'est moi qui traduis)

<sup>323</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 89

<sup>324</sup> Cf. *Lois*, VII, 803 a 4 – b 3

<sup>325</sup> *Lois*, VII, 803 b 2

attribué à Prodicos<sup>326</sup>, auquel Platon lui-même fait référence<sup>327</sup>. Le σχῆμα devient l'objet et l'enjeu d'un ἀγών opposant différentes protagonistes dont les prétentions sont comparables, et par suite rivales<sup>328</sup>. Le manque d'objectivité du σχῆμα ne tient-il pas alors à cette pluralité de points de vue, plutôt qu'à la notion elle-même ? Mais on peut lire les Dialogues comme un effort pour intégrer cette pluralité, pour lui faire droit, et ainsi comme une manière particulièrement vivante de traiter de l'éthique, sous la forme d'un conflit entre plusieurs ἦθη, cherchant à déterminer leurs contours et leurs mérites respectifs. Alors que l'inconvénient de l'écrit est de ne rapporter, de la part de chaque interlocuteur, que des paroles figées, dont nous devons reconstituer l'intention, Platon a su le doter, grâce au σχῆμα, de ce qui reste habituellement non-verbal dans la communication orale : l'attitude de chacun lorsqu'il s'exprime, l'information qu'il apporte par ses gestes et l'ensemble de sa posture dans la conversation<sup>329</sup>. En ce sens, la statuaire morale est la mise en scène permettant à Platon de doter chacun de ses personnages d'une identité, d'une consistance, grâce à laquelle il va porter secours à ses paroles<sup>330</sup> : pareils aux statues animées de Dédale (auquel Socrate se compare<sup>331</sup>), ils se mettent eux-mêmes en mouvement, et c'est par là encore que la statuaire morale est une activité, une notion dynamique. Elle comprend l'expression du caractère des personnages, et la mise en scène qui les confronte<sup>332</sup>. Elle n'est donc pas une simple figure de

<sup>326</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 21-34

<sup>327</sup> Cf. *Banquet*, 177 b 2-4

<sup>328</sup> Le mot σχῆμα est ainsi employé à deux reprises dans l'*Apologue*, pour caractériser l'attitude des deux femmes qui s'avancent vers Héraclès : cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 22.

<sup>329</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2000b), p. 251 : « Se trouve ainsi justifiée la forme mimétique de tant de dialogues, lors même qu'elle semble condamnée par Platon dans la *République* (III, 392 c-394 c). Le style indirect, en effet, celui-là même qu'adopte Antiphon dans le *Parménide*, a pour conséquence première d'enfermer la parole redite dans le passé. En revanche, comme l'a bien compris Euclide, le style direct, la μίμησις, institue la présence de celui qui parle pour celui qui lit en une véritable "échappée" vers le lecteur futur. »

<sup>330</sup> Par ce moyen, Platon remédie au défaut du discours écrit, qui est d'avoir « toujours besoin de son père. A lui seul, en effet, il est incapable de repousser une attaque et de se défendre lui-même. » (*Phèdre*, 275 e 4-6)

<sup>331</sup> Cf. l'*Euthyphron* (11 b 9 – e 1), l'*Alcibiade* (121 a 3-4), et le *Ménon* (97 d 6 – e 5), où Socrate parle de sa parenté avec Dédale, et des statues animées que celui-ci réalisait.

<sup>332</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 48 : le dialogue platonicien est « un discours, où se mêlent questions et réponses sur un sujet philosophique ou politique, avec le façonnement moral approprié aux personnages mis en scène [μετὰ τῆς προεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων], qui interviennent avec une expression choisie [καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς]. » (traduction modifiée pour les deux derniers caractères)

style, mais désigne plutôt le style même des Dialogues, qui se distinguent ainsi d'autres œuvres comparables, portant sur le même thème. Jusqu'à un certain point, elle désigne la forme-dialogue elle-même<sup>333</sup>, qui fait donc un usage à la fois particulier et étendu du langage figuré : il n'est autre que la mise en scène au moyen de laquelle Platon dote ses personnages d'une figure propre. La statuaire morale n'est pas seulement un style de vie, consistant à rendre sa propre vie digne d'être vécue. Elle est aussi un style de discours. Mais ce style, polyphonique et agonistique, ne favorise pas la clarté de l'interprétation : il est cause que les commentateurs se demandent quelles conceptions éthiques appartiennent en propre à Platon<sup>334</sup>, et sont embarrassés dès lors qu'il veulent en reconstituer la doctrine, parce qu'ils voudraient lui ôter ces aspects, pour lui donner une forme plus proche d'un traité<sup>335</sup>. *Une autre possibilité* interprétative consisterait à considérer que l'éthique platonicienne est inséparable du contexte agonistique et du mode polyphonique dans lesquels elle s'exprime : puisqu'elle consiste à prendre position en effectuant un choix, cela implique que d'autres

---

<sup>333</sup> Sur ce thème, on consultera l'ouvrage édité en 2001 par F. Cossutta et M. Narcy, intitulé *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réceptions*.

<sup>334</sup> Ainsi T. Irwin commence son livre sur l'éthique platonicienne par un ensemble de questions méthodologiques au sujet des dialogues : « Devons-nous les lire comme l'expression des idées de Platon ? Puisque les dialogues présentent souvent des discussions entre des interlocuteurs qui soutiennent des positions opposées, nous ne devons pas supposer que toutes ces idées sont de Platon. Avons-nous de bonnes raisons de penser que Platon identifie ses idées avec celle de l'un des locuteurs de certains dialogues ? Une question particulière au sujet de Platon et de ses personnages apparaît à propos du personnage nommé "Socrate". [...] Quelle est la relation entre le personnage platonicien et la figure historique ? Et quelle est la relation entre chacun d'entre eux et les propres idées de Platon ? » (IRWIN, T. [2010], p. 4)

<sup>335</sup> Aux yeux de Gadamer, « c'est bien ce qui fait d'Aristote le fondateur d'une science philosophique de l'éthique, la démarche philosophique ne passe plus chez lui par la voie d'un dialogue où quelques participants font converger ensemble leurs efforts de réflexion ; son œuvre n'est plus, du point de vue de la forme littéraire, la représentation protreptique de ce mode d'être philosophique que mime et effectue tout à la fois une œuvre comme celle de Platon, dont on ne peut retirer qu'indirectement un semblant de contenu doctrinal. Avec Aristote, la parole se voit pour la première fois confrontée à la tâche du concept. [...] Le concept devient la langue propre au philosophe. » (*L'Éthique dialectique de Platon*, Introduction) Comme il l'écrira dans *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, le dialogue platonicien « fait signe » vers le concept aristotélicien, car celui-ci n'y est « exprimé que de façon métaphorique » (V) : « En cela, Aristote et le commencement de la philosophie se démarquent de la vivante dialectique des dialogues de Platon. » (*Le Savoir pratique*) Pour Gadamer, Aristote marque le véritable commencement de la philosophie, parce qu'il adopte la forme conceptuelle du traité. L'infériorité du dialogue provient de son incapacité à transmettre un « contenu doctrinal ».

positions existent et soient mises en évidence, sans quoi l'idée même de choix est dépourvue de sens. Mais cette ligne interprétative est elle-même bien embarrassante, car elle conduit à rapprocher ceux qu'on voudrait maintenir bien séparés, peut-être par un effet du texte platonicien : sophistes, rhéteurs, et philosophes. On demande alors à Platon d'écrire un traité de morale, ou bien on l'écrit pour lui. Ou bien encore on l'abandonne à lui-même. On comprend alors que l'éthique platonicienne ait fait l'objet d'une longue occultation : celle-ci tient à la forme même dans laquelle la pensée s'exprime, le σχῆμα pouvant dissimuler tout autant que révéler l'intention sous-jacente. Alcibiade envisageait clairement cette possibilité : « Si l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre plein de démesure [σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δοράν] »<sup>336</sup>. Le langage fait écran, possède une épaisseur qui s'interpose entre le lecteur et son contenu éthique (représenté par les ἀγάλματα ἀρετῆς) de façon à le détourner de celui-ci. Le silène figure cette épaisseur déroutante, susceptible d'entraîner l'interlocuteur, comme le lecteur, sur de fausses pistes : Alcibiade montre ainsi comment Socrate feint de s'intéresser à la beauté des garçons, alors qu'au fond « il a un mépris inimaginable pour cela »<sup>337</sup>. Il confie s'y être lui-même laissé prendre<sup>338</sup>. Cet aspect illusoire des discours et actes de Socrate est encore plus déconcertant si l'on considère que c'est précisément là ce que le philosophe reproche constamment aux sophistes et aux rhéteurs<sup>339</sup>, en marquant pour sa part sa volonté de dire et de connaître la vérité, même si elle lui est contraire<sup>340</sup>. Le style imagé des

<sup>336</sup> *Banquet*, 221 e 1-4, traduction L. Brisson modifiée

<sup>337</sup> *Banquet*, 216 e 1

<sup>338</sup> *Banquet*, 217 a 3-6 : « Comme je croyais qu'il était sérieusement épris de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante ; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait. » Mais c'est un échec (219 c 3 – d 2), dont Socrate lui a donné la raison (218 e 6 – 219 a 4). Cf. aussi 222 a 7 – b 4.

<sup>339</sup> Cf. par exemple *Phèdre*, 272 d 3 – 273 a 2

<sup>340</sup> Cf. par exemple *Gorgias*, 458 a 2 – b 2. Sur cette opposition fondamentale, on consultera le chapitre VI du livre de M. Detienne sur les *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, intitulé « le choix : ἀλήθεια ou ἀπάτη ». La philosophie et la sophistique constituant les deux termes contradictoires de ce choix, aucun compromis n'est envisageable entre l'un et l'autre : « L'homme ne vit plus dans un monde ambivalent où les "contraires" sont complémentaires, où les oppositions sont ambiguës. Il est jeté dans un univers dualiste aux oppositions tranchées : le choix s'impose avec urgence. » (p. 190)

Dialogues est donc bien embarrassant, et c'est là ce qu'exprime aussi « l'image [ἡ εἰκὼν] »<sup>341</sup> employée par Alcibiade.

Pour surmonter cet embarras, il faut se demander si la mise à l'épreuve imposée aux personnages des Dialogues permet d'établir correctement le lien entre l'attitude qu'ils adoptent et le genre de vie qu'ils mènent, de façon à pouvoir réellement apprécier leur valeur. Si une correspondance solide peut être découverte, sous la forme d'un répertoire de σχήματα associés à des βίοι, alors l'éthique platonicienne peut éventuellement *être lue* (et décodée) dans cette perspective, comme façonnement de soi d'après des βίων σχήματα. Cependant il est tout à fait possible que le lien σχήματα / βίος reste ambigu, pour diverses raisons<sup>342</sup>, et il est à craindre dès lors que la reconstitution de la statuaire morale de Platon soit un échec, parce qu'on ne pourra définir ni délimiter l'ensemble d'attitudes (διασχηματίζειν)<sup>343</sup> propres au philosophe, dans les différentes circonstances de la vie, qui rendent sa vie digne d'être vécue, et ce genre de vie digne d'être choisi. La Première partie affrontera immédiatement ce problème, dès le Chapitre I : si on veut examiner le langage figuré dont se sert Platon, et ainsi ouvrir le silène sculpté, il est indispensable de se donner les moyens d'*interpréter* correctement les σχήματα sur lesquels il repose, et de se demander s'ils possèdent un lien stable avec les βίοι qu'ils expriment, de façon à constituer un éventail d'attitudes possibles pour chaque genre de vie.

<sup>341</sup> *Banquet*, 215 a 6

<sup>342</sup> M.-L. Catoni indique plusieurs de ces difficultés d'interprétation du σχῆμα :

1) Il faut garder « en permanence à l'esprit que les ἦθη associés à des σχήματα précis (et les σχήματα exprimant des ἦθη précis) peuvent changer avec le temps. [...] Les associations relatives, par exemple, au σχῆμα du satyre peuvent ne pas être les mêmes pour Platon et pour Athénée » (CATONI, M.-L. [2004], p. 91).

2) En matière d' « inscriptions funéraires » (mais aussi pour d'autres types d'images), « l'usage habituel prévoit que les qualités du mort soient mentionnées dans l'inscription, mais sans affirmer, de façon pléonastique, le lien entre le σχῆμα de la représentation et les valeurs et qualités mentionnées » (p. 93), de telle sorte qu'il nous incombe de reconstituer ce lien. — En somme, ces difficultés tiennent au fait que les σχήματα constituent une culture visuelle partagée à une époque donnée, qu'il n'est pas nécessaire aux interlocuteurs d'explicitier pour se comprendre, alors qu'ils nous font défaut et nous empêchent, nous, de bien les comprendre.

<sup>343</sup> Ce verbe est employé à deux reprises dans le *Timée* : cf. 50 c 2-6 (cité ci-dessus n. 264, p. 47) et 53 b 4. Sur ce mot et sa signification, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 153 : « Le préverbe διά indique [...] “qu'un état se maintient”, qu'il y a “continuité dans l'état acquis”, redoublant par là même le sens de ἔχω, “posséder, tenir, retenir” » dont le verbe est dérivé. Il s'agit donc de fixer, dans des figures ou des attitudes, ce qui doit l'être, afin le séparer durablement ce qui est à la fois proche et différent, notamment le philosophe, le sophiste et le rhéteur.

---

### Section 3.

#### Βίος, *biographie*, et langage figuré

---

Ce répertoire peut être comparé à la *sémiologie* que constituent les *Vies parallèles* d'après C. Darbo-Peschanski : alors que « l'ἱστορία est une composition d'ensemble qui a ses nécessités de cohérence, le βίος est une sémiologie [...] de l'excellence (ἀρετή) ou de la malignité (κακία) des personnages »<sup>344</sup>. Plutarque cherche en effet à montrer « les signes qui révèlent l'âme [εἰς τὰ τῆς ψυχῆς σήμεια ἐνδύεσθαι] »<sup>345</sup>, qui en expriment la valeur, et qui sont analogues aux βίων σχήματα : il existe manifestement une parenté étroite entre ces deux notions. De plus, le corps est considéré comme « signe de l'âme » dans le *Cratyle* : « Comme c'est par lui que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie [διότι αὐτὸ τοῦτω σημαίνει ἃ ἄν σημαίνει ἡ ψυχὴ], il est correct de l'appeler "signe" [καὶ ταύτη "σημα" καλεῖσθαι]. »<sup>346</sup> Le corps est un signe<sup>347</sup>, et c'est en outre à sa posture qu'il doit de pouvoir signifier un certain nombre de choses, comme Socrate le fait remarquer à Hermogène : « Si nous voulions faire voir [δηλοῦν] un cheval ou tout autre animal en train de courir, tu sais bien que nous rendrions nos corps et nos postures [σχήματα] aussi semblables que possible aux leurs. »<sup>348</sup> Il s'agit dans ce texte d'interroger les *postures de la dénomination* : Socrate se demande comment faire voir un objet à travers un nom, mais on peut aussi en déduire qu'il existe *une manière non-verbale de communiquer*, au moyen des postures du corps, qui sont des signes de l'âme, et permettent donc de faire voir celle-ci (tout comme les mots que nous utilisons).

En poursuivant dans la perspective du *Cratyle*, le corps peut aussi être comparé à un σῆμα funéraire, lequel est généralement doté d'un σχῆμα servant de support à l'identification

---

<sup>344</sup> DARBO-PESCHANSKI, C. (2000), p. 178. Cf. également DESCLOS, M.-L. (2000a), p. 10

<sup>345</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 3, 665 a

<sup>346</sup> *Cratyle*, 400 c 3-4

<sup>347</sup> Sur le corps comme signe, cf. BRISSON, L. (1997), pp. 239-241 et BOYANCÉ, P. (1941), pp. 162-164

<sup>348</sup> *Cratyle*, 423 a 4-6

du défunt<sup>349</sup>. Or c'est un rôle que les Dialogues jouent pour Socrate, notamment ceux qui font partie du cycle de sa mort, comme le *Phédon* : « Dans les dernières lignes du dialogue, [...] en son corps roidi, Socrate est statufié par la force du texte platonicien. [...] Mais à ce corps-tombeau – qui, tout au long du dialogue, a d'abord été un corps-signé – le *Phédon* est comme un  $\sigma\eta\mu\alpha$ . Une stèle commémorative. »<sup>350</sup> Dès lors les Dialogues doivent posséder eux aussi un  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  qui leur permette de remplir cette fonction : en ce sens, le  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ , « c'est la forme que le style adopte »<sup>351</sup>, la manière « dont le texte se tient, se présente »<sup>352</sup>. Mais quelle en est la nature ? En particulier, quel poids faut-il accorder aux *genres* dans lesquels la tradition a rangé les Dialogues ? Le *Phédon*, ainsi que les divers dialogues faisant partie du cycle de la mort de Socrate, appartiennent au *genre éthique*<sup>353</sup> : quelle signification attribuer à ce fait au sein d'une éventuelle *sémiologie platonicienne*<sup>354</sup> ? En outre, la définition du langage figuré qui a été donnée dans la section précédente peut apparaître comme trop générale, puisqu'elle vaut pour l'ensemble des Dialogues : n'admet-elle pas une *application particulière* dans le cadre des dialogues dits éthiques ? En voici la liste, si l'on suit la classification de Thrasyllé rapportée par Diogène Laërce : *Apologie, Criton, Phédon, Philèbe, Banquet, Phèdre, Hipparque, Rivaux, Ménexène, Clitophon, Critias, Lettres*<sup>355</sup>. Plus haut dans les *Vies*<sup>356</sup>, le *Critias* avait cependant été classé dans le genre politique. Si on l'écarte du nombre et qu'on ne prend en compte que les dialogues considérés comme authentiques, ils comprennent deux

<sup>349</sup> Le couvercle du sarcophage du sénateur romain Proclus comporte ainsi une inscription associant  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  et  $\sigma\eta\mu\alpha$  : Rufina y explique qu'elle a orné le « μέγα σήμα [grand tombeau] » de son mari d'une « image de tout point ressemblante [εἰδωλον ... πανομοίον] », et qu'elle lui a « donné l'attitude [ $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ ] grâce à laquelle [il] se [distingue] parmi les rhéteurs romains » (cf. CATONI, M.-L. [2004], p. 91, n. 10). Ce  $\sigma\eta\mu\alpha$  devait donc faire partie des « nombreuses représentations qui rapportent, sur les sarcophages romains, la figure du mort, parfois positionné sur une socle, dans le  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  typique du sage/philosophe/rhétor » (p. 92).

<sup>350</sup> LORAUX, N. (1982), p. 44. Sur le corps-signé dans le *Phédon*, cf. LORAUX, N. (1982), pp. 36-46.

<sup>351</sup> CASEVITZ, M. (2004), p. 16

<sup>352</sup> CASEVITZ, M. (2004), p. 16

<sup>353</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 50 et 57-60

<sup>354</sup> Appliquée aux Dialogues, elle implique « d'un côté la façon dont ces textes peuvent définir des “règles de description” auxquelles s'intègre le  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  ; d'un autre côté la façon dont le  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  d'une statue ou d'une peinture peut être un véhicule – fondamentalement perçu comme non ambigu – de “valeurs”, identités ou fonctions reconnaissables et lisibles. » (CATONI, M.-L. [2004], p. 91) C'est en confrontant ces deux types de sources qu'on peut éventuellement parvenir à lui donner un contenu.

<sup>355</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 57-60

<sup>356</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 50

groupes notables : d'un côté l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phédon* (regroupés dans la première tétralogie<sup>357</sup>), et de l'autre le *Philèbe*, le *Banquet*, le *Phèdre* (regroupés dans la troisième tétralogie). S'y ajoutent les *Lettres*, notamment la *Lettre VII*, « la lettre autobiographique la plus importante de l'Antiquité »<sup>358</sup>. Deux ensembles se dessinent ainsi, autour de Socrate (sa mort et sa vie), et de Platon. Quelle peut être la spécificité de ces textes ? Tous mettent en scène Socrate, à l'exception notable des *Lettres*. A la différence des autres dialogues, ils contiennent en outre un matériau biographique étendu, particulièrement développé<sup>359</sup>, en incluant cette fois les *Lettres* : plusieurs concernent le récit circonstancié de la mort de Socrate, Diogène Laërce précisant que la première tétralogie (incluant l'*Apologie*, le *Criton*, le *Phédon*) a pour objet « le mode de vie du philosophe [ὁ τοῦ φιλοσόφου βίου] »<sup>360</sup> ; d'autres n'en accordent pas moins une attention particulière à son βίος. Ces faits imposent de s'interroger sur le lien entre genre éthique et biographie<sup>361</sup>.

<sup>357</sup> Cf. BRISSON, L. (1999), p. 181, n. 1 : « Les manuscrits de Platon nous sont parvenus dans un classement tétralogique (groupes de quatre dialogues) [...] Le premier sous-titre indique le sujet du dialogue et le second son caractère (son orientation philosophique générale). »

<sup>358</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), p. 90

<sup>359</sup> La différence est seulement de degré, je ne veux pas dire qu'il n'y ait rien de biographique dans les autres dialogues. Mais les dialogues éthiques me semblent faire à la biographie une place importante, et qui lui revient de droit, tandis qu'ailleurs elle n'est que marginale (sur la biographie « aux marges des dialogues de Platon », cf. DESCLOS, M.-L. [2003], p. 8 ou p. 231)

<sup>360</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 57

<sup>361</sup> Il est vrai que « de “biographie” [*biographia*] il ne sera question qu'au V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., dans la *Vie d'Isidore* que l'on doit à Damascius. Il y a donc toujours quelque impropiété dans l'utilisation d'un tel vocable pour désigner des pratiques textuelles, ou iconiques, bien antérieures. » (DESCLOS, M.-L. [2000a], p. 7) Cependant le mot βίος désigne à la fois (1) le genre de vie, la manière dont on vit sa vie, et (2) le récit que l'on peut faire de cette vie. Afin de distinguer entre ces deux significations, j'utiliserai donc le mot « biographie » dans le second des sens indiqués : dans ce cas, elle « peut être aisément, si ce n'est définie, du moins décrite, comme l'écriture d'une vie. » (DESCLOS, M.-L. [2000a], p. 200) Sur cette ambiguïté du mot βίος, cf. JOLY, R. (1956), pp. 128-129 : l'auteur s'attache à distinguer les écrits intitulés « περὶ βίων », dans lesquels « il s'agit de genres de vie », des « ouvrages qui sont certainement des recueils de biographies [...], mentionnés sous le titre de βίοι ».

### 1) Genre éthique et biographie

Ainsi le *Banquet* a pour particularité de contenir le récit le plus long (au sein des Dialogues) consacré à la vie du philosophe, ce qui peut être dû au lien entre biographie et éloge d'une part<sup>362</sup>, entre le banquet et ce genre de discours d'autre part<sup>363</sup> : le lieu paraît approprié. Or la tradition range ce dialogue dans le genre éthique, « ἠθικός » : ce qui voudrait dire qu'il est consacré tout entier à l'éthique. Diogène Laërce lui donne même, comme premier sous-titre, « *Sur le bien* », au lieu de « *Sur l'amour* », qui est attribué au *Phèdre*<sup>364</sup>. Est-il possible de trouver une trace ou une marque, au niveau de la composition ou de la structure de l'œuvre, d'un tel dessein ? Puisque l'interprétation ne peut se passer de toute objectivité<sup>365</sup>, et puisqu'elle doit donc se régler sur « l'intention de l'auteur », « le premier moyen pour [la] reconnaître [...] <, selon P. Hadot, > [sera] de rechercher le genre littéraire auquel appartient l'ouvrage. »<sup>366</sup> Les indications que fournit cet auteur sur sa propre pratique, dans son entretien avec J. Carlier et A. I. Davidson<sup>367</sup>, montrent que ces règles du genre doivent être entendues comme produisant un schéma de développement. Or les Dialogues apparentés par leur genre au *Banquet* sont en assez grand nombre (dix ou onze au total, en suivant la classification de Thrasyllus reprise par Diogène Laërce). J'en retiendrai surtout un, pour les besoins de la comparaison, un dialogue qui possède des liens étroits avec le *Banquet* :

<sup>362</sup> Sur l'éloge dans le contexte du *Banquet*, cf. ROBIN, L. (1951), pp. XXX-XXXII. Sur le lien entre éloge et biographie, cf. MOMIGLIANO, A. (1991), p. 30 : « Il existait un lien étroit — si ce n'est davantage — entre βίος (“vie”) et ἐγκώμιον (“éloge”). »

<sup>363</sup> Cf. CALAME, C. (2009), pp. 110-114, 120, 123, 125-126, 140, 142

<sup>364</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 56

<sup>365</sup> « Les théories de Hans Georg Gadamer qui [...] montrent bien que le sujet interprète les textes en fonction de sa subjectivité » conduisent, selon P. Hadot, à s'interroger sur les dangers du relativisme auquel conduit l'herméneutique moderne : ce relativisme « a rapidement abouti à une position que, dans un sens, Foucault lui-même avait accepté à un certain moment : d'une part, l'exégète est incapable de savoir vraiment ce que voulait dire l'auteur, et, d'autre part – et surtout –, l'auteur lui-même n'existe plus. » (HADOT, P. [2001], pp. 105 et 106)

<sup>366</sup> HADOT, P. (2001), p. 109. Cet auteur ajoute ensuite les explications suivantes : « D'une manière générale, en effet, dans le cas des auteurs antiques, les règles du discours sont rigoureusement codifiées. Il faut tenir compte du fait qu'ils écrivent dans un système traditionnel qui obéit à des exigences propres à chaque genre littéraire. »

<sup>367</sup> Cf. en particulier les informations sur sa lecture de Marc-Aurèle : « On peut reconnaître dans les aphorismes du livre de Marc-Aurèle un schéma ternaire : la distinction entre trois disciplines ou trois ascèses, la discipline des désirs, la discipline de l'action, et la discipline du jugement. » (HADOT, P. [2001], p. 107)

il s'agit du *Phédon*, qui associe le βίος de Socrate à une statue, et qui présente encore d'autres points de comparaison avec le *Banquet*.

Suivant N. Loraux en effet, le *Phédon* « est construit autour du processus selon lequel Socrate et son λόγος s'aident mutuellement à accréditer l'idée que l'âme est immortelle. »<sup>368</sup> Dans le *Banquet*, le βίος socratique<sup>369</sup> et le λόγος sur Éros<sup>370</sup> s'opposent bloc à bloc : la composition est différente, obéissant à la règle de l'éloge. Il n'empêche que les « thèses sur <Éros comme désir d'immortalité> [...] n'emportent la conviction qu'en empruntant à Socrate un peu de sa présence. »<sup>371</sup> La polarité selon laquelle s'opposent le βίος (ou l'ἔργον), et le λόγος, complétée par l'analogie entre les figures de Socrate et d'Éros, est cause d'un processus d'échange à grande échelle. Transposant ce que L.-A. Dorion disait du *Lachès*, au *Banquet*, on peut dire que « nul ne contestera que l'opposition λόγος - ἔργον soit présente d'un bout à l'autre du dialogue et qu'elle fournisse de nombreuses clés d'interprétation. Mais cette opposition, si importante soit-elle, suffit-elle à rendre compte de l'unité du dialogue et du lien entre les deux grandes parties ? »<sup>372</sup> Il est clair que non, puisque cette polarité n'enferme pas ce qui est le thème de ces deux parties, à savoir le couple Éros – Socrate. Il faut donc ajouter, comme je l'annonçais, qu'elle est complétée par l'analogie entre ces deux figures. Ainsi que l'avait remarqué P. Hadot, « l'identité entre Socrate et Éros n'est pas seulement marquée par le fait que l'éloge de Socrate prend rang à la suite et dans la ligne des éloges d'Éros déjà prononcés, mais également par le fait que les traits communs au portrait d'Éros tracé par Diotime et au portrait de Socrate tracé par Alcibiade sont nombreux et significatifs. »<sup>373</sup> Il est difficile de se prononcer sur le sens de cette communication<sup>374</sup>, et peut-être faut-il d'ailleurs ne pas se hâter de conclure à l'identité. Il y a sans doute une différence entre le « δαίμων μέγας »<sup>375</sup> et le « δαιμόνιος ἀνὴρ »<sup>376</sup>, qui est bien marquée

<sup>368</sup> LORAUX, N. (1982), p. 37

<sup>369</sup> L'éloge de Socrate par Alcibiade (*Banquet*, 215 a 3 – 223 a 9) est une *biographie*, entendue étymologiquement comme « *écriture d'une vie* » (DESCLOS, M.-L. [2000a], p. 200).

<sup>370</sup> J'entends par là la philosophie d'Éros, principalement développée par Diotime (*Banquet*, 201 d – 212 c).

<sup>371</sup> LORAUX, N. (1982), p. 37. J'applique une phrase de N. Loraux portant sur le *Phédon* au *Banquet*.

<sup>372</sup> DORION, L.-A. (1997), p. 68

<sup>373</sup> HADOT, P. (1987), p. 99

<sup>374</sup> Pour la démonstration, on me permettra de renvoyer à l'exposé de P. Hadot, intitulé « La figure de Socrate » (HADOT, P. [1987], pp. 99-108).

<sup>375</sup> *Banquet*, 202 d 9 : « grand démon »

précisément dans ce passage où Diotime expose sa « démonologie »<sup>377</sup> : l'homme peut bien être « περὶ τοιαῦτα σοφός »<sup>378</sup>, il n'en reste pas moins un homme, sans contact avec le dieu<sup>379</sup>, alors que la fonction du démon est d'assurer ce lien.

Quel est le σχῆμα lié au « genre éthique » ? Il consiste manifestement dans la *complémentarité* du βίος et du λόγος, à travers leur *opposition* sémantique et conceptuelle. Dans le *Banquet*, un vaste équilibre se dessine entre Éros philosophe et le philosophe érotique, ou, si l'on veut, entre ce que L. Robin appelle « la théorie platonicienne de l'amour » et les ἔργα socratiques. De la même façon, dans le *Phédon*, l'idée de l'immortalité de l'âme est nourrie par le personnage de Socrate<sup>380</sup>, en même temps qu'elle lui sert de point d'appui<sup>381</sup>. Ainsi les postures éthiques ne sont jamais dissociées du genre de vie qu'incarnent les personnages des dialogues : mais ne s'agit-il pas là de la fonction qui a été attribuée au langage figuré dans son ensemble ? Tous les Dialogues de Platon ont de ce fait un contenu éthique, sans que le genre éthique semble offrir la moindre particularité. Il y a néanmoins une différence de degré : les dialogues mentionnés ci-dessus ne se bornent pas à quelques indications biographiques, ni à rattacher une thèse à un personnage chargé de la soutenir : la nature du discours tenu oblige à développer le βίος de celui qui le tient, afin d'évaluer *sur lui*, à même ce personnage, les conséquences du discours tenu<sup>382</sup>. Définir Éros comme désir d'immortalité<sup>383</sup> a pour effet de statifier Socrate : de même que ce désir vise à échapper au flux destructeur du temps dans lequel est pris l'être mortel<sup>384</sup>, de même la statue permet de

<sup>376</sup> *Banquet*, 203 a 5 : « homme démonique ». Je montrerai dans le Chapitre I, aux sections 1 (pp. 120-122) et 4 (p. 143), que ce prédicat convient à Socrate.

<sup>377</sup> Cf. *Banquet*, 202 d 9 – 203 a 8

<sup>378</sup> *Banquet*, 203 a 4-5 : « expert en ce genre de choses »

<sup>379</sup> « Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme. » (*Banquet*, 203 a 2)

<sup>380</sup> « Philosophe générique, Socrate affronte la mort sans un instant de peur, et ce calme sert mieux que tous les développements dialectiques à prouver que l'âme est immortelle. » (LORAUX, N. [1982], p. 34)

<sup>381</sup> « Ainsi Socrate doit conforter Cébès le Thébain, qui redoute l'anéantissement de l'âme par la dispersion au sortir du corps et se laisse impressionner par la durée de conservation du cadavre. » (LORAUX, N. [1982], p. 24)

<sup>382</sup> Ainsi, dans le *Philèbe*, il s'agit de savoir si la vie de pur plaisir, ou de pure réflexion, peut constituer le bien. Socrate demande alors à Protarque : « Tenterons-nous sur toi-même de mettre la chose à l'épreuve [οὐκοῦν ἐν σοὶ πειρώμεθα βασανίζοντες τὰυτα] ? » (21 a 4). La mise à l'épreuve (βασανίζειν) s'effectue donc *sur* (ἐν) Protarque, à même ce personnage. Sur ce point, cf. LEFEBVRE, D. (1999), pp. 69-73

<sup>383</sup> Cf. *Banquet*, 207 a 4

<sup>384</sup> Cf. *Banquet*, 207 d 1 – 208 b 7

*fixer*, une fois pour toutes, le σχῆμα et le genre de vie qu'il exprime. La vie de Socrate est adossée à des statues, parce que les actes qui la composent ont pour but l'immortalité. Les « biographèmes »<sup>385</sup> qui la composent ne peuvent être compris qu'à cette aune : ainsi le plaisir physique que lui offre Alcibiade n'a pas d'attrait pour Socrate, car il est éphémère. Ce qu'il attend au contraire, ce sont des Apollodore ou des Platon, capables de rapporter ses paroles et ses actes, et de lui donner l'immortalité à laquelle il aspire<sup>386</sup>. L'ensemble du comportement de Socrate avec les jeunes gens peut être lu comme *l'application* de ce qu'il a lui-même dit sur Éros : puisqu'il s'agit d'un désir universel<sup>387</sup>, « vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons [ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν] »<sup>388</sup>, mais ensuite le philosophe le détourne à de plus hautes fins, négligeant cette beauté au profit d'une autre<sup>389</sup>, conformément à la démarche ascensionnelle décrite par Diotime<sup>390</sup>. Les discours qu'il leur tient<sup>391</sup> ne proviennent-ils pas de ce que, « devant un individu de cette sorte, il sait sur le champ parler avec aisance de l'excellence [εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς] »<sup>392</sup> ? Cependant le βίος de Socrate ne doit pas être pris comme la simple illustration de ce qui a été dit sur Éros, comme s'il s'agissait seulement de donner un caractère vivant et imagé au discours théorique qui a été tenu : il en est l'exacte réplique, la contrepartie pratique. La biographie dans les Dialogues a pour fonction de *montrer, par*

<sup>385</sup> Par ce mot, M.-L. Desclos désigne un caractère essentiel de la biographie, qui consiste à être *fragmentaire* : cf. DESCLOS, M.-L. (2000), p. 199, 201, et DARBO-PESCHANSKI, C. (2000), pp. 178-179.

<sup>386</sup> Sur ce point, un biographème attire l'attention, celui de la rencontre entre Platon et Socrate : « La légende veut qu'à la veille de la rencontre avec Platon, Socrate vit s'envoler, auprès de la statue d'Éros plantée devant l'Académie, un jeune cygne ; dès le premier contact avec le philosophe, il reconnut que le cygne du rêve ne pouvait être que le jeune homme. » (CALAME, C. [2009], p. 134) Pour le récit de cette légende, cf. APULÉE, *Platon et sa doctrine*, I, 1, qui indique la signification de l'image : « Devenu grand, l'oiseau gagna le ciel à tire-d'aile, en charmant de ses accents mélodieux l'oreille des hommes et des dieux. » Par le charme de ses paroles, Platon était apte à perpétuer la mémoire de Socrate. Sur cette légende, on consultera l'article de F. Lasserre, intitulé « le chant du cygne », et publié en 1986 : il rassemble les différents biographèmes platoniciens existant sur ce thème (cf. LASSERRE, F. (1986), pp. 49-52). Je reviendrai ci-dessous, pour ma part, sur le rôle de la statue d'Éros plantée devant l'Académie : cf. page 82 sq..

<sup>387</sup> Cf. *Banquet*, 205 a 5-8

<sup>388</sup> *Banquet*, 216 d 2-3

<sup>389</sup> Cf. *Banquet*, 216 d 8 – 217 a 2 ; 218 e 3 – 219 a 1

<sup>390</sup> Cf. *Banquet*, 210 a 5 – 212 a 8

<sup>391</sup> Cf. *Banquet*, 215 d 7 – 216 a 8

<sup>392</sup> *Banquet*, 209 b 7-8 (traduction L. Brisson modifiée)

*l'exemple*, que les théories et raisonnements développés sont réalisables<sup>393</sup>. « Faire l'histoire de Socrate »<sup>394</sup> revient à dire qu'il est un tel exemple, et qu'il remplit, de surcroît, à cet égard, une multiplicité de fonctions, toujours différentes suivant les dialogues : « C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'"éthique" et de l'"ascétique", entendue comme histoire des formes de la subjectivation morale et des pratiques de soi qui sont destinées à l'assurer. »<sup>395</sup> Voici deux des principaux chapitres de cette histoire de l'éthique socratique, rapportée aux textes mentionnés :

1. Son attitude face à la mort : *Apologie, Criton, Phédon*,
2. Son attitude face à la vie (face à Éros et au plaisir) : *Philèbe, Banquet, Phèdre*.

Le rôle exemplaire attribué à Socrate (et la biographie qui en découle) me paraît avoir deux conséquences, qui tiennent au caractère de l'ἱστορία, relevé par M.-L. Desclos : « (1) Il fait de l' « historien » lui-même – c'est-à-dire de *ses facultés* d'abord, de son βίος et de son ἦθος ensuite – le témoin du passé. [...] (2) Il le contraint par conséquent à montrer-démontrer ses propres *compétences* à son lecteur-auditeur. »<sup>396</sup> La biographie de Socrate appelle un (ou plusieurs) biographe(s), qui puisse en outre faire la preuve de sa compétence.

Quel meilleur titre pourrait-on trouver pour cela que celui d'être le « présent [δῶρον] » d'« Apollon »<sup>397</sup>, auprès de l'homme dont la vie est précisément consacrée à ce dieu<sup>398</sup> ? Apollodore semble en effet posséder les qualités requises pour être le biographe de Socrate. Il est d'abord surnommé « τὸ μανικός »<sup>399</sup> : le « fou furieux ». Mais cette éponymie

<sup>393</sup> Cf. LASSERRE, F. (1986), p. 55 : l'auteur montre que, dans le Phédon, « la démonstration [...] est conduite sur deux plans : le discours, c'est-à-dire le raisonnement logique, et l'acte exemplaire, c'est-à-dire l'attitude du philosophe devant la mort ». Plus loin (p. 58), il ajoute que « démonstration logique et démonstration active se mêlent si étroitement dans le récit qu'on ne peut ni ne doit plus les séparer l'un de l'autre ».

<sup>394</sup> DESCLOS, M.-L. (1992a), p. 15

<sup>395</sup> FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Introduction*, 3, « morale et pratique de soi »

<sup>396</sup> DESCLOS, M.-L. (2000), p. 121

<sup>397</sup> Le nom d'Apollodore, qui convient si bien à son emploi, permet ainsi de « *corriger* d'une manière ou d'une autre cette erreur du nomothète que Mallarmé appelle le "défaut des langues" — et donc d'établir ou rétablir dans le langage, par quelque artifice, l'état de nature que le cratylisme "primaire", celui de Cratyle, croit naïvement y voir encore ou déjà établi. » (GENETTE, G. [1976], p. 36) Platon n'a évidemment pas cette naïveté, et utilise donc les noms adéquats pour son entreprise ; le nom devient lui-même un instrument biographique.

<sup>398</sup> Cf. *Apologie*, 28 e 4 – 29 a 1 et *Phédon*, 85 b 4-5

<sup>399</sup> *Banquet*, 173 d 7. Sur la μανία, cf. PIGEAUD, J. (1989), pp. 100-112 : elle en souligne la dualité, sur laquelle joue ici Platon. Car il existe pour lui « une *bonne* et une *mauvaise* folie » (p. 104).

(ἐπιωνυμία)<sup>400</sup> est « *en embuscade dans le texte* »<sup>401</sup> : L. Robin lui préférait la leçon « μαλακός », qu'il traduisait par « tendre », argumentant qu'il ne voyait « aucune raison de changer le texte, sous prétexte que ce surnom est déconcertant. [...] C'est justement ce qu'observe l'ami d'Apollodore et ce qui devient explicite par la réplique de celui-ci. Le *Phédon* montre jusqu'où va chez lui l'excès de la tendresse. »<sup>402</sup> La raison avancée par L. Brisson pour justifier le choix de « μανικός » est plus solide : cette « leçon [...] est confirmée par la réponse d'Apollodore qui va utiliser le verbe μαίνομαι “je déraisonne”, “je suis fou”. »<sup>403</sup> Mais les arguments philologiques me paraissent moins importants que la cohésion de l'ensemble de l'interprétation, et c'est de ce point de vue que je ferai l'hypothèse que le choix de L. Brisson est le plus judicieux. Du reste la discussion et l'incertitude dont elle témoigne signifient elles-mêmes *l'importance de cette éponymie*<sup>404</sup>, qui va orienter l'ensemble du « *proème* » (προοίμιον) du *Banquet*<sup>405</sup> : la μανία peut désigner aussi bien la « folie » d'Apollodore, qu'un « délire » issu du dieu qui est son éponyme, ou bien provenant des

---

<sup>400</sup> Sur « l'éponymie du nom », on consultera l'article de G. Genette portant ce titre, et paru en 1976 : il montre en Socrate « le fond cratylien de cet anticratylysme qui s'en prend à la langue telle qu'elle est, mais non pas telle qu'elle pourrait être ; ou plutôt, qui en appelle de la langue telle qu'elle est, à la langue telle qu'elle pourrait, et par conséquent *devrait* être » (GENETTE, G. [1976], p. 36). Il me semble que le nom et le surnom d'Apollodore montrent l'un et l'autre ce que devrait être la langue selon Socrate, et ce qu'elle peut être lorsque Platon s'en saisit.

<sup>401</sup> DESCLOS, M.-L. (1996), p. 152. C'est moi qui souligne. Dans cette partie de son article, M.-L. Desclos, décrivant le « procédé [...] qui consiste à faire de l'écrit une ἀπατή » (p. 152), renvoie à la psychagogie et à la rhétorique philosophique développées dans le *Phèdre* (261 e – 262 b et 269 c – 272 b), selon lesquelles le texte doit pouvoir s'adapter et s'accommoder lui-même à son lecteur ou à son auditoire. C'est manifestement ce qui se produit ici, les mots grecs eux-mêmes se mettant à refléter le traducteur qui les choisit.

<sup>402</sup> ROBIN, L. (1951), pp. 3-4, n. 2

<sup>403</sup> BRISSON, L. (1999), pp. 184-185, n. 34

<sup>404</sup> Parce qu'il s'agit d'un *point névralgique*, le traducteur (et auparavant le copiste) le *lit* en fonction de l'idée qu'il se fait du texte dans son ensemble, c'est-à-dire de son interprétation. La « grande philosophie », dont L. Robin est ici le représentant, rejetant la μανία d'Apollodore, ne verra pas ce qui est *exigé* par le texte platonicien de la part du lecteur, de telle sorte que, pour cet ensemble d'interprètes qu'elle fédère, toute une partie du *Banquet* devient muette. Par « grande philosophie », il faut entendre ce à quoi s'oppose l'histoire anthropologique de la philosophie, de la même manière qu'à la grande histoire s'est opposée, en son temps, l'anthropologie historique (DESCLOS, M.-L. [2002], séminaire du 21/03).

<sup>405</sup> *Banquet*, 172 a 1 – 174 a 2

Muses<sup>406</sup>, et permettant d'assurer, par ce moyen, la mémoire des « ἔργα »<sup>407</sup> socratiques. Précédant le prologue proprement dit<sup>408</sup>, qui met en scène deux « *comastes* »<sup>409</sup>, Socrate et Aristodème, le *proème* concerne ainsi la transmission du récit de l'événement *et ses incertitudes* : il nous indique comment *l'histoire* en est parvenue jusqu'à nous, et à quelles conditions *sa mémoire* est susceptible d'être assurée (ou perdue). Le proème détermine en effet *les conditions* de la prise de parole et de l'audition<sup>410</sup>. Dès la première phrase du texte, ce qui est une façon de mettre en exergue cette exigence, Apollodore affirme ainsi « n'être pas trop mal préparé [οὐκ ἀμελέτητος] à [...] raconter <à ses interlocuteurs anonymes> ce [qu'ils ont] envie de savoir. »<sup>411</sup> Il revient peu après sur cette idée, en terminant le récit de son entretien avec Glaucon : « Voilà comment en marchant nous nous entretenions de cet événement, de sorte que, tout comme je vous le disais en commençant, je ne suis pas si mal préparé [οὐκ ἀμελέτητως] à vous en informer. »<sup>412</sup> C'est le même mot qui est employé à deux reprises, sous la forme d'un adjectif puis d'un adverbe, en étant affecté à chaque fois

<sup>406</sup> Sur la *μανία*, cf. PIGEAUD, J. (1989), pp. 100-112 : elle en souligne la dualité, sur laquelle joue ici Platon. Car il existe pour lui « une *bonne* et une *mauvaise* folie » (p. 104). Sur les formes de *μανία*, cf. *Phèdre*, 244 a 6 – 245 b 2, et BRISSON, L. (1974), pp. 222-226.

<sup>407</sup> *Phèdre*, 245 a 4

<sup>408</sup> *Banquet*, 174 a 3 – 175 c 2

<sup>409</sup> Les vases peints montrent fréquemment un ou plusieurs buveurs se rendant au banquet : « Cette promenade festive, avant ou après boire, est appelée *comos*, cortège. Le terme grec désigne toutes sortes d'occasions et de processions, mais les archéologues ont pris l'habitude de l'appliquer presque mécaniquement aux images de ce type, où figure un buveur en route, un *comaste*. En le voyant ainsi passer, on est comme invité à le suivre et à entrer dans la danse. » (LISSARRAGUE, F. [1999], p. 26) Il est curieux de constater que plusieurs séquences du *Banquet* et des autres dialogues de Platon reproduisent des schémas typiques des peintures sur vases, sans pour autant se confondre avec elles : les images que contiennent ces textes s'éclairent par comparaison avec d'autres types d'images. Le Chapitre II (p. 156 *sq.*) rendra compte de ce fait, en examinant le procédé rhétorique de l'ἔκφρασις, utilisé par Platon : il consiste à façonner des images en parole, susceptibles de frapper l'imagination du lecteur.

<sup>410</sup> Cf. *Lois*, IV, 722 d 3-6. Sur le proème dans les *Lois*, cf. BRISSON, L. (2000), pp. 235-262, et BERTRAND, J.-M. (1999), pp. 278-286. Sur la fonction du proème dans les Dialogues, cf. DESCLOS, M.-L. (1992a), pp. 15-29 : l'auteur dresse une typologie des prologues. Si la distinction entre proème et prologue est pertinente en ce qui concerne le *Banquet*, elle ne s'applique pas à tous les Dialogues. Ainsi les « prologues du premier type », qui se caractérisent par l'absence de narrateur, et qui regroupent le nombre de Dialogues le plus important (treize), ne la permettent pas.

<sup>411</sup> *Banquet*, 172 a 1-2

<sup>412</sup> *Banquet*, 173 b 9 – c 2

d'une double négation : une manière pour Apollodore de se situer dans une position intermédiaire sur une échelle « philosophique » qui va de la négligence complète, l'ἀμέλεια, à l'ἐπιμέλεια socratique, c'est-à-dire le « soin ». Ce thème des deux genres de vie est en effet très présent dans le proème<sup>413</sup>, et il se trouve repris dans un passage très important de l'éloge de Socrate par Alcibiade<sup>414</sup>. C'est cette situation médiane dans la pratique de la parole philosophique (et aussi du mode de vie philosophique) qui confère à Apollodore l'autorité pour la retransmettre : « Fais-moi donc ce récit, <lui dit son interlocuteur anonyme>, car nul n'est plus autorisé [δικαιότατος] que toi pour rapporter les propos de ton ami [τοῦ ἑταίρου λόγους]. »<sup>415</sup> Il est au plus haut point conforme à l'ordre (δίκη) qu'Apollodore fasse ce récit : c'est ce que semble dire le superlatif. Du reste *c'est dans un contexte juridique* que Platon développe, dans les *Lois*, sa théorie du proème : celui-ci constitue un procédé de la rhétorique judiciaire, comme il apparaît également dans le *Phèdre*<sup>416</sup>. Sa fonction est de *persuader*<sup>417</sup>, tandis que celle de la loi qui l'accompagne est de prescrire en sanctionnant les infractions. Or de quoi nous persuade le proème du *Banquet*, sinon de la *compétence* d'Apollodore ? La biographie de Socrate qu'il nous livre, à travers son récit, doit donc être tenue pour vraie ; elle accrédite en outre les conceptions philosophiques développées par Socrate, en les mettant en pratique : elle leur communique sa propre valeur de vérité. Et pourtant le crédit qu'on peut accorder à Apollodore, est, au vu de sa *μανία*, incertain : est-il fidèle à la vérité ? N'exagère-t-il pas la valeur de Socrate ? C'est ce que semble penser A. Momigliano de Platon en général (et non du seul Apollodore) :

<sup>413</sup> Cf. *Banquet*, 172 c 9 – 173 a 3, et 173 c 2 – d 2. Sur le thème d'origine pythagoricienne des deux genres de vie, cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 167-168 : « Vertu virile, la μελέτη philosophique, comme la μελέτη guerrière, implique énergie tendue, constante attention, ἐπιμέλεια, dur effort, πόνος. Dans une représentation de l'ἀρετή qui est devenue traditionnelle, elle s'oppose au relâchement, au défaut d'entraînement, ἀμέλεια et ἀμελετησία, à la paresse, ἀργία, à la mollesse, μαλακία, au plaisir, ἡδονή. »

<sup>414</sup> Cf. *Banquet*, 216 a 4 – c 1

<sup>415</sup> *Banquet*, 172 b 5-6

<sup>416</sup> « Il y a d'abord, je crois, le *préambule* [προοίμιον], qu'on doit prononcer au début du discours. [...] En seconde place vient l'*exposition*, puis les *témoignages* qui s'y rapportent ; en troisième lieu les *indices* ; en quatrième lieu les *présomptions*. On parle après cela, de *preuve* et de *supplément de preuve*. » (*Phèdre*, 266 d 7 – e 4)

<sup>417</sup> « Quant à ce qui [...] précède [la loi] et qui a été qualifié de persuasif [πειστικόν] par l'homme que voici, et qui est persuasif [πειστικόν] en réalité, voilà ce qui doit, à coup sûr, être considéré comme ayant la propriété d'un prélude, d'un préambule pour un discours que l'on prononce. » (*Lois*, IV, 723 a 2-4)

Les socratiques exaspéraient à leur époque et ils exaspèrent encore aujourd'hui. Et ils ne sont jamais tant irritants que lorsqu'on les aborde sous l'angle de la biographie. Nous aimons que la biographie soit vraie ou fausse, honnête ou malhonnête. Mais qui peut user d'une telle terminologie pour parler du *Phédon* de Platon ou de son *Apologie de Socrate*, et même pour évoquer les *Mémoires* de Xénophon ? Nous voudrions tous écarter Platon, qui s'est trop préoccupé de la Vérité pour se soucier de l'exactitude des petits faits.<sup>418</sup>

Les « petits faits » ne sont pas absents du βίος de Socrate, bien au contraire, mais on peut parfois douter, en effet, de leur « exactitude » : pouvait-il réellement ne jamais être ivre<sup>419</sup>, ou bien encore marcher « pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures »<sup>420</sup> ? En ce qui concerne également les effets de la ciguë, on peut remarquer que Platon, parfois si précis sur le plan médical, prend beaucoup de liberté, et, avec N. Loraux, « assumer les conséquences d'une enquête irrévérencieuse : alors la mort de Socrate, cette mort si vraie, devient pure construction philosophique. De fait, la progression de la ciguë dans le corps du philosophe est symbolique : jamais la tête ne sera atteinte. »<sup>421</sup> Dès lors faut-il parler, plutôt que de « biographie socratique », d'un « processus de mythisation »<sup>422</sup> ? Mais quelle est dans ce cas *la légitimité du biographe socratique*, qu'il s'agisse d'Apollodore ou de Platon lui-même ? Peuvent-ils accréditer des thèses par le biais d'une vie, s'ils ne sont pas eux-mêmes légitimes pour raconter cette vie, ou si leur récit peut être pris en défaut ? Ces questions, qui concernent la « rhétorique de légitimation »<sup>423</sup> mise en œuvre par le philosophe-historien, seront examinées au Chapitre II de la Première partie. Elles concernent la *chaîne* au moyen de laquelle se transmet la légitimité : est légitime une thèse (ou un genre de vie)<sup>424</sup> si elle est accréditée par un récit de vie, mais celui-ci suppose à son tour que soit reconnu comme légitime l'auteur du récit. Quelles en sont les marques ? Si la biographie permet de mettre à l'épreuve une thèse sur un personnage, il faut également mettre à la question l'aptitude du philosophe à tenir un discours biographique. Cette question concerne la nature de ce discours : est-il soumis au critère de l'exactitude, ou bien admet-il d'autres marques susceptible d'attester de sa vérité, ou bien encore n'est-il pas soumis à l'exigence de

<sup>418</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), p. 71

<sup>419</sup> Cf. *Banquet*, 176 c 4-6 ; 220 a 4-5 ; 223 d 2 sq.

<sup>420</sup> *Banquet*, 220 b 6-7

<sup>421</sup> LORAUX, N. (1982), pp. 43-44

<sup>422</sup> Cette formule est empruntée au titre d'une communication de P. Hanus : « L'ombre du sage. Un processus de mythisation à partir de la *Vie d'Apollonios de Tyane* », publiée en 2000.

<sup>423</sup> LLOYD, G. E. R. (1993), p. 73

<sup>424</sup> Dans le domaine éthique, les thèses qui nous intéressent portent en fait sur le genre de vie.

vérité ? Mais la nature du récit de vie dépend aussi de sa finalité. Après avoir examiné le σχῆμα lié au genre éthique, qui semble inclure la biographie comme « récit d'une vie », on peut en effet s'interroger plus précisément sur sa fonction<sup>425</sup>. Je soutiendrai donc que les éléments biographiques contenus dans les Dialogues servent à « mettre à l'épreuve [βασανίζειν] »<sup>426</sup> l'attitude du philosophe dans les différentes circonstances de la vie, et, corrélativement, à éprouver les genres de vie des personnages auxquels il se confronte<sup>427</sup>. Dans tous les cas la question posée est toujours : l'attitude observée est-elle conforme au genre de vie dont on se réclame ? Il s'agit de montrer que la vie philosophique, telle qu'elle est définie par l'éthique, peut être mise en pratique : c'est le second volet concernant la biographie, après celui de son écriture.

## 2) Biographie et mise à l'épreuve

Puisque l'éthique platonicienne vise à promouvoir le mode de vie philosophique, son examen doit précéder tout autre, d'autant qu'il confère au philosophe sa qualité. Or déterminer les σχήματα qui lui conviennent implique de savoir en quoi la philosophie consiste : autrement sur quel critère en jugera-t-on ? Le mot « philosophe » fait l'objet chez Platon de plusieurs analyses complémentaires qui en décomposent le sens en l'opposant à d'autres genres de vie<sup>428</sup>. Dans le *Phédon*, Socrate établit ainsi un critère permettant de déterminer si un homme est vraiment philosophe, en fonction de son *attitude face à la mort* :

Tu tiens là [...] un signe de reconnaissance suffisant [ἱκανὸν ... τεκμήριον] : si tu vois un homme se révolter quand il est sur le point de mourir [ὄν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι], c'est qu'il n'était pas ami du savoir, philosophe [ὄτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος], mais un quelconque ami du corps [ἀλλὰ τις

<sup>425</sup> Sur cette distinction entre nature et fonction, cf. *Banquet*, 204 c 6-8

<sup>426</sup> Sur cette notion, cf. *Gorgias*, 486 d 3 – 487 e 7 ; *Lachès*, 187 e 6 – 188 c 3. Cf. également DARBO-PESCHANSKI, C. (2000), p. 180 : il me semble que chez Platon, comme ce sera le cas chez Plutarque, « c'est le caractère [τρόπος] des personnages que certaines circonstances "mettent à la question". » D'après l'Athénien, le vin peut ainsi permettre « de mettre à l'épreuve le courage et la lâcheté des citoyens [βάσανον ... ἀνδρείας τε περὶ καὶ δειλίας] » (*Lois*, I, 648 b 1-2 ; cf. aussi 649 d 9). En d'autres termes, le vin pourrait jouer le même rôle que la mort pour Socrate. Sur « le vin comme pierre de touche », cf. MOUZE, L. (2005), pp. 253-264.

<sup>427</sup> Cf. par exemple *Philèbe*, 21 a 4

<sup>428</sup> Cf. *Banquet*, 203 e 6 – 204 b 2 ; *Gorgias*, 500 c 1-8 ; *République*, IX, 581 c 4 – e 4. Sur ce thème chez Platon, cf. JOLY, R. (1956), pp. 69-104.

φιλοσώματος] ; le même pouvant d'ailleurs être aussi, si cela se trouve, ami de l'argent, ami des honneurs [φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος], soit de l'un soit des autres, soit des deux à la fois<sup>429</sup>.

La mort, comme signe de reconnaissance, permet de faire le tri entre deux catégories d'hommes, φιλόσοφος et φιλοσώματος (avec différentes spécifications possibles à l'intérieur de celle-ci) ; plus exactement, elle permet de départager ceux qui sont *authentiquement* philosophes, de ceux qui n'en ont que le nom, selon l'attitude adoptée : se révolter face à elle, c'est montrer qu'on est attaché au corps. En revanche, les philosophes doivent être « joyeux de s'en aller vers ce lieu où ils ont espoir, une fois arrivés, de rencontrer ce dont toute leur vie [διὰ βίου] ils ont été amoureux [ἡρώων] – et c'était de réflexion qu'ils étaient amoureux [ἡρώων δὲ φρονήσεως] –, espoir d'être séparés de ce compagnon avec qui ils étaient brouillés »<sup>430</sup>. Au début du *Phédon*, et puisqu'à la fin de ce texte le philosophe va mourir, il tourne un regard rétrospectif vers *l'ensemble de sa vie*, ce qui lui permet d'en appréhender le genre, la manière d'être<sup>431</sup>. Ce regard lui permet de caractériser son genre de vie comme philosophique, et de préciser ce qu'il entend par là : il s'agit d'un βίος dont le savoir, la réflexion, la vérité sont l'objet ; mais cet objet n'est pas conçu comme la visée d'une étude ou d'une connaissance, ou pas seulement : il s'agit avant tout d'un objet de ἔρως, ce qui permet de le différencier d'autres objets de désir ; c'est aussi l'objet d'un exercice, d'un travail de soi sur soi. Il y a en effet deux modes d'accès à la vérité pour le philosophe, qui constituent deux mouvements : d'abord, « le mouvement de ἔρως (amour). Et puis une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour avoir accès à la vérité : c'est un travail. »<sup>432</sup> Si ces deux mouvements ont été correctement accomplis, pratiqués, on ne doit pas se révolter face à la mort, et ainsi montrer l'attitude d'un véritable philosophe, paraître

<sup>429</sup> *Phédon*, 68 b 7 – c 3

<sup>430</sup> *Phédon*, 68 a 6 – b 2, traduction M. Dixsaut modifiée

<sup>431</sup> Dans la première partie du *Phédon* (61 c 2 – 69 e 4), consacrée à l'attitude de Socrate devant sa mort, de nombreuses expressions révèlent ce regard, rétrospectif et global, sur la vie : « tout au long de ma vie [ἐν τῷ βίῳ παρελθόντι] » (*Phédon*, 60 e 5), « un homme qui a réellement passé toute sa vie [διατρίψας τὸν βίον] dans la philosophie » (63 e 10), « tout au long de sa vie [ἐν παντὶ τῷ βίῳ] » (64 a 8), « tout au long de notre vie passée [ἐν τῷ βίῳ παρελθόντι] » (67 b 10), « sa vie durant [ἐν τῷ βίῳ] » (67 e 1), « toute leur vie [δία βίου] » (68 a 1), « ma vie durant [ἐν τῷ βίῳ] » (69 d 3). Socrate considère ce qu'a été son genre de vie, et l'attitude qui doit en découler face à la mort.

<sup>432</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. Ce travail désigne les exercices de purification : cf. *Phédon*, 67 b 6 – 68 b 6. Je reviendrai sur ce point ci-dessous, dans la Première partie, Chapitre I, section 3 (p. 129 sq.).

digne du genre de vie philosophique. Le σχῆμα qui le caractérise comporte donc deux aspects, l'un positif, l'autre négatif : d'une part un mouvement, un cheminement, qui s'effectuent en direction de la vérité ; d'autre part, face à la mort, l'absence de révolte, l'acceptation. Il en résulte que le courage (face à la mort) et la modération (face aux plaisirs) n'appartiennent véritablement qu'au seul philosophe, tandis qu'ils ne sont que « σκιαγραφία » chez les autres, c'est-à-dire « une excellence en trompe-l'œil »<sup>433</sup> : parce qu'il s'est purifié, il ne craint pas la mort et se tient au-dessus des plaisirs, alors que les autres affrontent la mort par peur de maux plus grands, et s'abstiennent de plaisirs pour ne pas être privés d'autres<sup>434</sup>. Sa valeur est réelle, car elle n'est mêlée ni de crainte, ni d'attachement pour les plaisirs. C'est pourquoi « il est à craindre qu'il n'y ait qu'une seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout doive être échangé, la pensée [μόνον ἢ τὸ ὀρθὸν νόμισμα, ... φρόνησις] »<sup>435</sup> : le philosophe met ainsi en circulation une monnaie à l'effigie de la pensée, ou frappée de sa marque, tout comme Athènes apposait la chouette sur ses pièces. Il s'agit d'un τύπος qui vient s'empreindre dans sa conduite, et dont on conçoit qu'il joue en même le rôle de pierre de touche, puisqu'il invalide tout autre mode d'échange comme reposant sur de la fausse monnaie (les plaisirs, les craintes). Il peut être caractérisé comme détachement, puisque le philosophe rompt une à une toute attache autre que celle pour la pensée. Cependant ce détachement peut à nouveau aisément passer pour de la hauteur, puisqu'il le conduit à négliger tout ce à quoi les autres hommes accordent de l'intérêt. Ce détachement est celui-là même qu'on trouve habituellement dans les statues, qui sont par nature au-dessus du flux sensible et du changement dans lesquels sont plongés les hommes qu'elles représentent. C'est pourquoi, comme l'observe N. Loraux, « froid et roide comme la pierre, le corps de ce Socrate qui déjà s'en est allé tient assez bien, dans les dernières lignes du dialogue, le rôle du κολοσσός archaïque, ce double mémorable du mort. En son corps roidi, Socrate est statufié par la force du texte platonicien. »<sup>436</sup> La purification qu'accomplit Socrate tout au long du dialogue, et qu'il dit avoir pratiquée durant sa vie entière, le conduit finalement à adopter la posture d'une statue, non dénuée de grandeur imposante, ou de hauteur, suivant la manière dont on voudra l'interpréter, d'autant que purification et sculpture se disent en grec dans des termes fort proches : sculpter, c'est ôter le superflu afin de dégager la forme qu'on veut faire

<sup>433</sup> *Phédon*, 69 b 7 (traduction M. Dixsaut modifiée)

<sup>434</sup> Cf. *Phédon*, 68 c 3 – 69 c 2

<sup>435</sup> *Phédon*, 69 a 8-9

<sup>436</sup> LORAUX, N. (1982), p. 44

apparaître, « ἐκκαθαίρειν »<sup>437</sup>. Celui qui commença par être sculpteur devint ainsi, dans les derniers moments de sa vie, sculpteur de soi<sup>438</sup>. Si, avec A. Momigliano, on désigne, de façon minimaliste, « par le terme de “biographie” le récit de la vie d’un homme, de sa naissance à sa mort »<sup>439</sup>, alors le βίος de Socrate apparaît comme dominé par la sculpture : fils de sculpteur, il devint lui-même sculpteur comme son père<sup>440</sup>, puis « le sculpteur qui prêchait le respect des lois [ <ὁ> λαξίος ἐννομολέσχης ] »<sup>441</sup>, jusqu’à aboutir à cette sculpture de soi que livre le *Phédon*. Sa vie tout entière peut être scandée en ces termes. De ce point de vue, il n’est pas indifférent que le plus long récit biographique dont nous disposions à propos de Socrate (et dont Platon soit l’auteur), son éloge par Alcibiade, soit encadré par des statues à l’effigie du philosophe : comme s’il s’agissait d’établir une équivalence entre son genre de vie et la notion de statue. Ce βίος se traduit en outre par l’attitude qui a été définie comme fière ou hautaine, ce qui n’est pas sans lien, d’une part avec l’idée de statue elle-même, d’autre part avec le style qui fut attribué à Socrate : certains disent qu’il est l’auteur des « Grâces de l’Acropole [ τὰς ἐν ἀκροπόλει Ξάριτας ] »<sup>442</sup>, reflet de « la grâce répandue en son âme [ τῆς κατὰ ψυχὴν χάριτος ] »<sup>443</sup>. La grâce n’est pas la solennité, mais elle compose une attitude, dont C. Meyer a montré les liens étroits, dans l’esprit athénien, avec la notion d’autarcie<sup>444</sup> : or, d’après Diogène Laërce, Socrate « se suffisant à lui-même, il y mettait de la fierté [ αὐτάρκης τε ἦν καὶ σεμνός ] »<sup>445</sup>. Dès lors la grâce peut être la version positive de ce qui était représenté péjorativement comme hauteur : si la statue est réussie, ou perçue comme telle, elle est empreinte de grâce, de telle sorte qu’on n’y voit même plus l’effort du sculpteur ; en revanche, si elle a un air solennel, si elle paraît vouloir en imposer, et qu’on perçoit ainsi l’intention maladroite du sculpteur, elle peut être prise en mauvaise part ; elle peut être vue comme ce

<sup>437</sup> *République*, II, 361 d 6 : le verbe désigne le façonnement de la statue du juste et de l’injuste, que réalise Glaucon.

<sup>438</sup> Cette idée et les références qui suivent seront développées au Chapitre VII, dans la Seconde partie, notamment dans la section 2, pp. 509-519, puis en conclusion de ce chapitre (p. 560 sq.).

<sup>439</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), p. 23

<sup>440</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18-19. Platon fait également allusion à plusieurs reprises à cette parenté : cf. *Euthyphron*, 11 b 9 – e 1, *Alcibiade*, 121 a 3-4, et *Ménon*, 97 d 6 – e 5

<sup>441</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19

<sup>442</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19

<sup>443</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>444</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 23-24, 74-77

<sup>445</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 24

« σέμνον σχῆμα » du satyre, dans son opposition aux ἀγάλματα ἀρετῆς, qui figurent la grâce. En matière de βίων σχήματα, ne disposons-nous pas dès à présent des divers σχήματα propres au genre de vie philosophique ? Sa posture est en effet celle d'un sculpteur se tournant progressivement vers la sculpture de soi, créant ainsi une monnaie philosophique – seul moyen valable d'échange – sur laquelle il appose son τύπος, à l'effigie de la pensée, et son style, fondé sur la grâce : il fournit ainsi l'exemple de ce que peut être une vie philosophique digne de ce nom, mais aussi l'explication du fait que cette monnaie ait été diversement appréciée. Pourtant le soupçon que tout ceci pourrait n'être que métaphore n'est pas écarté. Quel est en effet le rôle du σχῆμα aux yeux du philosophe ? Permet-il vraiment de traduire un genre de vie, et par suite de le façonner ? Le lien entre βίος et σχῆμα doit être encore mis à l'épreuve, d'autant que la mort n'est pas la seule circonstance à laquelle le soumette le philosophe.

Dans le *Criton*, Socrate évoque ainsi la perspective de la fuite, face à la mort qui l'attend, en donnant la parole aux Lois : « Si tu te conduis ainsi, ta vie vaudra-t-elle d'être vécue [τοῦτο ποιοῦντι ἄρα ἄξιον σοι ζῆν ἔσται] ? »<sup>446</sup> S'il s'enfuit à Thèbes ou à Mégare, sera-ce montrer que « l'excellence et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme, et qu'il en va de même pour les coutumes et les lois »<sup>447</sup>, comme il l'avait toujours soutenu ? Et les Lois poursuivent en évoquant le σχῆμα de Socrate, et en s'adressant directement à lui :

Et ne crois-tu pas que l'attitude de ce Socrate paraîtrait inconvenante [οὐκ οἶει ἄσχημον ἂν φανείσθαι τὸ τοῦ Σωκράτους πρᾶγμα] ? Qui pourrait en douter ? Mais peut-être te détourneras-tu de ces cités-là pour te rendre en Thessalie, chez les hôtes de Criton ? C'est là, en effet, que le désordre et le dérèglement sont à leur comble. Et peut-être y prendrait-on plaisir à t'entendre raconter de quelle façon bouffonne tu t'es évadé de prison, revêtu d'un déguisement, d'une peau de bête ou d'un autre travestissement habituellement utilisé par les esclaves, bref en ayant modifié l'attitude qui est la tienne [τὸ σχῆμα τὸ σαυτοῦ καταλλάξας].<sup>448</sup>

Cet argument, qui est l'un des derniers que donne Socrate pour justifier sa décision, repose tout entier sur le σχῆμα, sur la nécessité de rester fidèle à l'attitude qui a été la sienne, et de ne rien faire de discordant avec elle (ἄσχημον) : le philosophe ne doit pas laisser entamer sa

<sup>446</sup> *Criton*, 53 c 4-5

<sup>447</sup> *Criton*, 53 c 7-8

<sup>448</sup> *Criton*, 53 d 1-8 (traduction modifiée)

résolution par la menace de la mort, il doit continuer d'être celui qu'il a été durant sa vie (ou voulu être), et cela passe aussi par le σχῆμα, et non par le seul λόγος. N. Loraux l'a bien montré à propos du *Phédon* en soulignant toutes les indications concernant le corps de Socrate, sa posture, qui ponctuent ses raisonnements, jusqu'à ce qu'il soit finalement statufié, un fait que le *Banquet* considèrera comme acquis, si l'on suppose qu'il constitue un récit rétrospectif de ce que fut la vie de Socrate. Au vu de ce récit, Socrate n'a peut-être pas évité la « façon bouffonne » puisqu'il y est comparé à un satyre, ni non plus « déguisement », « peau de bête », ou « travestissement », le silène sculpté étant tout cela : mais ils ne sont pas son propre fait ; ils proviennent du regard porté sur lui, et de l'incompréhension de ce que furent ses buts. Le comportement de Socrate n'a pas été ἄσχημον parce qu'il n'a pas renoncé, face au risque de mourir, au discours qui était le sien : le σχῆμα appuie ainsi le λόγος, et le genre de vie qu'il fonde ou institue ; il en est la traduction non-verbale. Or quel était ce discours ? Rien d'autre que ce qu'il a toujours dit, c'est à savoir, que la vie ne vaut pas d'être vécue pour qui renonce délibérément à la justice et à l'obéissance due aux lois. Ce λόγος, appliqué au cas présent, signifie qu'il est préférable de renoncer à vivre que de consentir à fuir. Mais Socrate ne se contente pas du seul énoncé de cette affirmation, pour convaincre Criton, et lui-même, du bien-fondé de sa décision : il y emploie encore le σχῆμα et l'image, en se mettant lui-même en scène à travers une fiction. Faut-il y voir une simple figure de style, qui n'ajoute rien à l'argumentation ? La vérité peut-elle se passer du secours de l'image ? Peut-on se contenter de dire le vrai, sans être attentif à la manière de le dire ?

Dire la vérité demande un certain courage : ce que les Grecs nomment « παρρησία », et que Foucault a défini comme « courage de la vérité »<sup>449</sup>. La παρρησία est « une reddition de compte de soi-même, un “rendre raison de soi-même” qui se dirige vers le βίος comme existence, [un] mode d'existence qu'il s'agit d'examiner et d'éprouver tout au long de cette existence même. Pourquoi ? Pour pouvoir lui donner, grâce à un certain discours vrai, une certaine forme. Ce discours de reddition de compte doit définir la figure visible que les humains doivent donner à leur vie. »<sup>450</sup> Le verbe βασανίζειν désigne ce « qui sera une opération d'épreuve, de mise à l'épreuve, de tri. Il faut soumettre la vie à une pierre de touche

<sup>449</sup> *Le Courage de la vérité* est l'intitulé des cours donnés par Foucault au Collège de France en 1984, avant sa mort.

<sup>450</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 29 février 1984. Première heure. Cette définition s'appuie sur l'étude du *Lachès*, effectuée lors de la précédente leçon.

[βάσανος] pour partager exactement ce qui est bien et ce qui n'est pas bien dans ce qu'on fait, dans ce qu'on est, dans la manière de vivre. »<sup>451</sup> En fait le verbe a un sens plus fort, puisqu'il signifie la « mise à l'épreuve par la torture »<sup>452</sup>. Il faut entendre par là que la mise à l'épreuve pratiquée par Socrate n'est nullement indolore (ce qui est aussi la raison des nombreux griefs accumulés contre lui). Elle signifie que certaines attitudes ne conviennent pas, et doivent être rejetées, sans quoi la vie ne mérite pas d'être vécue. Ainsi, lorsque Alcibiade déclare : « Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel [οὕτω διετέθη] qu'il me paraissait qu'il ne valait pas la peine de vivre de la manière dont je me comporte [ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω] »<sup>453</sup>, il faut *entendre* le mot σχῆμα en « rapport [...] avec le sens intransitif du verbe » ἔχω, ici employé. Autrement dit, c'est bien *l'attitude d'Alcibiade* qui est *cause* que sa vie ne mérite pas d'être vécue : en entendant par là aussi bien son attitude vis-à-vis du τύπος et du βάσανος que constitue Socrate, que son attitude face à la foule d'Athènes. Prononcer un tel jugement, c'est pratiquer une médecine qui n'a rien de doux : il faut guérir ou mourir<sup>454</sup>. Cette médecine s'apparente donc à une torture, comme le remarque Socrate lui-même : le médecin « *déforme* [διαφθείρει] même les plus jeunes d'entre vous en leur appliquant le fer et le feu, il les fait maigrir, les étouffe, les *torture* [ἰσχαίνων καὶ πνίγων ἀπορέϊν ποιεῖ] »<sup>455</sup>. C'est pourquoi il dit à Polos : « Livre-toi noblement au discours comme à un médecin [γενναίως τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ παρέχων] »<sup>456</sup>. « Noblement [γενναίως] » renvoie à l'attitude noble par excellence : le courage<sup>457</sup>. Affronter le λόγος socratique demande du courage, tout autant que de se rendre chez le médecin, car retrancher de sa conduite des comportements auxquels on est habitué et qui correspondent à une manière d'être bien enracinée en nous est profondément douloureux. Le genre de vie philosophique, fondé sur le courage de la vérité, revêt ainsi « la figure visible » de la médecine<sup>458</sup>, pratiquée à la fois pour soi-même et pour les autres. En évoquant le procès qui l'attend, Socrate adopte encore cette figure : il déclare qu'il y sera « jugé comme le serait un médecin traduit devant un

<sup>451</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Deuxième heure

<sup>452</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 158

<sup>453</sup> *Banquet*, 215 e 6 – 216 a 1 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>454</sup> *Cf. République*, III, 406 d 1 – e 3

<sup>455</sup> *Gorgias*, 521 e 8 – 522 a 3. Sur la médecine dans le *Gorgias*, cf. JOUANNA, J. (1978), pp. 87-91

<sup>456</sup> *Gorgias*, 475 d 10 – e 1 (traduction modifiée)

<sup>457</sup> *Cf. Alcibiade*, 115 d 5-7 : pour un noble comme Alcibiade, la vie ne vaut pas d'être vécue sans courage, c'est-à-dire si on fait preuve de lâcheté.

<sup>458</sup> Sur cette « figure visible » du médecin, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 16-22

tribunal d'enfants par un cuisinier »<sup>459</sup>, et ce qui le conduit à effectuer cette comparaison, c'est précisément le caractère douloureux de la médecine pratiquée (par opposition à la cuisine). Il faut ajouter que l'image du médecin rejoint celle du sculpteur, et que l'une et l'autre réunies permettent de définir les contours du βίος φιλοσοφός. Comme le montre G. Métraux, dans son livre *Sculptors and Physicians in Fifth-Century Greece*, « Platon effectue ce qui lui semblait être une association naturelle [*a natural elision*] entre médecine, art <sculpture> et philosophie. »<sup>460</sup> En réalité, ces termes sont quasiment soudés, comme les termes liés en français par l'apostrophe, qui est le signe de l'élosion. L'auteur prend en outre appui, pour définir cette « association naturelle », sur les propos de Socrate dans le *Protagoras*<sup>461</sup>, un dialogue dans lequel M.-L. Desclos a montré que Socrate revêtait la figure du médecin<sup>462</sup>. Elle se traduit ainsi, dans la biographie de Socrate, par la double image qui en est donnée, comme *médecin et sculpteur*. Le genre de vie du philosophe se traduit ainsi dans une εἰκών, qui le rend visible et manifeste aux yeux de tous, et qui est l'effet de la παρρησία, laquelle lui a permis de *retrancher* dans sa vie, soit par la médecine, soit par la sculpture, tout ce qui devait l'être, afin de lui donner une forme achevée.

C'est en effet de παρρησία qu'use Alcibiade dans son éloge de Socrate<sup>463</sup>, utilisant en outre la statuaire, pour soumettre au philosophe sa propre image<sup>464</sup>, comme si cette mise à l'épreuve d'une vie qu'est la παρρησία ne pouvait s'accomplir réellement que par ce moyen. Or il y a à cela une raison : c'est que la mise à l'épreuve ne concerne pas directement le genre de vie lui-même, mais plutôt le lien qu'il implique avec les σχήματα dans lesquels il s'exprime ; il s'agit en effet de vérifier qu'ils le représentent correctement, ou bien qu'ils ne constituent pas une posture trompeuse. La philosophie, entendue comme genre de vie fondé sur le courage de la vérité, consiste à *mettre à l'épreuve le lien entre le genre de vie choisi et l'image qu'on veut donner* : l'attitude, adoptée dans diverses circonstances, lui est-elle conforme ? Peut-on faire la preuve qu'on s'est donné les moyens de ce qu'on veut être ? En ce

---

<sup>459</sup> *Gorgias*, 521 e 4-5

<sup>460</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. xi

<sup>461</sup> Cf. *Protagoras*, 311 b 2 – c 7

<sup>462</sup> On consultera à ce propos son article intitulé « Autour du *Protagoras* : Socrate médecin et la figure de Prométhée », publié en 1992 dans les *Quaderni di storia*.

<sup>463</sup> Cf. *Banquet*, 222 c 2

<sup>464</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 5, 6

qui concerne le philosophe, il s'agit d'éprouver le lien entre son genre de vie fondé sur la vérité, et la double image de sculpteur et de médecin qu'il se donne : on a pu en mesurer l'étroitesse. Mais il faut encore savoir si, *en diverses occasions*, il a été fidèle à cette image, s'il n'a pas varié, s'il est resté ce qu'il voulait être. Les Dialogues de Platon comportent pour cette raison une dimension biographique : l'image doit être confrontée aux différentes circonstances de la vie, le genre de vie aux développements qui lui ont été donnés. Le βίος comme genre de vie est au βίος comme biographie, ce qu'est l'image de soi qu'on veut mettre en relief (le τύπος) aux postures (σχήματα) dans lesquelles elle se décompose et se monnaie. Il se traduit en effet par « une certaine image de la justice [εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης] »<sup>465</sup>, qui constitue en outre « un principe et une certaine image, mise en relief, de la justice [ἀρχὴν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης] »<sup>466</sup> : ce τύπος permet alors d'évaluer les attitudes concrètes qui l'expriment dans différentes circonstances, et qu'expose la biographie. La biographie *met en relation* la conduite avec le genre de vie choisi, l'attitude adoptée avec l'image qu'on veut donner de soi.

Or le *Sophiste* semble bien avoir entrepris de *délimiter* la biographie ainsi entendue : ceux qui la pratiquent « font ces imitations en connaissant ce qu'ils imitent [εἰδότες ὁμιμοῦνται τοῦτο] »<sup>467</sup> ; cette connaissance, ayant pour objet l'attitude du personnage représenté, fait en sorte que le σχῆμα de l'imitation produite *mime* celui qui est imité<sup>468</sup>. La conformité du σχῆμα est *garante* de la vérité de la représentation. En ce qui concerne l'attitude exprimant la justice et, en général, l'excellence, « δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς »<sup>469</sup>, ceux qui la connaissent la reproduisent d'une manière qui est

<sup>465</sup> *République*, IV, 443 c 4-5 (c'est moi qui traduis). Dans la *République*, cette « image de la justice » est fournie par la cité que Socrate et ses interlocuteurs façonnent en parole (cf. *République*, II, 374 a 5 et IV, 420 c 2). Mais la cité possède aussi un βίος (sur ce point, cf. DESCLOS, M.-L. [1998b], p. XXI-XXII), lequel est également susceptible de se déployer, sinon sous la forme d'une biographie, du moins à travers une histoire, comme celle que raconte Critias. Je développerai cette comparaison au Chapitre III (cf. notamment la section 1, pp. 217- 232).

<sup>466</sup> *République*, IV, 443 c 1-2 (c'est moi qui traduis)

<sup>467</sup> *Sophiste*, 267 b 7

<sup>468</sup> Cf. *Sophiste*, 267 b 11-12. Sur Platon et le mime, cf. ARISTOTE, *Poétique*, 1, 1447 b 3 et LASSERRE, F. (1976), p. 62 : « Platon veut vraiment qu'on le lise comme on lit un mime de Sophron. »

<sup>469</sup> *Sophiste*, 267 c 2-3

qualifiée d'« ἱστορική »<sup>470</sup>. N'est-ce pas la tâche que remplissent les Dialogues, en particulier à l'égard de Socrate ? Dans les nombreux biographèmes qu'ils comportent, ils développent en effet les multiples σχήματα conformes à ce δικαιοσύνης σχῆμα, qui joue donc à leur égard le rôle d'un principe : le *biographe philosophe* est celui qui possède la connaissance de ces σχήματα et de ce principe, et les confronte entre eux, pour nous permettre d'en apprécier la vérité, pour nous persuader, par l'exemple, d'adopter ses conceptions éthiques et le mode de vie qu'il défend. Mais, s'il s'agit de vérité, comment comprendre dans ce cas que l'Étranger l'inscrive dans le genre φανταστικόν<sup>471</sup> (aux côtés de la sophistique), brouillant ainsi l'opposition, pourtant rappelée, entre εἰκαστική τέχνη, et φανταστική<sup>472</sup> ? Platon sous-entend-il ainsi que la biographie philosophique peut se passer de l'exactitude dans son récit, de façon à donner éventuellement plus d'ampleur au mode de vie qu'elle représente ? Est-elle la réplique<sup>473</sup> (sous forme développée) d'un genre de vie, ou un art de l'illusion destiné à le faire paraître plus grand qu'il n'est en réalité<sup>474</sup> ? La statue de Socrate respecte-t-elle les proportions de son objet ? Ces questions, qui concernent *le statut philosophique du discours biographique*, seront examinées au Chapitre III : il s'agira de savoir dans quelle mesure le philosophe peut se rapprocher ainsi du sophiste, du rhéteur, ou encore d'un « historien »

<sup>470</sup> *Sophiste*, 267 e 1. L'« ἱστορική μίμησις » me paraît désigner une certaine « imitation qui a valeur de témoignage » : le verbe ἱστορεῖν signifie en effet « être témoin, enquêter, s'informer, interroger » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 752). Dans cette optique, « faire l'histoire de Socrate » (DESCLOS, M.-L. [1992a], p. 15) revient à témoigner à son sujet. Sur l'ἱστορία chez Platon, on consultera le livre de M.-L. Desclos, intitulé *Aux marges des dialogues de Platon* (2003), notamment pp. 161-163, et pp. 235-238 : elle montre que l'ἱστορία se trouve dans l'espace intermédiaire entre philosophie et politique, et ainsi privée de domaine propre. Or le *Sophiste* me paraît fournir une « délimitation » (p. 236) du domaine de l'ἱστορία, qui consiste à en faire un témoignage biographique. Elle est définie comme une espèce du genre φανταστικόν, caractérisée par la connaissance du σχῆμα qu'elle imite. Je reviendrai sur tous ces points au Chapitre III, p. 205 sq..

<sup>471</sup> Cf. *Sophiste*, 266 d 10

<sup>472</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 1 – 236 c 7 ; 266 d 9-10. Le genre dans lequel s'inscrivent l'εἰκαστική et la φανταστική τέχνη est l'« εἰδωλοποιική τέχνη » (235 b 8-9), « la technique de la production d'images ». L'εἰκαστική τέχνη peut ensuite être définie comme technique de l'image *ressemblante* : Alcibiade souligne ainsi la ressemblance entre l'εἰκόν qu'il propose de Socrate, et son objet, employant pour cela à deux reprises le verbe εὐκέναι (cf. *Banquet*, 215 b 4 et 6), dont dérive εἰκόν (cf. CHANTRAINE, P. [2009], p. 338). Par opposition, la φανταστική τέχνη peut être caractérisée comme technique de l'image *illusoire*. On a ainsi le genre et ses différences spécifiques. Sur cette distinction, cf. TEISSERENC, F. (2010), pp. 8, 98-106, PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 135-151, et VILLELA-PETIT, M. (1991), pp. 58-60 et 84-90

<sup>473</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2

<sup>474</sup> Cf. *Sophiste*, 235 e 5 – 236 a 2

comme Thucydide<sup>475</sup>, mais aussi d'apprécier la nouveauté de ce discours biographique par rapport à l'ἱστορία que pouvait pratiquer ce même Thucydide. Il semble en effet qu'on assiste à l'émergence d'un nouveau discours<sup>476</sup>, chargé d'accompagner et de valider les positions éthiques du philosophe de l'Académie. De ce fait, « faire l'histoire de Socrate »<sup>477</sup> revêt une importance singulière, à la fois du point de vue de l'« ἱστορία », mais aussi des « origines de la biographie »<sup>478</sup> : contemporaine de « l'auto-institution de la philosophie »<sup>479</sup>, l'entreprise fait partie de l'opération généralisée de délimitation des champs du savoir que mène Platon<sup>480</sup>. Pour délimiter le domaine de l'éthique, il convient donc de commencer par là : en se demandant quelle région du savoir Platon circonscrit, en la nommant « ἱστορικὴ ». Est-ce là ce chant du cygne que la légende attribue à Platon<sup>481</sup>, « charmant de ses accents mélodieux les oreilles des hommes et des dieux »<sup>482</sup>, grâce à l'attrait d'un langage à la fois figuré et biographique<sup>483</sup> ? Apulée donne à ce sujet une précision intéressante : la rencontre se serait faite devant la statue d'Éros. Quel rôle attribuer à ce dernier dans le récit des ἔργα

<sup>475</sup> En fait, « si Solon, Hérodote, ou Thucydide ne se désignent pas comme des “historiens”, c'est [...] tout simplement parce que à, leurs propres yeux et aux yeux de leurs contemporains, ils n'en sont pas » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 66) : le mot ne peut donc être utilisé que par commodité ; un Thucydide se rapproche beaucoup, en revanche, du rhéteur (cf. pp. 49-66, 161-163) ; il a donc pleinement sa place dans la série mentionnée, quel que soit le titre qu'on lui donne.

<sup>476</sup> Cf. MOMIGLIANO, A. (1991), p. 71 : « Nous ne pouvons nier que la biographie a revêtu une nouvelle signification au moment où les socratiques ont exploré cette zone entre vérité et fiction qui déconcerte tant l'historien ». Il souligne également la rupture brutale qui s'est produite entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècles, de telle sorte que « la biographie ainsi que l'autobiographie seraient reparties de zéro au quatrième siècle » (p. 69) : ce nouveau départ me paraît lié aux Dialogues de Platon, comme j'essaierai de le montrer au Chapitre III (p. 205 sq.) : la biographie devient l'ἱστορία telle qu'il la définit dans le *Sophiste*, rompant aussi bien avec les formes antérieures d'ἱστορία, qu'avec les tentatives biographiques du siècle précédent.

<sup>477</sup> DESCLOS, M.-L. (1992a), p. 15

<sup>478</sup> La formule est empruntée au titre du livre d'A. Momigliano, publié en 1991 dans sa traduction française.

<sup>479</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 161

<sup>480</sup> Sur ce thème, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 145-163

<sup>481</sup> Cf. APULÉE, *Platon et sa Doctrine*, I, 1. Dans le *Phédon*, Platon attribue ce biographème à Socrate (cf. 84 d 8 – 85 b 9), mais F. Lasserre montre que « les premiers lecteurs du *Phédon*, ceux qui avaient, à l'Académie, suivi l'enseignement de Platon, lisait ce dialogue comme le témoignage non pas de Platon sur Socrate, mais de Platon sur Platon » (LASSERRE, F. [1986], p. 52).

<sup>482</sup> APULÉE, *Platon et sa Doctrine*, I, 1

<sup>483</sup> La biographie combine en effet l'agrément de la μίμησις (cf. par exemple *République*, III, 398 a 1-8) et « la séduction de l'exemple » (LASSERRE, F. [1986], p. 55).

socratiques, et dans cette nouvelle ἱστορία ? Cette rencontre devant la statue d'Éros se traduira en outre, dans le *Banquet*, par une statue à l'effigie de Socrate : quelle signification accorder à ce biographème ? Quels sont les liens entre la biographie, la statuaire, et Éros ?

---

#### Section 4.

#### *Éros, biographe et sculpteur*

---

D. T. Steiner s'efforce de situer ce motif « dans le contexte d'un leitmotiv qui traverse les plus grands textes : les statues, et le mode particulier d'amour qu'elles ressentent et inspirent, sont seules aptes à effectuer des actes de procréation autonome. »<sup>484</sup> J'ajouterai que devenir philosophe, c'est disposer en soi-même d'une image susceptible d'être déployée dans deux directions : à la fois dans ses propres actes, dans l'attitude adoptée face aux circonstances de sa propre vie, mais aussi sous la forme d'une biographie exposant l'exemple d'un Socrate (ou de tout autre philosophe pouvant jouer ce rôle) ; l'une et l'autre directions étant évidemment parallèles. De ce point de vue, l'art d'Apollodore ou d'Alcibiade revêt une forme tout à fait singulière, qui leur mérite un titre qui ne l'est pas moins. En raison de la figure de Socrate-silène qui ouvre et ferme l'éloge de Socrate par Alcibiade dans le *Banquet*, et qui relève de la statuaire, ils s'inscrivent dans le schéma décrit par le *Phèdre* : l'éraсте<sup>485</sup> se conduit envers l'éromène « comme s'il s'agissait d'un dieu [ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα], il lui érige en lui-même une statue qu'il pare [ἐαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ], pour l'honorer et célébrer ses mystères. »<sup>486</sup> Pour les deux jeunes gens, et pour bien d'autres, Socrate devient Éros lui-même, et ils lui élèvent une statue sacrée, un ἄγαλμα.

---

<sup>484</sup> STEINER, D. T. (1996), p. 89

<sup>485</sup> Pour désigner l'adulte dans la relation homophile, j'emploierai désormais le terme « éraсте », transcrit du grec ἐραστής, et donc le terme « éromène » pour l'adolescent, de façon à éviter les équivoques des termes français correspondants, dont les sens sont bien différents.

<sup>486</sup> *Phèdre*, 252 d 7 – e 1 (c'est moi qui traduis)

La *μανία* d'Apollodore semble donc se rattacher à Éros<sup>487</sup> (tout autant qu'aux Muses), au même titre que celle d'Alcibiade<sup>488</sup>. C'est pourquoi la statue qu'ils réalisent prend la forme d'un silène, les satyres ayant les rapports les plus étroits avec l'activité sexuelle et l'érotisme, et d'une boîte contenant elle-même des figurines divines. C'est pourquoi aussi la biographie qu'ils développent doit être nommée statuaire morale, dans la mesure où elle représente le mode d'être ou la « tournure [τρόπος] »<sup>489</sup> de Socrate, sous l'espèce d'une sculpture. Seule cette dénomination paraît pouvoir rendre compte de sa singularité. Prise en ce sens, la statuaire morale est une forme du désir d'immortalité qui, selon Diotime, est la racine d'Éros : d'Apollodore on pourrait dire que, « en considérant Homère, Hésiode et les autres grands poètes, il les envie de laisser d'eux-mêmes des rejetons qui sont à même de leur assurer une gloire, c'est-à-dire un souvenir éternel [ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην παρέχεται], parce que leurs poèmes sont immortels. »<sup>490</sup> Les liens sont constants et bien attestés dès Homère, entre le κλέος produit par la parole, et celui dont témoigne le monument funéraire, la statue du mort, son σῆμα<sup>491</sup>. Mais l'attitude d'Apollodore s'apparente aussi à l'ἱστορία : « Cela ne fait pas encore trois ans que je fréquente Socrate et que je m'emploie chaque jour [ἐπιμελὲς πεποιήμαι ἕκαστης ἡμέρας] à savoir [εἰδέναι] ce qu'il dit et ce qu'il fait [ὅ τι ἂν λέγῃ ἢ πράττῃ] »<sup>492</sup>. Εἰδέναι est en effet le verbe qui sert à définir l'ἱστορία dans le *Sophiste*<sup>493</sup>, et dont dérive étymologiquement ἱστορεῖν, qui signifie « être témoin, enquêter, s'informer, interroger »<sup>494</sup>, puis « raconter ce que l'on a appris »<sup>495</sup> : or c'est précisément en sa qualité de

<sup>487</sup> Cf. *Phèdre*, 245 b 1 – c 2

<sup>488</sup> Cf. *Banquet*, 213 d 7 : Socrate parlant d'Alcibiade évoque « sa fureur et sa passion amoureuse [τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν]. »

<sup>489</sup> *Phèdre*, 252 d 6-7 : « Chacun choisit l'objet de son amour [...] selon sa tournure d'esprit [πρὸς τρόπον]. » (traduction modifiée pour τρόπος) Cette phrase précède immédiatement celle citée ci-dessus.

<sup>490</sup> *Banquet*, 209 d 2-5

<sup>491</sup> L'idéal de mort héroïque se constitue comme réponse à la question : étant donné que tout ce qui est humain semble périssable, « comment est-ce que je peux trouver le moyen d'atteindre un peu de la stabilité de cette existence, que j'attribue aux dieux ? Cette stabilité est le fait que mon nom, mon existence singulière, ce que j'ai fait, ce que j'ai été, resteront pour toujours inscrits dans la mémoire des hommes de deux façons. D'abord les poètes dans leurs chants vont célébrer ce que les Grecs appellent *kléos apthiton*, une gloire chantée, impérissable [...]. Ensuite, le mémorial funéraire. » (VERNANT, J.-P. [2001], p. 24)

<sup>492</sup> *Banquet*, 172 c 5-6

<sup>493</sup> Cf. *Sophiste*, 267 b 7

<sup>494</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 752

<sup>495</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 752

*témoin*<sup>496</sup> des paroles et des actes de Socrate qu'Apollodore est apte à en faire le récit pour son interlocuteur anonyme. Mais quel lien existe-t-il entre Homère et l'ἱστορία ? L'un et l'autre ont également pour but de sauver de l'oubli les « grands et merveilleux exploits [ἔργα μεγάλα καὶ θαυμαστά] »<sup>497</sup> qui ont pu être accomplis. S'inscrivant dans cette lignée, Apollodore, mû par Éros, peut donc être décrit comme *biographe et sculpteur de Socrate*.

Quant à Alcibiade, l'image insérée dans ses discours renvoie à *l'homologie entre la parole et l'image* qui s'établit au banquet, et qui est inspirée par Éros<sup>498</sup>. Parce que les poèmes chantés au banquet et les ustensiles utilisés sont également le résultat d'un savoir-faire artisanal, « le poème produit par le poète-artisan qui le marque de sa signature est l'homologue du vase modelé et historié par l'artiste qui y appose son sceau »<sup>499</sup>. Dans le cas d'Alcibiade, il est simultanément l'auteur de paroles et d'images se combinant étroitement entre elles, et répondant ainsi à cette première homologie. Il existe en outre une seconde homologie, qui consiste en une « dichotomie fondamentale »<sup>500</sup> s'appliquant aussi bien à la poésie qu'aux scènes peintes : à la distinction entre poésie de l'éloge et poésie du blâme « reconnue par Aristote »<sup>501</sup> correspond en effet l'opposition entre, d'un côté, « la représentation des beaux corps de dieux, de héros, ou de jeunes gens à la nudité souvent déceimment voilée »<sup>502</sup>, et, d'un autre côté, le « dessin d'accouplements s'inspirant de l'animalité ithyphallique »<sup>503</sup>. Or le discours d'Alcibiade reproduit la même opposition, puisque la représentation de satyres et de silène<sup>504</sup> y alterne avec le dévoilement de statues

<sup>496</sup> « Ce sont <en effet> les *facultés mises en œuvre par le sujet connaissant*, c'est-à-dire par l'enquêteur lui-même », qui légitime l'ἱστορία (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 19). Autrement dit, c'est le fait d'avoir vu et entendu Socrate qui légitime le récit d'Apollodore, qui le tient lui-même d'un autre témoin autorisé, car remplissant les mêmes conditions : Aristodème.

<sup>497</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, I, proème, 3

<sup>498</sup> Cf. CALAME, C. (2009), pp. 108-115 : l'auteur distingue « trois rapprochements complémentaires », trois formes d'« homologie entre produit fabriqué par le poète et objet façonné par le peintre » (p. 109). Sur l'iconographie liée au banquet et à Éros, cf. LISSARRAGUE, F. (1999), pp. 23-61. Sur la relation entre la parole et l'image dans le contexte du banquet, cf. LISSARRAGUE, F. (1989), pp. 119-133.

<sup>499</sup> CALAME, C. (2009), p. 109

<sup>500</sup> CALAME, C. (2009), p. 110

<sup>501</sup> CALAME, C. (2009), p. 110. Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 4, 1448 b 24 sq.

<sup>502</sup> CALAME, C. (2009), p. 110

<sup>503</sup> CALAME, C. (2009), p. 110

<sup>504</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 7 – 217 a 2 ; 221 d 1 – e 4

qualifiées de «θεῖα καὶ χρυσᾶ καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά [divines, toutes d'or, parfaitement belles et au plus haut degré admirables] »<sup>505</sup>. En outre l'εἰκὼν produite par le jeune homme, et insérée dans son discours, comporte elle aussi la même dichotomie, opposant d'un côté le silène sculpté, de l'autre les statues divines qui y sont contenues<sup>506</sup>. Son discours ne relève donc pas seulement de l'éloge, mais aussi du blâme, en dépit de l'intention annoncée<sup>507</sup>. « Mais à quoi bon dans les scènes représentées ou les mots [...] <employés> cette bipartition entre le beau et le laid doublé, dans l'éloge ou la réprobation, d'une valorisation éthique ? »<sup>508</sup> A cette question C. Calame répond ainsi : « On pourrait, en poursuivant l'analogie, attribuer aux images eulogisantes et accompagnées d'acclamations pédérastiques le même rôle de cour et d'hommages amoureux que celui dessiné pour les vers érotiques – vers destinés, on le rappelle, à charmer de jeunes aimés, à les convaincre d'entrer dans la φιλία proposée par un poète adulte, tout en donnant une satisfaction partielle à un désir amoureux condamné à l'asymétrie. »<sup>509</sup> Mais le problème est qu'appliquée à l'éloge de Socrate par Alcibiade, cette interprétation semble contredire cette même asymétrie, donnée pour caractéristique de la relation homophile<sup>510</sup>. Faut-il en déduire qu'à la faveur d'une

<sup>505</sup> *Banquet*, 216 e 8 – 217 a 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>506</sup> Cf. *Banquet*, 216 d 5 – 217 a 2

<sup>507</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 4 : Alcibiade annonce qu'il va « faire l'éloge [ἐπαινέειν] de Socrate ». L'éventuelle ambiguïté de cet éloge avait cependant été indiquée par Socrate, interrogeant Alcibiade : « Qu'as-tu en tête ? Tu vas faire mon éloge en faisant rire à mes dépens [ἐπὶ τὰ γελοιώτερα με ἐπαινέσεις] ? » (214 e 4) Alcibiade lui avait répondu dans les mêmes termes un peu plus loin : « Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens [ἐπὶ τὰ γελοιώτερα], et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire que je vais me servir d'images. » (215 a 5-6) Malgré ce déni, l'ambiguïté subsiste, car il y a des indices « d'une pratique de raillerie comique propre à l'iconographie des satyres. » (CALAME, C. [2009], n. 20, p. 110)

<sup>508</sup> CALAME, C. (2009), p. 111

<sup>509</sup> CALAME, C. (2009), p. 115

<sup>510</sup> Sur « l'asymétrie constitutive » de l'homophilie, cf. CALAME, C. (2009), pp. 38-46 : l'adulte aime un adolescent, qui n'est lui-même pas touché par Éros, et qu'il lui faut donc séduire par la poésie, le chant, la musique, ce qui aboutira à la φιλία, relation de confiance réciproque. Comme l'indique Platon lui-même dans le *Phèdre*, l'adolescent éprouve lui aussi un sentiment, « cependant il ne l'appelle pas amour et ne croit pas que ce soit cela [καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶται οὐκ ἔρωτα], mais <plutôt> de l'amitié [ἀλλὰ φιλίαν εἶναι]. » (255 e 1-2, c'est moi qui traduis) Comme le précise C. Calame à propos des poèmes méliques, « si l'objet du désir dans sa jeunesse adolescente peut devenir sujet de φιλεῖν, il ne l'est jamais, au moins dans les poèmes qui nous sont parvenus, du verbe ἐρᾶν. » (p. 44). Selon lui il n'en va pas autrement en philosophie : cf. CALAME, C. (2009), pp. 260-261. Sur le terme d' « homophilie », cf. p. 83 : « Le caractère singulier de la relation entre adulte et adolescent de l'un ou l'autre sexe nous portera désormais à parler d' "homophilie", en abandonnant aussi bien le

inversion des rôles typiquement socratique<sup>511</sup>, le jeune homme se retrouve placé en position d'éraсте, comme il le reproche à Socrate<sup>512</sup> ? L'image du silène, le blâme qu'il prononce, correspondrait alors à la réprobation due à cette infraction à la règle. Les statues divines, la part de l'éloge, reviendrait en revanche à la valeur de Socrate, à son caractère exemplaire<sup>513</sup>. Mais le philosophe a-t-il pu aller aussi loin dans l'inversion des valeurs qui caractérisent la relation homophile ? Pour C. Calame en effet, « asymétrie oblige, même en philosophie »<sup>514</sup> : l'inversion, s'il y en a une, doit être beaucoup plus limitée<sup>515</sup>. Une autre interprétation consisterait alors à soutenir que l'éloge de Socrate par Alcibiade reflète surtout ce dernier, même s'il est sans doute aussi l'écho de discours tenus par le philosophe : « En effet le désir amoureux de l'éromène n'est qu'un ἀντέρως, non pas un amour réciproque ou un “contre-amour” comme trop souvent on l'a affirmé, mais un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même. Les règles de l'asymétrie et du décalage sont respectées. »<sup>516</sup> Alors que l'éraсте engendre une statue à l'effigie de l'éromène auquel il rend un véritable culte<sup>517</sup>, l'éromène, mû par la φιλία plutôt que par ἔρως, n'engendre de statue qu'à sa propre ressemblance, « se voyant lui-même dans celui qui l'aime comme dans un miroir »<sup>518</sup>. Ainsi l'« εἶδωλον »<sup>519</sup> qu'est ἀντέρως relève de « la

---

terme d' “homosexualité”, trop général, que celui de “pédérastie”, que la convention linguistique restreint à la relation masculine. » J'en ferai autant pour ma part.

<sup>511</sup> Sur ce thème, cf. NARCY, M. (1984), pp. 35-57

<sup>512</sup> Cf. *Banquet*, 217 c 8 – d 1 : Alcibiade se comporte envers Socrate « comme un éraсте qui veut entreprendre celui qu'il aime [ὄσπερ ἐραστής παιδικοῖς ἐπιβουλεύων] » (c'est moi qui traduis) ; cf. aussi 222 b 1-4. Comme le remarque D. T. Steiner à propos de ces deux textes, « le discours tenu par le narrateur va dans le sens d'un brouillage [*goes on to blur*] de la distinction évidente entre l'ἐραστής et l'ἐρώμενος, et de la mise en question de l'attribution de ces deux rôles. » (STEINER, D. T. [1996], p. 90)

<sup>513</sup> Cette valeur s'atteste par exemple au combat : cf. *Banquet*, 220 d 5 – 221 c 1.

<sup>514</sup> CALAME, C. (2009), p. 136

<sup>515</sup> Socrate ne devient pas l'éromène, contrairement à ce que croit Alcibiade ; mais il refuse les satisfactions physiques en échange desquelles l'éraсте accorde habituellement ses soins et son attention : cf. *Banquet*, 219 e 2 – 219 a 1 ; 219 c 2 – d 2. C'est là ce qu'Alcibiade ne comprend pas, car, dans le cadre de la relation homophile, « il est beau d'accorder » (CALAME, C. [2009], p. 39). En outre le philosophe demande au jeune homme de surmonter lui aussi l'impulsion qui le porte au plaisir physique : cf. *Phèdre*, 255 e 7 – 256 a 6.

<sup>516</sup> CALAME, C. (2009), p. 260. Sur ἀντέρως, cf. *Phèdre*, 255 e 1

<sup>517</sup> Cf. *Phèdre*, 251 a 5-7 ; 252 d 8 – e 1

<sup>518</sup> *Phèdre*, 255 d 5-6 : « Ὅσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὀρώων. » (c'est moi qui traduis)

<sup>519</sup> *Phèdre*, 255 d 8

catégorie psychologique du double »<sup>520</sup> : c'est *un double de lui-même* qu'Alcibiade produit à travers ses discours et dans la statue dont il parle. Parce que c'est un double, une réalité qui lui apparaît comme extérieure à lui-même, il peut s'y confronter et se mesurer à elle, de façon à pouvoir porter *un jugement objectif sur lui-même*<sup>521</sup>. L'éromène est face à son double, qui le juge, mais Socrate reste l'éraсте, celui qui est animé par Éros, comme le montre sa ressemblance frappante avec lui<sup>522</sup>. Il n'enfreint pas la règle de l'asymétrie, et ne peut être blâmé pour cela. Deux lectures sont donc possibles de l'image proposée par Alcibiade : ou bien le silène sculpté est une façon de blâmer l'inversion des rôles opérée par Socrate<sup>523</sup> ; ou bien c'est un double et un reflet d'Alcibiade. Ce problème sera examiné au Chapitre IV de la Première partie. Pourquoi différer autant ?

Sa complexité tient au fait qu'il enveloppe plusieurs autres difficultés, dont voici la liste :

<sup>520</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1998), pp. 325-338. On consultera plus particulièrement la page 329 sur l'εἶδωλον (terme désignant les phénomènes qui relèvent de la catégorie du double), et la page 330 pour une définition de cette catégorie : « La catégorie du double [...] suppose une organisation mentale différente de la nôtre. Un double est tout autre chose qu'une image. Il n'est pas un objet "naturel", mais il n'est pas non plus un produit mental. [...] *Le double est une réalité extérieure au sujet* mais qui, dans son apparence même, s'oppose par son caractère insolite aux objets familiers, au décor ordinaire de la vie. » (c'est moi qui souligne)

<sup>521</sup> Cf. *Banquet*, 215 e 6 – 216 a 1 : « Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état tel [οὔτω διετέθη] qu'il me paraissait qu'il ne valait pas la peine de vivre de la manière dont je me comporte [ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω]. » (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>522</sup> Éros est « toujours pauvre [πένης] » (*Banquet*, 203 c 6), « va-nu-pieds [ἀνυπόδητος] » (203 d 1), « il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon [ἐπιβουλός τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς] » (203 d 4-5), « employant toute sa vie à philosopher [φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου] » (203 d 7-8, traduction L. Robin). Quant à Socrate, il déclare à ses juges, dans l'*Apologie* : « Que voulez-vous, de l'argent je n'en ai pas » (38 b 2-3). En plein hiver, « il marchait pieds nus [ἀνυπόδητος] sur la glace » (*Banquet*, 220 b 6-7) En outre, comme l'observe encore Alcibiade, « un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons [ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν] » (216 d 2-3). Quant à la philosophie, il n'a cessé de la pratiquer toute sa vie. Sur ce rapprochement entre Socrate et Éros, cf. ROBIN, L. (1951), n. 2, p. 55 et HADOT, P. (1987), pp. 95-108

<sup>523</sup> M. Nancy, interprétant l'εἰρωνεία socratique comme renversement des rôles, montre ainsi qu'elle lui est « toujours occasion de blâme » (NANCY, M. [1984], p. 51). Sur l'εἰρωνεία socratique dans le *Banquet*, cf. 216 e 4 et 218 d 6-7 ; et NANCY, M. (1984), p. 45, p. 51 et p. 55 : pour Alcibiade, « l'εἰρωνεία de Socrate est ὕβρις ». Il est certain qu'Alcibiade *croit* que Socrate veut renverser les rôles (cf. *Banquet*, 222 b 3-4), mais l'intention du philosophe peut être différente : il est peu probable qu'il veuille devenir l'éromène.

- I. Il soulève tout d'abord la question de la vérité ou de l'objectivité dont est susceptible le discours d'Alcibiade : qu'il s'agisse d'un jugement porté sur Socrate ou sur lui-même, on peut douter de son exactitude et de sa valeur de témoignage à l'égard de la vie du philosophe, un jugement n'étant pas un témoignage<sup>524</sup>.
- II. Alcibiade ne semble donc pas pouvoir jouer le rôle de biographe/sculpteur qui lui était attribué plus haut : il faut s'interroger sur ce qui peut conférer une légitimité à l'auteur d'un tel récit, et donc sur la légitimité de celui-ci.
- III. La biographie de Socrate ayant pour une large part un caractère fictif<sup>525</sup>, peut-elle réellement être qualifiée d'ἱστορική ? Platon propose-t-il ainsi une nouvelle conception de ἱστορία, sur l'axe de l'éthique, quitte à s'affranchir de l'exigence de conformité au réel qu'il pose par ailleurs<sup>526</sup> ?
- IV. Mais cette biographie n'est-elle pas le fruit de l'imagination de l'amant-sculpteur, s'enfermant dans les images qu'il produit lui-même<sup>527</sup> ? Ou bien peut-elle retrouver le chemin du réel, notamment en s'insérant dans l'« ἱστορία περὶ φύσεως »<sup>528</sup> dont elle constitue en effet l'un des domaines<sup>529</sup> ?

---

<sup>524</sup> M.-L. Desclos montre ainsi qu'Hérodote « adopte une attitude de retrait vis-à-vis du destinataire de son œuvre, censé rester libre de donner ou non son adhésion aux propos du scripteur » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 15) : il laisse à son lecteur-auditeur le soin de juger, même s'il s'agit aussi d'« une tactique remarquablement habile qui consiste à illusionner l'auditoire sur le pouvoir de décision qui lui est laissé. » (p. 85)

<sup>525</sup> Cf. LASSERRE, F. (1986), p. 56

<sup>526</sup> C'est ce que semble impliquer la définition de εἰκαστική τέχνη, comme technique de l'image ressemblante : cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2.

<sup>527</sup> Cf. STEINER, D. T. (1996), p. 92 : « La tentative de prendre possession de l'être aimé doit, en vertu du paradigme de l'amoureux de statue, inévitablement échouer. Comme les personnages d'autres textes pourraient l'apprendre à Alcibiade, la transformation, littérale ou métaphorique, de l'être aimé en statue, peinture, ou idole, nourrit seulement en les frustrant les passions que la vision de εἰκῶν a suscitées. »

<sup>528</sup> *Phédon*, 96 a 7

<sup>529</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 63-64. Il faut préciser que ce domaine n'est pas encore délimité comme tel pour ceux que l'on qualifie d'« historiens » (Hérodote ou Thucydide), bien qu'ils ne se soient jamais dénommés ainsi : ἱστορία qu'ils mènent sur les affaires humaines est partie intégrante d'un tout (la φύσις), ce qui autorise de multiples échanges avec d'autres domaines d'investigation. S'il est vrai, comme je le soutiens, que Platon entreprend de délimiter ἱστορία dans le *Sophiste* (267 e 1), il n'en demeure pas moins que ce type d'enquête reste étroitement solidaire de l'« ἱστορία περὶ φύσεως » (*Phédon*, 96 a 7).

En suivant ce cheminement, les quatre chapitres qui suivent examineront donc *le statut du discours éthique* dans les Dialogues. Après l'avoir circonscrit et défini, on pourra éventuellement *fonder, sur ce terrain*, l'éthique elle-même, en indiquant, tout à la fois, *la nature* de la question posée, et celle de la réponse apportée : elles dépendent l'une et l'autre de la nature du discours tenu. Cette fondation fera l'objet du Chapitre V, placé en position intermédiaire entre les Première et Seconde parties, parce qu'il tire les conséquences de l'une, afin d'ouvrir l'autre. L'image pourra alors reconduire à la valeur qu'elle exprime, la statue de Socrate à l'excellence : mais il faut au préalable *lire* « la comédie et la tragédie de la vie »<sup>530</sup> où elles s'insèrent.

---

<sup>530</sup> *Philèbe*, 50 b 3 : « ἡ τοῦ βίου ... τραγῳδία καὶ κωμῳδία ». Sur cette formule, cf. BENARDETE, S. (2009), notamment pp. ix-xii, n. 109 p. 60, pp. 87-91, 207-208 ; DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 82 ; et SEGAL, C. (1993), p. 258. Comme on l'a déjà remarqué (cf. n. 51, pp. 13-14 ; puis p. 44), la philosophie, conçue comme art de l'existence, implique l'écriture : celle-ci permet de se mettre en scène soi-même, afin de construire, à travers divers personnages, l'image de ce qu'on veut être. L'éthique platonicienne amène ainsi son auteur à prendre les traits du médecin et du sculpteur (cf. n. 247, p. 45). La Première partie montrera qu'elle trouve un cadre approprié dans les Dialogues, comme tragédie et comédie de la vie. On peut leur appliquer ce qu'A. Nehamas dit des auteurs modernes qui se rattachent à la tradition philosophique de l'art de l'existence : « Leurs lecteurs [...] peuvent <y> trouver des modèles convaincants de la manière dont une vie unifiée et riche de sens peut être construite à partir des événements accidentels qui la constituent. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 7) Je montrerai, au Chapitre III en particulier (puis au Chapitre VII, dans la Seconde partie), que la vie de Socrate offre ce type de modèle.

---

**Première Partie.**

**La tragédie et la comédie de la vie**

---

*« Philosophy must be itself the truth of comedy and tragedy  
and the good of human life. »<sup>1</sup>*



---

<sup>1</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 91 : « La philosophie doit être elle-même la vérité de la comédie et de la tragédie et le bien de la vie humaine ».

---

## Chapitre premier.

### *Les σχήματα du discours : figures, postures et clés de lecture*

---

« Seuls Agathon, Aristophane et Socrate étaient encore éveillés et buvaient dans une grande coupe qu'ils se passaient de gauche à droite. Socrate dialoguait avec eux [τὸν οὖν Σωκράτη αὐτοῖς διαλέγεσθαι]. Des propos tenus, Aristodème disait ne pas se souvenir [οὐκ ἔφη μεμνήσθαι τῶν λόγων], car il ne les avait pas suivis depuis le début, et il avait la tête lourde. Cependant l'essentiel était que Socrate les forçait progressivement de convenir [τὸ μέντοι κεφάλαιον προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτούς] que c'est au même homme qu'il appartient de savoir composer des comédies et des tragédies [τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν], et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique [καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι]. Ils se trouvaient forcés de l'admettre [ταῦτα δὴ ἀναγκαζομένους], même s'ils ne suivaient pas très bien la discussion ; ils dodelinaient de la tête. Le premier à s'endormir fut Aristophane, puis ce fut le tour d'Agathon, alors qu'il faisait grand jour déjà. Alors Socrate, après les avoir de la sorte endormis, se leva et partit. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Banquet*, 223 c 4 – d 10 (traduction L. Brisson modifiée). Sur ce texte, cf. DESCLOS, M.-L. (2003c), pp. 78-83 ; ROBIN, L. (1951), pp. VII-VIII, et n. 1 p. 92

Comme à la fin du *Phédon*, « le corps du philosophe est symbolique : jamais la tête ne sera atteinte »<sup>2</sup>. Aristodème a au contraire « la tête lourde », tandis que la plupart des convives sont déjà endormis, et qu’Aristophane et Agathon vont bientôt sombrer dans le sommeil à leur tour. Seules restent donc, au milieu de l’endormissement général, la clairvoyance et la lucidité du philosophe, encore capable de dialoguer (διαλέγεσθαι). De plus, il ne se contente pas, contrairement à son habitude, d’interroger sans répondre<sup>3</sup>, mais il contraint ses interlocuteurs à admettre sa thèse, par la force d’une démonstration : les deux verbes employés (προσαναγκάζειν, ἀναγκάζειν), pour désigner cette contrainte soulignent en effet la *nécessité rationnelle* à laquelle sont soumis les deux interlocuteurs du philosophe, et la progression de la démonstration en direction (πρός) du point où veut les conduire Socrate. Mais alors que cette nécessité est soulignée, la démonstration elle-même est absente, car Aristophane déclare « ne pas se souvenir des propos tenus ». Seul subsiste « l’essentiel [τὸ κεφάλαιον] » : la thèse, qui est ainsi comme une tête sans corps<sup>4</sup>. Le discours de Socrate est à cet égard comparable à son auteur, qui semble indifférent aux fonctions biologiques auxquelles sont assujettis les autres hommes, et dont la tête, ou l’esprit, peut ainsi se tenir à part du corps<sup>5</sup>. Or ce n’est pas la première fois que cette étrangeté se produit dans le *Banquet*.

Car la « μελέτη θανάτου »<sup>6</sup>, avec *les postures* (σχήματα) si frappantes qu’elle entraîne, encadre le texte du *Banquet*, figurant au tout début du récit d’Aristodème<sup>7</sup>, et au milieu de celui d’Alcibiade<sup>8</sup> : l’« exercice de mort »<sup>9</sup>, comme traduit N. Loraux, y prend la forme de la « catalepsie ». Selon Aristodème, « c’est une habitude que [Socrate] a [ἔθος γάρ

<sup>2</sup> LORAUX, N. (1982), pp. 43-44

<sup>3</sup> Cf. *République*, I, 337 a 5-7, et NARCY, M. (1984), pp. 50-51

<sup>4</sup> Le mot κεφάλαιον, qui signifie « tête, région de la tête, point principal, essentiel », est en effet étroitement apparenté à κεφαλή (CHANTRAINE, P. [2009], p. 502). Or Socrate compare le discours à un corps, qui doit donc posséder une tête : « Tout discours doit être constitué comme un être vivant [δεῖν πάντα λόγον ὡσπερ ζῶον συνεστάναι] ; il doit avoir un corps qui lui appartient [σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ], qui ne manque ni de tête ni de pieds [ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν], et présente un milieu et des extrémités, écrits de manière à établir une juste proportion entre eux et avec l’ensemble. » (*Phèdre*, 264 c 2-6)

<sup>5</sup> Dans le *Phédon*, Socrate définit en effet la philosophie comme « purification [κάθαρσις] » et celle-ci comme consistant à « séparer [τὸ χωρίζειν] le plus possible l’âme du corps » (67 c 4-6).

<sup>6</sup> *Phédon*, 81 a 1. Cf. aussi 67 e 3. Sur cette notion, cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 165-183

<sup>7</sup> Cf. *Banquet*, 175 a 2 – b 4

<sup>8</sup> Cf. *Banquet*, 220 c 1 – d 5

<sup>9</sup> LORAUX, N. (1982), p. 40

τι τοῦτ' ἔχει]. Parfois, il se met à l'écart n'importe où, et il reste là tout droit planté [ἔστηκεν]. »<sup>10</sup> Nous sommes ici en présence d'une description de l'ἦθος socratique, ἦθος qui prend une forme visuelle autant que morale, en même temps qu'un aspect singulier et incompréhensible aux yeux des convives : « Quel comportement déconcertant, s'écrie [ainsi] Agathon [ἄτοπον γ', ἔφη, λέγεις] »<sup>11</sup>, en entendant le récit fait par son esclave de la posture socratique. Ce premier aperçu sur le τρόπος socratique doit en outre être complété du point de vue fourni par Alcibiade, citant Homère : « *Ce que fit d'autre part, ce que sut endurer ce héros énergique* [καρτερὸς ἀνήρ], là-bas, un jour en campagne, cela vaut la peine d'être entendu [ἄξιον ἀκοῦσαι]. Concentré en effet sur ses pensées, il était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, resté fixé [εἰστήκει] à examiner un problème [σκοπῶν]. Et, comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, et il restait là planté à chercher [εἰστήκει ζητῶν]. »<sup>12</sup> Là aussi le rôle des spectateurs, les soldats, est manifeste et clairement mentionné : le regardant d'abord « de travers »<sup>13</sup>, ils « se faisaient savoir les uns aux autres »<sup>14</sup> ce fait extraordinaire, puis certains se mirent dehors, la nuit, pour continuer à le regarder. Dans ce court passage, on ne trouve pas moins de trois verbes dénotant la vision<sup>15</sup>. Que faut-il penser de ce τρόπος déconcertant, en vertu duquel Socrate se tient debout comme fixé à un socle, et en raison duquel aussi les autres « le contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue [ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν] »<sup>16</sup> ? Ne sommes-nous pas en présence de l'un de ces « ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>17</sup> qu'Alcibiade dit avoir découverts dans le silène sculpté, c'est-à-dire en Socrate ? N'est-ce pas en effet une telle attitude « qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on veut devenir un homme à la valeur éclatante [καλὸς κάγαθός] »<sup>18</sup>, à bien plus juste titre que la figure de Charmide, auquel s'applique la comparaison (socratique)

<sup>10</sup> *Banquet*, 175 b 2-3, traduction L. Brisson modifiée : je reprends pour le verbe ἔστημι la traduction suggestive proposée par L. Robin, qui le rend par « être planté », ou « être tout droit planté ». Elle permet en effet de souligner que Socrate est comme fixé en terre : cf. ci-dessous.

<sup>11</sup> *Banquet*, 175 a 8, traduction L. Brisson modifiée

<sup>12</sup> *Banquet*, 220 c 3-5, traduction L. Brisson modifiée

<sup>13</sup> *Banquet*, 220 b 8 : « ὑπέβλεπον αὐτόν »

<sup>14</sup> *Banquet*, 220 c 6-7

<sup>15</sup> Cf. *Banquet*, 220 b 8, c 6, 8

<sup>16</sup> *Charmide*, 154 c 9. Dans le *Charmide*, cette phrase est placée dans la bouche de Socrate et se rapporte à Charmide.

<sup>17</sup> *Banquet*, 222 a 4

<sup>18</sup> *Banquet*, 222 a 5-6

précédente ? Le nom précis qui revient à cette figure socratique serait sans doute ἄγαλμα ἀναχώρεσεως, si l'on tient compte du fait que « la technologie de soi »<sup>19</sup> à laquelle font référence les passages mentionnés est l'ἀναχώρησις, c'est-à-dire « la retraite en soi-même »<sup>20</sup>. Le terme se trouve d'ailleurs de façon étrange dans la bouche de l'esclave d'Agathon : « Votre Socrate a pris pour retraite le porche de la maison des voisins [ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ], et il y est tout droit planté [ἔστηκεν] »<sup>21</sup>. Ce choix peut souligner qu'à l'opposé l'ἀναχώρησις (et l'ἄγαλμα ἀναχώρεσεως) constitue une des plus hautes formes de la liberté, celle-ci se définissant régulièrement, chez les Grecs, comme non-esclavage<sup>22</sup>. Ainsi, en deux points stratégiques du *Banquet*, au début du récit d'Aristodème, et vers la fin de celui d'Alcibiade, *se dressent* deux statues socratiques quasiment identiques, qui mettent le personnage Socrate *à part du flux du récit*, et, serait-on tenté de dire, *du flux du temps*, puisqu'il s'agit du portrait d'un « héros »<sup>23</sup> : le verbe employé pour désigner *la posture de Socrate* est en effet ἵστημι<sup>24</sup>, qui signifie notamment « dresser, placer, arrêter [...], fixer »<sup>25</sup>. Il renvoie ainsi à un type particulier de statue : « La fixité, l'immobilité définissent, dans le principe, le κολοσσός. On le représentera sous deux formes : soit statue-pilier, soit statue-menhir, faite d'une pierre dressée, d'une dalle plantée dans le sol, parfois même enterrée. »<sup>26</sup>. Le κολοσσός, fiché en terre, s'oppose donc, par son immobilité absolue, suggérée par le verbe ἵστημι, au repos en puissance de mouvement qu'évoque la

<sup>19</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>20</sup> La description que donne M. Foucault de cette pratique de soi est intéressante, parce qu'elle lui attribue des caractéristiques qui sont aussi bien celles d'une statue : « Vous trouvez [...] attestée [...] dans le *Phédon* (83 a), la pratique de l'isolement, de l'ἀναχώρησις, de la retraite en soi-même, qui va se manifester essentiellement dans *l'immobilité*. L'immobilité de l'âme et l'immobilité du corps : du corps qui résiste, de l'âme qui ne bouge pas, qui est en quelque sorte *fixe* sur elle-même, *sur son propre axe*, et que rien ne peut détourner d'elle-même. » (FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure. C'est moi qui souligne.) Immobilité, fixité, axe vertical, ces prédicats sont ceux que la pierre confère à la statue.

<sup>21</sup> *Banquet*, 175 a 6-7, trad. L. Brisson modifiée

<sup>22</sup> « La liberté a aussi un modèle politique, dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination, de maîtrise, qu'on appelait ἀρχή – pouvoir, commandement. » (FOUCAULT, M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté »)

<sup>23</sup> Sur « Socrate parmi les héros », cf. LORAUX, N. (1985), pp. 95-99

<sup>24</sup> Cf. *Banquet*, 175 a 7, b 3 ; 220 c 8, d 3

<sup>25</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 453

<sup>26</sup> VERNANT, J.-P. (1998), p. 326

statue classique<sup>27</sup>. Deux caractéristiques permettent en outre de le rapprocher des ἀγάλματα socratiques : « Les κολοσσοί, confectionnés facilement, devaient être à l'origine de petite taille »<sup>28</sup> (ce qui doit être aussi le cas des ἀγάλματα pour qu'ils puissent trouver place dans le silène sculpté), et, après Hérodote, « on n'emploie <le mot> que comme synonyme de ἄγαλμα »<sup>29</sup>. Ces différentes remarques conduisent donc à envisager la statue de Socrate, érigée sous diverses formes dans le *Banquet*, comme κολοσσός. Or quelle en est la fonction ? Les κολοσσοί sont « des statuette funéraires, des substituts rituels, des “doubles”, qui prennent la place des absents et continuent leur existence terrestre »<sup>30</sup>. C'est pourquoi ils doivent être fichés en terre : il s'agit de *fixer* l'âme du défunt en l'empêchant d'errer<sup>31</sup>. Il s'ensuit que la mort est plus présente dans le texte du *Banquet* qu'il n'aurait pu sembler de prime abord. En outre l'ἀναχώρησις, « la retraite en soi-même », en séparant l'âme du corps, fait de celui-ci, dès le vivant du philosophe, un double : l'exercice de mort transforme le corps de Socrate en κολοσσός. Ajoutons enfin que « l'habitude d'honorer les dieux en sculptant leur effigie fait considérer la reproduction d'une image dans la pierre comme une promesse d'immortalité pour qui en est jugé digne, comme une œuvre de piété pour qui l'accomplit »<sup>32</sup>. Dresser une statue à l'effigie de Socrate dans le *Banquet* permet donc de lui assurer ce dont Éros est le désir : *l'immortalité*<sup>33</sup>. L'existence de cette statue montre aussi que la philosophie permet de réaliser ce désir, et offre à Platon le moyen d'accomplir un acte de piété<sup>34</sup>. Or il

<sup>27</sup> Sur la posture caractéristique de la statue classique, le *contrapposto*, cf. MÉTRAUX, G. (1995), pp. 76-77 : il se définit par la « distribution asymétrique du poids sur une seule jambe », ce qui lui permet d'être « un moment de repos et de mouvement en puissance tout ensemble ».

<sup>28</sup> BENVENISTE, E. (1932), p. 121. Cf. VERNANT, J.-P. (1998), p. 325 : « A l'origine, le mot n'a pas une valeur de taille. »

<sup>29</sup> BENVENISTE, E. (1932), p. 121

<sup>30</sup> BENVENISTE, E. (1932), p. 119

<sup>31</sup> D'après le *Phédon* en effet, reprenant d'anciennes croyances, l'âme qui était attachée au corps, après la mort, « traîne à l'entour des tombeaux, des sépultures, tous endroits où, en vérité, on voit je ne sais quelles apparitions, ombres portées d'âmes [ψυχῶν φαντάσματα], simulacres produits par des âmes [αἱ τοιαῦται ψυχὰι εἶδωλα] délivrées alors qu'elles n'étaient pas pures [...] qui sont forcées d'errer [πλανᾶσθαι] autour de pareils objets » (81 d 1-9). Or le κολοσσός permet d'éviter ce type d'errance, ou d'y mettre fin (cf. VERNANT, J.-P. [1998], pp. 326-329). Platon est ici tributaire d'anciennes croyances, qu'il transpose dans le cadre de sa philosophie.

<sup>32</sup> BENVENISTE, E. (1932), pp. 131-132

<sup>33</sup> Cf. *Banquet*, 207 a 3-4

<sup>34</sup> Au Livre VII de la *République*, après avoir indiqué les mérites des dirigeants de la cité façonnée en paroles, Socrate demande ainsi que « la cité leur accorde des monuments [μνημεῖα], et des sacrifices, à frais publics,

semble qu'à la fin du *Banquet* ce soit encore la même position de *retrait* (sinon de retraite) qu'assume Socrate, notamment par rapport à son corps, dont les fonctions (comme le sommeil) semblent suspendues, tandis que l'esprit poursuit son chemin. La posture du philosophe est à nouveau celle d'une statue (bien davantage que d'un homme), conformément à ce que soutient Alcibiade dans son éloge. Tout au long du banquet raconté par Apollodore, du début (ou même avant qu'il ne commence) à la fin, Socrate fait donc figure de κολοσσός. Mais quelle en est la signification particulière dans le récit ? Cette statue indique selon moi la manière dont le texte se tient, et dont il faut se tenir face à lui : *en retrait*. Elle en livre ainsi *une clé de lecture*<sup>35</sup> : ἄλήθεια, dans son sens ancien de non-oubli, ne pourra se déployer que si nous lâchons prise, que si nous adoptons nous-même une attitude philosophique. Prendre ses distances est en effet la condition pour pouvoir porter un jugement fondé sur un examen attentif des positions en jeu : cette attitude permettra de *rendre la vie* à un texte autrement promis à l'oubli par le jeu même de l'écriture<sup>36</sup>. Mais il s'agit d'une vie intellectuelle, seconde, *distancée*, par rapport à la vie à laquelle chaque homme adhère par ses préoccupations quotidiennes, et où il s'absorbe parfois tout entier. Tout autant qu'une posture du philosophe, le κολοσσός *qu'est Socrate* indique *l'attitude que doit avoir le lecteur* : c'est un σχῆμα en ce double sens.

---

comme à des Génies, si toutefois la Pythie l'approuve, et sinon comme à des êtres à la fois heureux et divins » (540 b 7 – c 3).

<sup>35</sup> A. Lhomme montre ainsi que les Dialogues platoniciens comportent deux niveaux de lecture : un premier niveau, socratique, indique le cheminement de la pensée tentant de surmonter ses propres apories, tandis qu'à un second niveau, le dialogue, devenant proprement platonicien, vise « une fin plus élevée, fin qu'il ne peut atteindre que *latéralement*, via un jeu d'écriture qui ne se révèle pas tant par la forme dialogique que par les distorsions qu'elle subit » (LHOMME, A. [2001], p. 161). Le jeu d'écriture pour être déchiffré requiert une clé de lecture (cf. p. 183). Ainsi, traitant du *Cratyle*, A. Lhomme montre que la figure du dieu Pan constitue « l'une des clefs – sinon la clef – de l'interprétation du dialogue » (n. 50 p. 184, cf. pp. 184-187) : je la comparerai ci-dessous à celle de Socrate-silène, avec laquelle elle possède une structure commune. A l'appui de ce type de lecture, on peut citer aussi S. Benardete, dont le commentaire du *Philèbe* est intitulé *The Tragedy and Comedy of Life*, et qui utilise cette formule comme une clé de lecture pour ce dialogue (cf. BENARDETE, S. [2009], notamment pp. xi-xii, 91, et 207). Il est vrai qu'il ne la qualifie pas ainsi, mais il souligne à plusieurs reprises qu'on ne peut « refuser à la poésie sa véridicité à l'égard de la vie [*its truthfulness to life*] » (p. xii). Dès lors, en y ajoutant la statue de Socrate pour le *Banquet*, chacun des trois dialogues cités ici posséderait donc sa propre clé de lecture.

<sup>36</sup> Cf. *Phèdre*, 275 a 2-5

Cette clé de lecture peut être utile pour comprendre le texte cité en ouverture, car la thèse soutenue n'est pas moins singulière que l'attitude de celui qui la soutient<sup>37</sup> : le σχῆμα fournit, en l'absence de démonstration, *un appui* à la position de Socrate, et la met en relief. Elle se décompose en *deux formules* dont la première concerne le poète, et la seconde son art : (1) « C'est au même homme qu'il appartient de savoir composer des comédies et des tragédies [τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν] ».

(2) « L'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique [καὶ τὸ τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι]. »

On s'explique mal leur présence dans le contexte du banquet, où la tragédie et la comédie n'ont pas été évoquées, si ce n'est dans la mesure où l'occasion du συμπόσιον est fournie par la victoire d'Agathon aux Dionysies, donc à un concours de tragédie<sup>38</sup>. Ce personnage est en effet présent aux côtés de Socrate à la fin du dialogue, tandis qu'Aristophane pour sa part peut être associé à la comédie. Faut-il y voir « un symbole »<sup>39</sup>, comme le suggère L. Robin ? Selon lui Socrate « symbolise la Philosophie »<sup>40</sup>, tandis qu'Aristophane et Agathon « représentent la Comédie et la Tragédie »<sup>41</sup>. Mais la philosophie se tient en retrait par rapport à « la tragédie et la comédie de la vie »<sup>42</sup>, et pour cette raison les domine, tandis que les autres hommes en demeurent prisonniers. En raison de ce manque de distance, ceux-ci n'ont pas connaissance de l'endroit où ils vivent : ils restent confinés dans la Caverne, sans la considérer comme telle. En revanche, comme le remarque L. Robin, « une connaissance réelle de l'âme [...] enveloppe les opposés (cf. *Phédon*, 97 d) ; ainsi le même homme serait capable de représenter l'âme humaine aussi bien dans sa grandeur et sa noblesse que dans sa petitesse et ses ridicules. »<sup>43</sup>

<sup>37</sup> M.-L. Desclos souligne ainsi combien cette déclaration est « paradoxale » : « Étrange affirmation, en effet, que contredit l'expérience : ce ne sont ni les mêmes auteurs, ni les mêmes acteurs qui composent ou qui jouent comédie et tragédie (*République*, III, 395 a-b) » (DESCLOS, M.-L. [2003c], pp. 78-79).

<sup>38</sup> Cf. *Banquet*, 173 a 5-7 et ROBIN, L. (1951), n. 1, pp. XX-XXI

<sup>39</sup> ROBIN, L. (1951), n. 1, p. 92

<sup>40</sup> ROBIN, L. (1951), p. VII

<sup>41</sup> ROBIN, L. (1951), p. VII

<sup>42</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>43</sup> ROBIN, L. (1951), n. 1, p. 92. A l'appui de cette affirmation, on peut aussi citer le Livre VII des *Lois* : « Il n'est pas possible de connaître ce qui est sérieux [τὰ σπουδαῖα] sans connaître le ridicule [ἄνευ γελοίων], ni d'ailleurs de connaître quoi que ce soit des contraires sans avoir aussi connaissance de leurs contraires [πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία], si l'on cherche à devenir un homme de réflexion » (817 d 9 – e 2). J'ai modifié la traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, en tenant compte du commentaire de ce texte par M.-L. Desclos (cf. DESCLOS, M.-L. [2003c], p. 81).

Or les Dialogues offrent cette double image : le ridicule y alterne en effet avec la grandeur, sans que l'un soit exclusif de l'autre. A la fin de son éloge de Socrate, Alcibiade fait ainsi ressortir à la fois sa grandeur, à travers les ἀγάλματα ἀρετῆς, et son côté ridicule : ses « discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules [φανείεν ἄν πάνυ γελοῖοι τὸ πρῶτον] »<sup>44</sup> ; c'est même pour cette raison qu'ils sont « aussi tout à fait pareils [ὁμοιότατοι] aux silènes que l'on ouvre »<sup>45</sup>. Comme le remarque en effet F. Lissarrague, dans un article à propos des satyres, il convient aux « sérieux <de> s'abstenir »<sup>46</sup>. Le silène sculpté, avec les statues qu'il contient, traduit donc le double aspect du philosophe : l'éloge que prononce Alcibiade relève du registre comique (même s'il s'en défend<sup>47</sup>) ; mais il inclut aussi un élément tragique, la grandeur de Socrate qui se révélera pleinement face à la mort, et que fixent les ἀγάλματα, le κολοσσός *qu'est* Socrate. La manière dont il se termine confirme en effet le premier point : « Quand Alcibiade eut tenu ce discours, un éclat de rire salua sa franchise [γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ] »<sup>48</sup>. Mais que révèle sa franchise ? Elle manifeste non seulement son amour, mais encore sa jalousie, c'est-à-dire l'affection de l'âme « qu'exploite la comédie »<sup>49</sup>. Car amour et jalousie sont étroitement liés chez Alcibiade, comme le souligne Socrate, avant et après son éloge : « Il ne m'est plus permis de tourner mon regard vers un seul beau garçon, sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux [ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν] »<sup>50</sup>, déclarait-il avant d'entendre Alcibiade ; « ne sois pas jaloux [μὴ φθονήσης] »<sup>51</sup>, lui dit-il encore après. Mais il faut ajouter que « la jalousie est le moteur de la tragédie »<sup>52</sup>, et que celle dont fait preuve

<sup>44</sup> *Banquet*, 221 e 2-3

<sup>45</sup> *Banquet*, 221 d 7 – e 1

<sup>46</sup> Il s'agit d'une partie du titre de l'article « Satyres, sérieux s'abstenir », publié par F. Lissarrague dans *Le rire des Grecs*, sous la direction de M.-L. Desclos, en 2000 (pp. 109-119).

<sup>47</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 5-6

<sup>48</sup> *Banquet*, 222 c 1-2

<sup>49</sup> BRISSON, L. (2000), p. 225. Cf. *Philèbe*, 48 a 5 – b 9 ; 50 a 2 – b 4 : Socrate tente, dans ces textes difficiles, d'expliquer le lien nécessaire entre jalousie et comédie.

<sup>50</sup> *Banquet*, 213 d 1-3

<sup>51</sup> *Banquet*, 223 a 1

<sup>52</sup> BRISSON, L. (2000), p. 225. Cf. *Philèbe*, 49 b 9 – c 4 : « La déraison [ἄνοια] est en effet laide et détestable chez les forts, car elle fait du tort à leur entourage, que ce soit par elle-même ou par le moyen de ses images [εἰκόνες] ». La tragédie peut être comptée au nombre de ces εἰκόνες, et la jalousie est, comme le montre L. Brisson (pp. 225-228), une cause majeure d'injustice : dès lors on peut penser que le passage 49 b 6 - c 5 effectue un parallèle implicite entre tragédie et comédie, qui ont toutes deux pour ressort la jalousie, l'une

Alcibiade à l'endroit du philosophe peut aussi expliquer les accusations subies par ce dernier<sup>53</sup>, de manière à faire signe en direction de l'*Apologie* ou du *Phédon*, c'est-à-dire de la mort de Socrate, et de la tragédie dont il fut victime<sup>54</sup>. L'éloge de Socrate par Alcibiade relève donc du genre comique<sup>55</sup>, comme l'indique le rire qui le termine, mais renvoie aussi à la grandeur du philosophe, et à d'autres dialogues appartenant plutôt au genre tragique ; en outre, au sein même du *Banquet*, l'élément tragique est présent, puisque la mort du philosophe est évoquée, à travers son étonnante posture. Le double aspect de Socrate (silène, statues divines), et la double thématique du dialogue (mort et vie), reflètent donc « la tragédie et la comédie de la vie »<sup>56</sup>.

La preuve en est ainsi fournie par le fait : « Il s'ensuit, semble-t-il, que, si un même homme doit exceller dans l'un et l'autre genre, ce ne peut être que le Philosophe. [...] Dès lors on peut se demander si le *Banquet* et *Phédon* ne se répondent pas, comme une comédie à une tragédie, mais mises en œuvre l'une et l'autre par la Philosophie »<sup>57</sup>. L'opposition entre genres tragique et comique s'ajoute en effet aux autres points de comparaison relevés entre ces deux dialogues, comme la « μελέτη θανάτου »<sup>58</sup>, les similitudes de composition<sup>59</sup>, ou le

---

mettant en scène des êtres faibles, l'autre des forts. C'est ce que semble penser L. Brisson, bien que son raisonnement soit lui aussi implicite.

<sup>53</sup> Elles ont en effet pour cause la jalousie : cf. *Apologie*, 18 d 2-4, *Euthyphron*, 3 c 2 – d 2, et BRISSON, L. (2000), pp. 226-227.

<sup>54</sup> En outre « la forme de φθόνος qui, pour Platon, est la plus grave [...] concerne ce qu'il y a de plus important pour l'être humain : la vertu, et notamment sa sagesse. Dans l'*Apologie*, Socrate explique sa condamnation à mort comme le résultat d'une jalousie de cette espèce suscitée contre lui par les Athéniens (*Apologie*, 18 d, cf. 28 a) » (BRISSON, L. [2000], p. 226). Or Alcibiade semble particulièrement désireux de s'emparer de la sagesse et du savoir qu'il a aperçus en Socrate (cf. *Banquet*, 218 d 1 – 219 a 1). Tel pourrait donc être le motif de sa jalousie : les avoir pour lui, d'autant que les ἀγάλματα dont il parle sont des objets de propriété, de possession (cf. GERNET, L. [1968], pp. 96-98). En définitive, Alcibiade est représentatif des Athéniens, dont il recherche les suffrages (cf. *Banquet*, 216 b 5) : il partage avec eux cette même jalousie qui a pour objet le savoir de Socrate, et qui conduit celui-ci à la mort. Il faut néanmoins remarquer, avec L. Brisson, que c'est une « drôle de jalousie que celle dont l'enjeu est le savoir d'une absence de savoir ! » (BRISSON, L. [2000], p. 227)

<sup>55</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 63 : elle qualifie le texte de « comédie de boulevard ».

<sup>56</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>57</sup> ROBIN, L. (1951), pp. VII-VIII

<sup>58</sup> *Phédon*, 81 a 1. Cf. aussi 67 e 3. Sur cette notion, cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 165-183

<sup>59</sup> Cf. ci-dessus, Introduction, section 3, 1, pp. 63-65

fait que Socrate y soit statufié. Le *Banquet* et le *Phédon* doivent eux-mêmes être pris comme ouvrant chacun une série, l'une montrant « quelle est l'attitude du Philosophe au sein de la vie »<sup>60</sup>, l'autre « quelle est son attitude en face de la mort »<sup>61</sup>, la première incluant aussi le *Philèbe* et le *Phèdre*, le second l'*Apologie* et le *Criton*. En outre cette considération s'accorde avec la classification donnée par Diogène Laërce, et reprise de Thrasyllé, lequel affirme « qu'il a publié les dialogues en prenant modèle sur le classement des tragédies en tétralogies »<sup>62</sup>. Elle reflète aussi un biographème associé aussi bien à Socrate qu'à Platon : l'un et l'autre sont dits avoir composé des tragédies durant leur jeunesse<sup>63</sup>, et ont été la cible des auteurs de comédies<sup>64</sup> (à défaut d'en avoir composé eux-mêmes, ils y ont figuré). En ce qui concerne Platon, on peut également mentionner l'anecdote selon laquelle il se serait inspiré des mimes de Sophron<sup>65</sup>, ou encore l'idée selon laquelle « les dialogues socratiques de Platon ont donné aux comédies de Ménandre le modèle d'une imitation parfaite de la vie : c'est une théorie sur la comédie dite nouvelle à laquelle fait encore allusion Horace lorsqu'il s'accuse de puiser l'inspiration de ses *Satires* à la fois chez Ménandre et chez Platon »<sup>66</sup>. Ainsi, « la comédie et la tragédie de la vie »<sup>67</sup> pourraient désigner non seulement le « spectacle » de ce « mélange de plaisir et de douleur »<sup>68</sup> qui caractérise la nature humaine, mais encore les Dialogues de Platon eux-mêmes, parce qu'ils imitent la vie (βίος) : puisque tragédie et comédie sont des « images [εἰκόνας] »<sup>69</sup>, elles possèdent, lorsqu'elles sont mises en œuvre par la philosophie, une structure de renvoi en vertu de laquelle elles expriment la

<sup>60</sup> ROBIN, L. (1951), p. VII

<sup>61</sup> ROBIN, L. (1951), p. VII

<sup>62</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 56

<sup>63</sup> Pour Socrate, cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18, et, pour Platon, III, 5.

<sup>64</sup> Pour Socrate, cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18, 27, 28, 36, et, pour Platon, III, 26-28

<sup>65</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 18

<sup>66</sup> LASSERRE, F. (1986), p. 51. L'auteur s'appuie sur une mosaïque romaine représentant les comédies de Ménandre et une scène du *Phédon*, ainsi que sur un « parcours » parmi un ensemble de textes « à l'extérieur de l'œuvre » de Platon, tout en s'expliquant sur sa méthode (p. 54).

<sup>67</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>68</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 82. Cf. aussi p. 79 ; et SEGAL, C. (1993), p. 261 : « Ici et là, les dramaturges eux-mêmes soulignent cette contradiction – le “paradoxe tragique” – du plaisir dans la souffrance (voir Euripide, *Médée*, 190-203, et *Bacchantes*, 815). »

<sup>69</sup> *Philèbe*, 49 c 4

vie elle-même. Elles sont ainsi analogues aux « βίων σχήματα »<sup>70</sup> dont Platon expose la conception dans les *Lois*, d'autant que tragédie et comédie reposent pour une part sur la communication non-verbale qu'autorisent les σχήματα<sup>71</sup>, et que « le σχῆμα conserve, de façon très forte, son lien avec la vie réelle »<sup>72</sup>. La ressemblance entre les Dialogues et la vie pourrait alors se fonder sur les σχήματα qui leur sont communs, de telle sorte qu'il suffirait de déchiffrer les uns, pour faire jaillir l'autre, et ainsi parvenir à lire « la comédie et la tragédie de la vie »<sup>73</sup> créées par la philosophie. De ce point de vue, les liens entre celle-ci et le théâtre ne peuvent être qu'étroits : non seulement Platon aurait commencé par composer des tragédies, ce qui n'a pu manqué d'influer sur l'écriture des Dialogues, mais en outre la filiation s'est prolongée au-delà de son œuvre, inspirant « la comédie dite nouvelle », si bien qu'il paraît difficile de penser que Platon se soit véritablement affranchi du théâtre.

Il est pourtant vrai que sa vie semble marquée à cet égard par une rupture, elle-même assez théâtrale : « Alors qu'il allait participer à un concours de tragédie, il décida, parce qu'il avait entendu Socrate devant le théâtre de Dionysos et qu'il lui avait prêté l'oreille, de jeter ses poèmes au feu [κατέφλεξε τὰ ποιήματα], en disant :

Héphaïstos, viens ici ; oui, Platon a besoin de toi. »<sup>74</sup>

La décision de se consacrer à la philosophie s'accompagne, semble-t-il, du rejet de la tragédie. L'acte est fortement symbolique, Socrate jouant le rôle du dieu du feu chargé de réduire en cendres le symbole de l'ancienne vie de Platon, en même temps qu'un style d'écriture : le théâtre. Dès lors la philosophie et la tragédie peuvent être considérées comme exclusives l'une de l'autre<sup>75</sup>. Comme l'indique en effet L. Brisson, « Platon détruit la tragédie et la comédie au

<sup>70</sup> *Lois*, VII, 803 a 6

<sup>71</sup> En ce qui concerne la tragédie, cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 95 et CASEVITZ, M. (2004), pp. 19-21 ; concernant la comédie, cf. CATONI, M.-L. (2004), pp. 94 et 99-109 ; CASEVITZ, M. (2004), pp. 21-22. Sur le lien entre comédie, tragédie et σχῆμα d'après Platon, cf. *République*, III, 394 c 2 sq.

<sup>72</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 93

<sup>73</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>74</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 5

<sup>75</sup> Cf. *République*, X, 607 b 5-6 : « Il est ancien, le différend entre la philosophie et la création poétique [παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ]. »

profit de la philosophie »<sup>76</sup>. Il s'agit même d'une *destruction par le feu*, pour reprendre l'image qu'emploie Diogène Laërce.

La question est donc de savoir si la thèse que Socrate soutient à la fin du *Banquet* symbolise la manière dont Platon écrit et conçoit ses dialogues, ou du moins un certain nombre d'entre eux, ou bien si la philosophie doit être comprise comme opposée au théâtre<sup>77</sup>. Quelle est la *position qu'adopte le philosophe* envers ce qu'il appelle « la tragédie et la comédie de la vie »<sup>78</sup> ? Consiste-t-elle à se mettre en retrait par rapport à elle, pour mieux la condamner, au motif qu'elle est le véhicule de passions funestes qui s'expriment aussi au théâtre, et au premier rang desquelles figure la jalousie ? Ou bien le fait d'inclure un « drame satyrique [σατυρικὸν δράμα] »<sup>79</sup> et une « histoire de silène [σιληνικόν] »<sup>80</sup> dans son *Banquet* est-il l'indice que la condamnation prononcée n'est pas sans appel, et que le philosophe a pu juger bon de représenter aussi, dans ses dialogues, « la tragédie et la comédie de la vie »<sup>81</sup>, et non le seul mode de vie philosophique, ou la pratique de la dialectique ? Pour que la position en retrait du philosophe prenne tout son sens, ne faut-il pas que soit représentée *la scène* par rapport à laquelle il se tient en retrait ? Si « on s'abrite au pied d'un muret [ὑπὸ τειχίου ἀποστάς] »<sup>82</sup>, n'est-ce pas seulement « lorsque nuages de poussière et tornades d'eau sont soulevés par le souffle du vent [κοινορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος

<sup>76</sup> BRISSON, L. (2000), p. 233 : la philosophie exclut la jalousie, qui est au principe de la comédie comme de la tragédie.

<sup>77</sup> Dans son article intitulé « La Muse plaisante dans les Dialogues de Platon », paru en 2003, M.-L. Desclos posait une question similaire, bien que différente : il s'agissait « de s'interroger sur [l']apparente contradiction » (p. 58) entre la présence massive du « comique » (entendu comme « tout ce qui fait rire ») dans les Dialogues, et les lois qui semblent l'interdire. La question posée ci-dessus concerne davantage le rapport, et l'éventuelle contrariété, entre deux faits discursifs : l'écriture des Dialogues, qui paraît faire une place à la comédie comme à la tragédie, et le théâtre, que Platon semble avoir rejeté.

<sup>78</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>79</sup> *Banquet*, 222 d 3. Sur le drame satyrique, on lira le livre que lui a consacré P. Voelke : *Un théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique* (2001). Je reviendrai sur ce thème ci-dessous, dans la section 2 du Chapitre II (pp. 177-178), puis dans la section 4 du Chapitre III (pp. 280-281).

<sup>80</sup> *Banquet*, 222 d 4

<sup>81</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>82</sup> *République*, VI, 496 d 7

φερομένου] »<sup>83</sup> ? Dans cette perspective, la biographie du philosophe, comme la représentation de son genre de vie, n'acquerraient leur pleine signification qu'en étant confrontées à « la tragédie et la comédie de la vie ». Il faut voir celle-ci, dans une représentation *non dénuée de théâtralité*, pour que, comme Apollodore, on puisse faire le choix de l'autre.

Mais quelle peut être la différence entre la comédie ou la tragédie mises en œuvre par la philosophie, et celles qu'il critique ? Puisqu'il s'agit d'εἰκόνες, la comédie et la tragédie philosophiques devraient se distinguer par leur fidélité à la réalité<sup>84</sup>. Par suite, si l'εἰκὼν figurant Socrate représente ce que peut être une comédie authentique, elle doit s'opposer à l'image qu'en donne Aristophane dans les *Nuées*, comme la vérité au mensonge. C'est ce que précise en effet Alcibiade en commençant son éloge de Socrate : « Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens [οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα], et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire, que je vais me servir d'images [ἔσται δ' ἢ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου]. »<sup>85</sup> Néanmoins, pour que la question de la place ou de la fonction du comique et du tragique dans les Dialogues ait un sens, il faut prendre ces termes dans un sens assez général. Ainsi le « comique » doit être entendu simplement comme « tout ce qui fait rire »<sup>86</sup>. En ce sens, la vérité et le comique peuvent tout à fait être liés, puisque l'éloge de Socrate par Alcibiade se termine de telle sorte qu'« un éclat de rire salu[e] sa franchise [γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ] »<sup>87</sup>, c'est-à-dire sa volonté de dire vrai. On peut ajouter que, conformément à l'exigence platonicienne, ce « n'est pas un rire *ad hominem* : ce qu'il s'agit de tourner en comédie, ce ne sont pas les hommes eux-mêmes, mais ce à quoi, à tort, ces hommes attachent du prix »<sup>88</sup>. C'est l'attachement d'Alcibiade à sa beauté physique et à une conception traditionnelle de l'homophilie qui

<sup>83</sup> *République*, VI, 496 d 6-7. L'image de la tempête (χειμών, 496 d 6) et du vent peut avoir, selon les cas, un caractère comique ou tragique : comique dans le *Phédon* (77 d 5 – e 3) comme dans les *Nuées* (385-395, 403-407), elle s'avère tragique dans la *Lettre VII* (351 d 2-8). Sur le premier aspect, cf. DESCLOS, M.-L. (2003c), pp. 68-69, 71 ; sur le second, cf. ci-dessous, Seconde partie, Chapitre VIII, section 4, p. 637 sq..

<sup>84</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2

<sup>85</sup> *Banquet*, 215 a 5-6

<sup>86</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 57

<sup>87</sup> *Banquet*, 222 c 1-2

<sup>88</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 81

provoque le rire, en donnant lieu à une véritable « comédie de boulevard »<sup>89</sup>. Ainsi son discours est à la fois vrai et comique. En ce qui concerne le tragique, je l'entendrai à l'opposé comme ce qui fait « le sérieux [τὰ σπουδαῖα] »<sup>90</sup> de l'existence, ainsi le fait que nous ayons à choisir, notamment lorsque ce choix a pour enjeu la vie et la mort. De nombreux biographèmes socratiques ont ainsi traité aux choix du philosophe : dans l'*Apologie*, Socrate préfère mourir plutôt que de vivre comme l'entendent ses juges, parce qu'« une vie à laquelle l'examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue pour un homme [ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ] »<sup>91</sup> ; dans le *Criton*, il choisit de nouveau la mort, de préférence à la fuite cette fois, afin de ne pas corrompre son âme, ce qui aurait encore pour conséquence que sa vie ne vaudrait plus d'être vécue<sup>92</sup>. Enfin, « dans le *Phédon*, Socrate n'a plus le choix entre la vie et la mort [...], mais il lui reste le choix entre deux attitudes devant la mort, se réjouir ou se plaindre »<sup>93</sup>, et il choisit celle qui lui paraît digne de la philosophie, par opposition « au comportement de Xanthippe »<sup>94</sup>, qui relève de la « comédie »<sup>95</sup>. Or « ce qui intéresse la tragédie [...], c'est [...] le problème de la prise de la décision. [...] Que ferai-je – τί δράσω – est un cri récurrent dans les moments de crise »<sup>96</sup>. Chez Platon, la question devient plutôt : « Πῶς βιωτέον »<sup>97</sup>, mais l'idée est proche, et le tragique peut trouver place dans les Dialogues. En même temps la franchise, celle de Calliclès cette fois<sup>98</sup>, est encore nécessaire « pour que nous apparaisse la vérité sur la meilleure manière de vivre »<sup>99</sup>. *La question éthique* reprend ainsi *la question tragique*, en la modifiant. Mais l'aspect comique n'est nullement négligeable : c'est en effet « ce à quoi, à tort, [les] hommes attachent du prix »<sup>100</sup> qui est cause que leur vie ne vaut pas d'être vécue, comme c'est le cas pour Alcibiade<sup>101</sup>. Il faut donc

<sup>89</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 63

<sup>90</sup> *Lois*, VII, 816 d 9 : le sérieux est l'opposé du ridicule.

<sup>91</sup> *Apologie*, 38 a 5-6 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>92</sup> Cf. *Criton*, 47 e 7-8

<sup>93</sup> LASSERRE, F. (1986), p. 55

<sup>94</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 70

<sup>95</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 71

<sup>96</sup> SEGAL, C. (1993), p. 271. Cf. aussi p. 261 : « La tragédie ne donne pas seulement une bouleversante réalité corporelle aux vieux mythes ; elle les recentre aussi sur les situations de crise. »

<sup>97</sup> *Gorgias*, 492 d 5 : « Comment faut-il vivre? » (c'est moi qui traduis)

<sup>98</sup> Cf. *Gorgias*, 487 a 3, 492 d 2

<sup>99</sup> *Gorgias*, 492 d 4-5

<sup>100</sup> DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 81

<sup>101</sup> Cf. *Banquet*, 215 e 6 – 216 a 1

se libérer de ces vaines attaches par le rire, qui est salvateur. C'est ainsi qu'on peut comprendre « le rire comme conduite de vie », comme le suggère M.-L. Desclos<sup>102</sup>. Il faut néanmoins préciser le rôle et l'importance de la vérité, dans ce cadre : lui soumettre le comique et le tragique ne risque-t-il pas de leur enlever leur saveur, leur attrait<sup>103</sup> ? Mais il faut d'abord déterminer la signification de cette exigence de vérité.

---

### Section 1.

#### *Figures et ἀλήθεια*

---

Que désigne en effet le terme « ἀλήθεια », que l'on traduit habituellement par « vérité », chez Platon ? Le tableau de Socrate par Alcibiade est très explicitement placé sous ce signe par son auteur, qui emploie le terme à six reprises au moins pour qualifier son discours. Dès son arrivée, en 212 e – 213 a, en annonçant son intention « d'enguirlander la tête de celui [...] qui a le plus de talent et qui est le plus beau [τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου] »<sup>104</sup>, il avait déclaré : « Vous avez beau rire [κἄν ὑμεῖς γελάτε], je sais parfaitement bien, moi, que je dis la vérité [ἀληθῆ λέγω]. »<sup>105</sup> Puis, lorsque Eryximaque l'invite à faire l'éloge de Socrate, Alcibiade assure au philosophe qu'il dira « la vérité [τᾷ ἀληθῆ] ; à toi de voir si tu me le permets. »<sup>106</sup> En exposant la manière dont il s'y prendra, il prévient : « C'est pour dire la vérité [τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα] et non pour faire rire, que je vais

---

<sup>102</sup> La formule est empruntée au titre d'un article de M.-L. Desclos, « le rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon », publié en 2000 dans *Le rire des Grecs* (pp. 441-468).

<sup>103</sup> A l'homme « capable de se prêter à tout, et d'imiter toutes choses », Socrate préfère en effet « les services d'un poète et d'un conteur d'histoires plus austère et moins délicieux [αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῆ] » (*République*, III, 398 a 1 – b 1), en espérant « qu'elle n'aille pas condamner en [lui] une certaine raideur [τινα σκληρότητα] et une certaine grossièreté [ἀγροικίαν] » (X, 607 b 4-5).

<sup>104</sup> *Banquet*, 212 e 7-8, trad. L Robin

<sup>105</sup> *Banquet*, 212 e 9 – 213 a 1

<sup>106</sup> *Banquet*, 214 e 5

me servir d'images »<sup>107</sup>. En 216 a, il fait appel au témoignage de Socrate, et, en 217 b, il revient sur la tâche qu'il s'est assigné : « Vis-à-vis de vous, je ne l'oublie pas, il faut dire toute la vérité [πάντα τἀληθῆ]. »<sup>108</sup> Enfin, en 217 e, il reprend le thème sous forme de proverbe : « *Dans le vin est la vérité* »<sup>109</sup>, toujours à propos de ses propres paroles. La connexion entre le tableau, « ἡ εἰκὼν », présenté par Alcibiade aux convives, et l'ἀλήθεια, est donc très marquée. Sur quoi repose-t-elle ? Plus exactement, que *révèle* ce tableau ? Nous apprend-il véritablement quelque chose sur le personnage de Socrate, et sur sa pratique de la philosophie ? N'exprime-t-il pas plutôt le désir du jeune homme, son amour pour le philosophe<sup>110</sup> ? Dans un contexte affectivement et émotionnellement aussi surdéterminé<sup>111</sup>, peut-il rester la moindre trace *d'objectivité* ? Les silènes et les satyres, épris de vin et d'érotisme, sont tout à fait à leur place au banquet, et particulièrement dans la bouche d'un Alcibiade, qui est lui-même ivre et follement amoureux<sup>112</sup>. Or, « pour nous, la vérité se définit à deux niveaux, conformité à des principes logiques d'une part, conformité au réel d'autre part »<sup>113</sup> : aucune de ces deux instances ne vient valider le discours tenu par Alcibiade. L'ἀλήθεια dans ce cas doit être d'autre nature. Il convient donc de se méfier de la traduction habituelle par « vérité », d'autant que, « parmi les notions que véhicule le sens commun, la vérité est sans doute une de celles qui paraissent avoir toujours existé, n'avoir subi aucun changement, une de celles aussi qui paraissent relativement simples »<sup>114</sup> : or nous venons de voir que notre idée du vrai n'est pas applicable à la « vérité » dont parle Alcibiade, qui doit être, par suite, liée à son contexte historique et anthropologique. D'où la nécessité d'interroger à nouveaux frais le « contenu sémantique »<sup>115</sup> d'ἀλήθεια, en refusant les fausses évidences. A vrai dire le problème ainsi soulevé est rigoureusement identique à celui signalé par H. Joly

<sup>107</sup> *Banquet*, 215 a 5-6

<sup>108</sup> *Banquet*, 217 b 1-2, traduction L Robin

<sup>109</sup> *Banquet*, 217 e 4, traduction L Robin : « Οἶνος ἦν ἀληθής. »

<sup>110</sup> Cf. *Banquet*, 222 c 1-3 : la παρηρησία d'Alcibiade révèle ses « dispositions amoureuses à l'égard de Socrate [ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους] ».

<sup>111</sup> En 215 d 7 – 216 c 4, Alcibiade décrit les « impressions » extraordinaires que Socrate produit en lui, le trouble et la honte qu'il ressent en sa présence.

<sup>112</sup> Comme l'atteste Socrate, appelant Agathon à sa défense : « Sa fureur et sa passion amoureuse me font frémir d'effroi. » (*Banquet*, 213 d 6-7)

<sup>113</sup> DETIENNE, M. (1995), p. 41

<sup>114</sup> DETIENNE, M. (1995), p. 41

<sup>115</sup> DETIENNE, M. (1995), p. 41. Il nous faut donc déterminer sur quelles *conventions* s'appuie l'usage du mot.

à propos de l'« Introduction » à *L'Usage des plaisirs* de M. Foucault : « Tout se [passe] un peu comme si la *vérité du désir*, dans cette [εἰκὼν], escamotait [...] *le désir de vérité*. Tout se passerait aussi, au plan des “interprétations”, comme s'il était difficile – et ça l'est – de faire tenir ensemble l'amour et la vérité, soit que l'on tire l'amour vers les Idées<sup>116</sup> au point d'en faire une sorte d'“*amor intellectualis*” avant la lettre, comme c'est un peu le cas de *La Théorie platonicienne de l'Amour* de L. Robin, soit que l'on décrive l'amour sans les Idées, donc l'“*amor homosexualis*”, envisagé comme l'ensemble des pratiques érotiques entre hommes. »<sup>117</sup> Il n'est pas question d'Idées dans l'éloge de Socrate par Alcibiade : elles ne peuvent donc fournir le critère de la vérité. Tout porte à croire que la description faite par le jeune homme le décrit principalement lui-même, et qu'il n'y a pas lieu d'accorder une portée fondamentale à son discours. « Car les figures de l'ἔρως ne manquent pas dans la vie et les arts, ni les formes de la σοφία dans la littérature philosophique. »<sup>118</sup> Ici les deux termes se tiennent, fort curieusement puisque l'objet manifeste du *Banquet* est tout de même la philosophie de l'ἔρως, dans une situation d'hétérogénéité. Si, chez Platon, « la nouveauté, c'était de brancher l'ἔρως sur la σοφία et d'en faire surgir la *philosophie* même »<sup>119</sup>, elle est ici complètement absente, juste après ce qui constitue son lieu d'émergence, c'est-à-dire le discours de Diotime<sup>120</sup>.

Or ce que vise principalement Alcibiade, en prononçant son discours, c'est *la parole socratique* : l'ἀλήθεια a partie liée avec le discours<sup>121</sup>, même si ce n'est sans doute pas son domaine exclusif<sup>122</sup>. Il souligne en effet la force de persuasion de Socrate<sup>123</sup>, qui surpasse

<sup>116</sup> Ce qui semble conforme à l'orientation du discours de Diotime qui précède de peu celui d'Alcibiade (*Banquet*, 210 a – 212 a) : l'amour se détermine comme amour de l'Idée du Beau.

<sup>117</sup> JOLY, H. (1987), p. 133

<sup>118</sup> JOLY, H. (1987), p. 134

<sup>119</sup> JOLY, H. (1987), p. 134

<sup>120</sup> Cf. *Banquet*, 204 b 4-5, sur la philosophie comme amour du savoir : « Il est nécessaire qu'Éros soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant. » (traduction L. Robin modifiée) Sur ce thème, on consultera l'ouvrage de Th. Ménissier intitulé *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, publié en 1996 aux éditions Kimé.

<sup>121</sup> Alcibiade emploie le terme pour qualifier son discours : « Je dis la vérité [ἀληθῆ λέγω] », assure-t-il en 213 a 1.

<sup>122</sup> Comme le note M. Detienne, « dans la pensée platonicienne, certains emplois d'*Alétheia* gardent un sens ontologique » (DETIENNE, M. [1995], n. 4, p. 197), si bien que « la notion de “parole-réalité” » n'a pas disparu (p. 197).

celle de Périclès et des meilleurs rhéteurs<sup>124</sup> : c'est elle qui exerce cette puissance contraignante sur ses auditeurs, c'est elle que subissent Agathon et Aristophane à la fin du *Banquet*, ou dont témoigne Alcibiade lui-même à travers son discours : « Il me contraint en effet à m'avouer à moi-même que [ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν], alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même. »<sup>125</sup> Les termes employés sont ceux-là mêmes qui sont aussi utilisés à la fin du *Banquet* : ἀναγκάζειν, ὁμολογεῖν. Mais dans aucun des deux textes n'est précisé le moyen qui permet d'atteindre ce résultat. Une seule indication est fournie : elle concerne, non la démonstration elle-même, mais la manière dont le discours est tenu, se présente. Or ce σχῆμα est toujours celui d'une statue, comme l'indique Alcibiade, en précisant que c'est « une chose qu'il a omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre [οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοίωτατοι εἶσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις]. [...] Ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un outrageant satyre. »<sup>126</sup> Cette comparaison ne laisse pas de surprendre : comment le discours peut-il être comparé à une statue ? Y a-t-il un lien entre la puissance contraignante de la parole socratique et cette image<sup>127</sup> ? En l'absence d'indications sur la nature des démonstrations ou même des arguments fournis, faut-il suivre les contours de *cette étrange figure* pour retrouver le fil de la nécessité dans le propos socratique, et dans les Dialogues ? De ce point de vue, on remarquera que le langage socratique a un visage, un aspect, celui que les sculpteurs et les peintres ont donné aux silènes et aux satyres : car le jeune homme fait bien référence ici à des objets qui sont *dits* avoir existé (qu'ils aient ou non effectivement existé, peu importe pour l'instant). C'est *une figure paradoxale*, si l'on tient compte du fait que Socrate se définit lui-même dans

---

<sup>123</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 8 – 216 c 4

<sup>124</sup> Cf. *Banquet*, 215 e 3-4

<sup>125</sup> *Banquet*, 216 a 5-6

<sup>126</sup> *Banquet*, 221 d 6 – e 4, traduction L. Brisson légèrement modifiée

<sup>127</sup> D. Steiner développe avec précision ce lien : « L'objet pétrifié pétrifie en retour. [...] La comparaison avec le satyre Marsyas, le joueur de flûte dont la musique met en état de possession, investit plus directement l'objet de désir de la puissance de pétrifier. Socrate, parce qu'il n'a besoin d'aucun instrument pour accomplir ses sortilèges, se montre encore plus admirable, plus fauteur de θαῦμα [*more θαῦμα -provoking*], que sa contrepartie mythique. Lui aussi peut posséder ses auditeurs, mais en usant de simples paroles, maintenant ses spectateurs dans l'étourdissement, et enracinés sur place. L'image immuable immobilise, et être le spectateur, ou l'auditeur, de cet εἰκῶν est courir le risque d'être soi-même pétrifié. » (STEINER, D. T. [1996], p. 95)

son *Apologie* comme le servent d'Apollon<sup>128</sup>, alors que Marsyas fut châtié par le dieu pour avoir osé le défier dans un concours musical. Alcibiade prête donc au philosophe un masque aussi opposé que possible à celui qu'il pourrait souhaiter revêtir : mais l'on sait que le contraire entretient une relation privilégiée avec le contraire, une relation que le *Lysis* va même jusqu'à identifier à l'amitié, en tant qu'elle est fondée sur la complémentarité<sup>129</sup>.

Que faut-il entendre, plus précisément, par le mot « figure » ? Par *figure*, outre la ressemblance avec un être déterminé<sup>130</sup>, ce qui en fait *un symbole*, je désigne aussi *un principe d'unité* susceptible de mettre en ordre les éléments d'un ensemble, en les liant solidement les uns aux autres. De ce fait, la notion de figure combine les caractéristiques du *schéma géométrique*, lequel permet d'appréhender concrètement l'unité des éléments d'un ensemble, en les subsumant sous un concept<sup>131</sup>, et celles du *dessin* que la main trace (ou que l'imagination conçoit) à la ressemblance du corps ou du visage humains. Elle retient ainsi les deux principales significations qui sont celles de σχῆμα chez Platon : d'une part en effet, « les dialogues de Platon sont les textes les plus anciens où le mot σχῆμα est attesté avec un sens géométrique »<sup>132</sup> ; d'autre part « le σχῆμα, au sens antique, est une attitude générale du corps regardé de l'extérieur, <dessinant> comme une ligne de contour »<sup>133</sup>, qui permet d'en percevoir la silhouette, et de lui associer, de façon conventionnelle, une signification. Dans

<sup>128</sup> « Je pense que jamais dans cette cité vous n'avez connu rien de plus avantageux que ma soumission au service du dieu. » (*Apologie*, 30 a 5-7)

<sup>129</sup> Cf. *Lysis*, 215 c 2 – 216 b 10

<sup>130</sup> Pour désigner la ressemblance, Alcibiade emploie à deux reprises le verbe εἴκειν (mot que L. Robin rend par l'expression « avoir l'air de ») et à deux reprises l'adjectif ὅμοιος (traduit d'abord par « être pareil à », puis par « avoir une ressemblance avec »). La double relation de ressemblance entre Socrate, le silène sculpté et le satyre Marsyas est donc solidement établie. Elle est plus forte dans le premier cas (le silène sculpté), puisque l'adjectif ὅμοιος est employé au superlatif. Dans le second cas (le satyre Marsyas), elle concerne non seulement l'εἶδος, « l'aspect physique » de Socrate, mais en outre, acquérant une valeur métaphorique, « tout le reste » (traduction L. Robin). La ressemblance est donc d'abord visuellement appréhendée, avant d'être étendue par l'imagination d'Alcibiade aux aspects non visibles. La figure de Socrate est amarrée, au moyen de quatre solides amarres, au silène sculpté et au satyre Marsyas.

<sup>131</sup> Ainsi, lorsque je marque un certain nombre de points équidistants d'un point donné, je constate qu'ils forment un cercle.

<sup>132</sup> MUGLER, C. (1957), p. 87

<sup>133</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 93 : « *Lo σχῆμα, nel senso antico, è una attitudine generale del corpo guardato da fuori, come linea di contorno.* »

ces deux acceptions, est présente l'idée *de contour, de limite*<sup>134</sup>, laquelle forme ainsi *le genre*, dont les espèces sont la figure géométrique et l'attitude. La notion de figure réalise la synthèse de ces deux aspects du σχῆμα, et revêt un sens très précis, qui ne correspond pas à tout type de σχῆμα : elle est *une espèce surdéterminée* au sein de ce genre assez vaste. Alors que les Dialogues multiplient en effet les σχήματα, en mettant en scène un grand nombre de personnages et en leur prêtant diverses attitudes, les figures sont plus rares, et paraissent correspondre à *une posture de lecture*, comme un pli du discours fournissant une indication sur la manière de lire. Les figures sont à ce titre des *signes* ayant une valeur symbolique, ce qui les rattache aux *hiéroglyphes égyptiens*<sup>135</sup> : leur présence dans les Dialogues appelle donc un déchiffrement. N'est-ce pas l'une des raisons pour lesquelles Platon assigne une origine égyptienne à l'écriture dans le *Phèdre*, en attribuant au dieu Theuth l'invention des γράμματα<sup>136</sup> ? L'écriture selon lui possède en outre un second caractère : elle prend place, parmi les arts, à côté du nombre, du calcul, et de la géométrie<sup>137</sup>. Or c'est là précisément l'un des deux caractères qui définissent le concept de figure, à côté de la valeur symbolique ou conventionnelle. Platon utilise ensuite une formule précise pour désigner les hiéroglyphes utilisés par les Égyptiens : il les qualifie d'« ἀλλοτρίοι τύποι »<sup>138</sup>, ce qui inclut à nouveau deux idées. Tout d'abord, le τύπος étant « toujours un relief »<sup>139</sup>, il est fait allusion au fait que les hiéroglyphes égyptiens pouvaient être gravés dans la pierre. Ensuite il est qualifié d'ἀλλότριος : par opposition aux paroles que chacun peut prononcer en soi-même ou énoncer à haute voix, il lui est « étranger »<sup>140</sup>, ne lui appartient pas en propre. Il ne faut pas entendre par là le simple fait, matériel, qu'il est gravé dans un mur, et donc physiquement extérieur au

<sup>134</sup> Cf. *Ménon*, 76 a 7 : le σχῆμα est défini comme « στερεοῦ πέρας », limite du solide. Sur les sens de σχῆμα, cf. *Annexe 2*, p. 780.

<sup>135</sup> Dans un autre ordre d'idée, bien que peut-être pas si éloigné, J. Svenbro montre que les écrits des Anciens sont devenus pour nous des « hiéroglyphes » culturels (SVENBRO, J. [1976], p. 82). Mon but est ici de tenter de déchiffrer certains de ces « hiéroglyphes » chez Platon, en étant attentif à la conception de l'écriture qu'il indique.

<sup>136</sup> *Phèdre*, 274 d 2, e 4, 275 a 1. Cette « tradition des anciens », qui sont dits connaître « la vérité [ἀληθές] » (*Phèdre*, 274 c 1-2), doit sans doute être prise au sérieux : « Certes, pour [Platon], la philosophie a détrôné le mythe et pris sa place ; mais, si elle est valable, c'est aussi qu'elle a su sauver cette "vérité" qu'à sa façon le mythe exprimait. » (VERNANT, J.-P. [1991], p. 183).

<sup>137</sup> Cf. *Phèdre*, 274 c 8

<sup>138</sup> *Phèdre*, 275 a 4

<sup>139</sup> ROUX, G. (1961), p. 6

<sup>140</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 61 : ἀλλότριος signifie « étranger, qui appartient à autrui ».

sujet (par opposition aux paroles que nous pourrions prononcer en nous-mêmes) : il est également ἄλλοτριος en ce sens qu'il est *comme une langue étrangère*, étant symbolique et lié à un code. C'est pourquoi il appelle un déchiffrement.

Mais ce n'est pas le seul inconvénient que comporte l'écriture : « Elle développera l'oubli [λήθην] dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire [μνήμησ ἀμελετησίᾳ] ; se fiant à l'écrit [διὰ πίστιν γραφῆς], c'est par des reliefs étrangers, gravés à l'extérieur [ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτρίων τύπων], qu'ils rappelleront leurs souvenirs, et non du dedans, par eux-mêmes [οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους] »<sup>141</sup>. L'idée est sans doute que ces τύποι gravés au dehors (sur un mur, dans un temple) devraient plutôt l'être en nous. Plus précisément, le thème de la mémoire, de l'oubli, et de la négligence renvoie à la configuration décrite par M. Detienne dans les *Maîtres de vérité*, autour de l'ἀλήθεια : Platon souligne, dans ce texte, le rôle joué par l'écriture dans sa transformation. Liée dans son origine à une culture orale, elle s'est nécessairement trouvée profondément modifiée par le passage à l'écrit, qui rendait inutile les anciens procédés de remémoration<sup>142</sup>. Ainsi, au lieu de fournir un « remède [φάρμακον] »<sup>143</sup> à l'oubli, l'écriture peut en être *la cause*.

Un second fait, bien analysé par J.-P. Vernant et M. Detienne, est la signification nouvelle que prend ce thème de la mémoire, de l'oubli, et de la négligence, dans les confréries philosophico-religieuses<sup>144</sup>. Le *genre de vie* qu'elles cherchent à développer et promouvoir se fonde sur les exercices de mémoire<sup>145</sup>, et s'oppose à la négligence et à l'oubli qui caractérisent l'attitude des autres hommes<sup>146</sup>. Il s'agit en fait d'un travail de soi sur soi, comme l'indique la formule « αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν » : ceux qui le pratiquent en sont à la fois les agents et l'objet,

<sup>141</sup> *Phèdre*, 275 a 2-5, traduction modifiée

<sup>142</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), p. 54 : « Une civilisation orale exige un développement de la mémoire, elle nécessite la mise au point de techniques de mémoire très précises. On ne peut comprendre la poésie orale dont l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont l'aboutissement sans postuler une véritable "mnémotechnique". » Sur le rôle de l'écrit dans la dévaluation d'*Alétheia*, cf. DETIENNE, M. (1995), p. 165.

<sup>143</sup> *Phèdre*, 274 e 7, 275 a 8

<sup>144</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 180-202 et VERNANT, J.-P. (1991), pp. 165-183

<sup>145</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 180-188 et VERNANT, J.-P. (1991), p. 168

<sup>146</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 188-202

dans un processus de transformation de soi par soi<sup>147</sup>. Cette « transformation tout intérieure »<sup>148</sup> s’oppose à l’acte de remémoration extérieur que permet l’écriture. Elle s’y oppose, comme les ἀγάλματα ἀρετῆς à « ces mots et ces phrases qui forment [l’]enveloppe extérieure [ὀνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιαμπέχονται] »<sup>149</sup> des discours de Socrate, et qui sont pour cette raison comparables au silène sculpté. D’un côté la valeur, de l’autre son expression, qui peut aussi la dissimuler, notamment parce que cette expression passe par l’écrit, porteur d’oubli. Dès lors, pour que les ὀνόματα et ῥήματα inscrits par Platon retrouvent leur sens, il faut pouvoir pénétrer sous cette « enveloppe extérieure », ce qui ne peut avoir lieu qu’à travers la pratique adéquate, permettant de se remémorer la signification éthique qu’ils enveloppent. Mais on est ainsi confronté à un cercle : pour retrouver une pratique ou une manière d’être, il faudrait la pratiquer au préalable afin de lire correctement le texte qui l’évoque. Pour sortir de ce cercle, l’écrit ayant détrôné l’ancienne alliance entre la mémoire et l’ἀλήθεια, il a donc fallu inventer un second remède, également discursif, pour remédier à ce pseudo-remède qu’était elle-même l’écriture : ce sont les figures insérées par Platon dans ses Dialogues, qui désignent des pratiques de soi. L’ἄγαλμα ἀναχώρεσεως mis en lumière ci-dessus en fait partie : la position de retrait qu’il désigne peut être *une condition pour lire les Dialogues*, parce qu’ils instaurent eux-mêmes une distance. Au lieu de l’expression directe et théâtrale des caractères, qui conduit le spectateur à s’assimiler même aux plus mauvais d’entre eux<sup>150</sup>, ils constituent en effet une « scène d’écriture »<sup>151</sup> qui permet au lecteur de prendre du recul, et d’interroger discours, pratiques, et genres de vie.<sup>152</sup> Telle serait l’une des raisons pour lesquelles Socrate est identifié à plusieurs reprises à une statue : il indique la posture qu’il convient d’adopter par rapport au texte qu’écrit Platon, *une posture de*

<sup>147</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), p. 185 : « Pour transcender le temps humain et se purifier de l’oubli, les sectes élaborent une technique de salut qui est une règle de vie, une “recette de sainteté” : elle engage des techniques psychophysiologiques qui, à travers une expérience catalaptique, visent à délivrer l’âme des liens du corps. Un genre de vie tissé d’obligations et de tabous permet à l’initié, au terme de son ascèse, de se présenter devant les gardiens de la source *Mémoire* pour y boire l’eau qui le purifiera de toute trace de temporalité ». On reconnaît dans cette description la technique définie par Socrate dans le *Phédon*, et utilisée par lui dans le *Banquet*.

<sup>148</sup> DETIENNE, M. (1995), p. 181

<sup>149</sup> *Banquet*, 221 e 3-4

<sup>150</sup> Cf. *République*, III, 394 e 1 – 396 e 2

<sup>151</sup> LHOMME, A. (2001), p. 161

<sup>152</sup> Cf. LHOMME, A. (2001), p. 159 : « Le dialogue apporterait en ce sens ce que Platon ne croit pas possible de trouver au théâtre – ou qu’il ne tient pas à y trouver : une forme exemplaire de distanciation. »

*retrait, qui répond à la distance instaurée.* Par suite, « c'est au même homme qu'il appartient de savoir composer des comédies et des tragédies [τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν] »<sup>153</sup>. Cet homme est en effet le philosophe, parce qu'il parvient à insérer dans ses Dialogues, qui empruntent au théâtre, ce qui permet en même temps de les en distinguer : une *figure* qui indique au lecteur *comment lire* ses écrits.

D'une manière générale, les figures doivent donc permettre de retrouver le sens des pratiques – exercices de mémoire ou retraite en soi-même – elles-mêmes nécessaires pour lutter ensuite, efficacement, contre l'oubli, l'effacement du sens : elles constituent le moyen de sortir du cercle engendré par l'écriture. Cette invention est platonicienne, et passe par la référence aux « τύποι » égyptiens, qui ont une fonction éthique, comme l'indiquent les *Lois* :

C'est aux attitudes et aux mélodies décentes [καλὰ μὲν σχήματα, καλὰ δὲ μέλη] que doivent être accoutumés les jeunes gens dans les cités. Après avoir les avoir agencées de façon à déterminer la nature et le style de ces attitudes [ταξάμενοι δὲ ταῦτα ἅττα ἐστὶ καὶ ὁποῖ' ἅττα], <les Egyptiens> les ont montrées dans leurs temples [ἀπέφησαν ἐν τοῖς ἱεροῖς]. Et il n'était pas permis aux peintres ni à aucun de ceux qui représentent des attitudes ou quoi que ce soit [καὶ παρὰ ταῦτ' οὐκ ἐξῆν οὔτε ζωγράφους, οὔτ' ἄλλους ὅσοι σχήματα καὶ ὁποῖ' ἅττα ἀπεργάζονται], d'innover et d'imaginer rien qui différât de ce qui avait été fixé par la tradition ; aujourd'hui encore, cela reste interdit en ces matières comme dans l'ensemble du domaine des Muses.<sup>154</sup>

Les σχήματα font l'objet d'un agencement (τάξις) : il s'agit en effet de déterminer la position relative des parties du corps composant une attitude<sup>155</sup>, mais cela vaut sans doute aussi pour les figures de danse, pour la chorégraphie et pour le discours, qui doit être codifié. Les arts plastiques y sont aussi assujettis : le texte mentionne les peintres, et la suite évoque « les peintures et les reliefs qui ont été gravés [γεγραμμένα ἢ τετυπωμένα] »<sup>156</sup> dans les temples. On retrouve ainsi, γεγραμμένα et γράμματα supposant également un γράφειν, l'association τύποι/γράμματα par laquelle le *Phèdre* caractérisait le procédé égyptien. Mais les *Lois* lui ajoutent une donnée essentielle : ces peintures et sculptures « ont été réalisées dans ce pays il y a des milliers d'années, et [...] ce n'est pas une façon de parler »<sup>157</sup>. Autrement dit, ces écrits, peintures et reliefs semblent *gravés pour l'éternité*. Le parfait auxquels sont

<sup>153</sup> *Banquet*, 223 d 3-4

<sup>154</sup> *Lois*, II, 656 d 7 – e 4, traduction modifiée

<sup>155</sup> Sur les σχήματα, cf. *Annexe 2*, p. 780. Sur les τύποι, cf. p. 781. Sur la τάξις, cf. p. 784

<sup>156</sup> *Lois*, II, 656 e 5, traduction modifiée

<sup>157</sup> *Lois*, II, 656 e 5-6

employés les verbes γράφειν et τυποῦν déjà l'indiquait : il marque la continuité d'un état qui s'enracine profondément dans le passé<sup>158</sup>. Prenant exemple sur ce modèle égyptien, les Lois établiront des τύποι, c'est-à-dire des images en relief – et mises en relief – dont le but est de *fixer une unité de mesure* (μέτρον), permettant d'apprécier toute production dans le « domaine des Muses »<sup>159</sup>. Les τύποι ont notamment un rôle à jouer vis-à-vis des σχήματα : ils servent à les classer en deux groupes, καλά et αἰσχρά, ils permettent de déterminer ce qui est acceptable ou non en la matière. Pourquoi sont-ils nécessaires ? Comme l'a montré M.-L. Catoni, la notion de σχῆμα est double : il y a d'un côté, « l'affirmation de totale confiance dans la vérité du σχῆμα, la totale correspondance entre dehors et dedans, sur laquelle repose la possibilité d'un jugement juste. Sur la base de ce pacte de confiance entre σχῆμα et contenu, la lecture des images et même le choix de communiquer par l'intermédiaire d'images peuvent fonctionner »<sup>160</sup>. Mais « nous avons, d'un autre côté, le σχῆμα qui trompe »<sup>161</sup>, en tirant profit de la confiance instaurée pour brouiller le lien, pour « véhiculer une certaine image de soi ou certaines valeurs politiques et sociales »<sup>162</sup>, ou encore pour confondre l'adversaire, en lui donnant une image dont il ne veut pas ou qui ne lui correspond pas : c'est notamment ce dernier procédé qui est utilisé par Aristophane à l'encontre de Socrate<sup>163</sup>. La tragédie et la comédie, arts d'illusion, contribuent amplement à cet état de fait<sup>164</sup>. Ainsi s'instaure la confusion et le brouillage des évaluations morales. A l'opposé, la notion de figure se présente comme le moyen de *restaurer un lien stable* entre le σχῆμα et les valeurs qu'il véhicule, et donc de surmonter la confusion : sous cette forme, Platon a disposé dans ses écrits des clés, analogues aux τύποι égyptiens, permettant de les lire, et d'en conserver la signification (en premier lieu morale), en prescrivant des σχήματα qui sont *des postures de lecture*. « La tragédie et la comédie de la vie », si on peut désigner ainsi les Dialogues, auraient ainsi pour objet de remédier à la situation engendrée en partie par la tragédie et la

<sup>158</sup> Cf. HUMBERT, J. (2009), p. 147

<sup>159</sup> Ces τύποι ne seront fixés qu'au Livre VII (800 b 4 – 803 a 1), lorsque l'Athénien reprendra à nouveaux frais la question de l'éducation : mais il le fera en se référant à nouveau explicitement aux Égyptiens (799 a 1-2). J'examinerai leur signification précise au Chapitre IX, section 4, dans la Seconde partie (pp. 725-729).

<sup>160</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 96

<sup>161</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 97

<sup>162</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 97

<sup>163</sup> Cf. *Apologie*, 18 d 1-2, 19 c 2

<sup>164</sup> Cf. LHOMME, A. (2001), p. 158 : « La μίμησις théâtrale, par effet de scène, cède nécessairement à l'illusionnisme. »

comédie<sup>165</sup>, en créant une autre scène, « scène d'écriture » encore une fois, seconde par rapport à la scène théâtrale, en retrait par rapport à elle. Ainsi, à un premier niveau de lecture, le σχῆμα est la manière dont « les relations des énonciateurs à leurs énoncés se trouvent mimées, partiellement exhibées et donc interrogées »<sup>166</sup> : en cela les Dialogues participent de la comédie et de la tragédie, auxquelles ils empruntent un élément essentiel. Mais il existe un second niveau, qui correspond au σχῆμα exigé du lecteur par l'auteur : « Platon, *via* le jeu de l'écriture, viendrait coder, surcoder la scène dialogique par des bizarreries, des inserts, des propos surdéterminés appelant une *seconde lecture*, destinée à un lecteur plus instruit, ou moins impliqué, moins immédiatement présent à la scène »<sup>167</sup>. Le jeu d'écriture implique ainsi un décodage des *figures* insérées dans le texte. Leur fonction est d'arrimer de façon stable le σχῆμα à la valeur qu'il exprime, de façon à surmonter son ambiguïté, et à instituer une sémiologie ou un « περὶ ἐρμηνείας platonicien »<sup>168</sup>. Les figures insérées dans les Dialogues, comme si c'étaient des postures fixées par des τύποι, doivent pouvoir jouer ce rôle.

Dans ce cas, chacune doit posséder une signification précise. Si l'ἄγαλμα ἀναχώρεσεως a pour but de suggérer une position de retrait au lecteur, quelle peut être la fonction du « silène sculpté [γεγλυμμένος σιληνός] »<sup>169</sup> ? Il pourrait sembler qu'il ne s'agit là que d'un masque tout à fait accidentel, prêté de plus par Alcibiade à Socrate, et non accepté

<sup>165</sup> L'Athénien, dans les *Lois*, leur attribue un rôle capital dans « le progrès excessif de la liberté » à Athènes (III, 700 a 8) : ce sont elles qui ont introduit l'idée que le plaisir pouvait être juge de tout en matière théâtrale. Ainsi, « à une aristocratie dans le domaine des Muses, se substitua une "théâtrocratie dépravée". [...] Ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction ; et la licence suivit. » (701 a 2-7)

<sup>166</sup> LHOMME, A. (2001), p. 161

<sup>167</sup> LHOMME, A. (2001), p. 162

<sup>168</sup> LHOMME, A. (2001), p. 178

<sup>169</sup> *Banquet*, 216 d 6. Le vocabulaire grec de la statue est particulièrement étendu et divers, comme l'a montré E. Benveniste, dans son article publié en 1932 sur « le sens du mot κολοσσός et les noms grecs de la statue » : il faut donc marquer les différences entre les multiples termes qu'emploie Platon pour désigner ce que nous appelons, d'un seul mot, « statue ». En l'occurrence, « le silène sculpté [ὁ γεγλυμμένος σιληνός] » (*Banquet*, 216 d 6) renvoie à la glyptique : ainsi « les pierres gravées, souvent montées en bagues, portent un sujet de dimensions réduites et fonctionnent comme des sceaux destinés à imprimer la marque de leur propriétaire ; plus que des images, ce sont des signes » (LISSARRAGUE, F. [2000], p. 737) Il s'agit donc de savoir ce dont le silène sculpté est le signe, c'est-à-dire ce qu'il exprime.

par celui-ci. Or il existe un vase, bien décrit par F. Lissarrague<sup>170</sup>, et dont j'ai fourni la reproduction (*figure 1*, p. 819), qui comporte un mécanisme analogue à celui qui est brièvement évoqué par Alcibiade. Ce rapprochement permet de ranger le « Socrate-silène » dans la catégorie des vases plastiques, lesquels participent à la fois de la céramique, en tant qu'ils sont réalisés en terre cuite par des potiers, du récipient, car leur fonction est de contenir du vin, et de la sculpture, parce qu'ils n'ont pas la forme d'un vase mais celle d'un homme, d'un animal, ou d'un être quelconque. Si rien dans le texte n'atteste que l'objet dont parle Alcibiade soit de terre cuite, en revanche il indique bien qu'on peut voir de semblables objets « plantés dans les ateliers de sculpteurs d'Hermès [ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις] »<sup>171</sup>, et qu'il possède la nature d'un récipient<sup>172</sup> : ce qui confirme les deux autres points. Le fait que l'objet nous soit présenté comme un récipient permet de conjecturer avec vraisemblance qu'il s'agit bien de sculpture en terre cuite et non en pierre, car un récipient en pierre, étant très lourd, ne pourrait faire l'objet de manipulation, et ne serait donc d'aucune utilité, en tant que récipient : or un récipient se définit par son utilité. En outre, il existe effectivement des terres cuites à l'effigie de Marsyas : j'en fournis un exemple dans les *Documents iconographiques* (*figure 2*, p. 819). L. Brisson apporte un argument supplémentaire à ce point de vue : « Le nom commun <silène> désigne des figurines, en terre cuite selon toute vraisemblance, ce qui expliquerait qu'il n'en subsiste aucun exemplaire. »<sup>173</sup> Le rapprochement des *figures n°1 et n°2* permet donc de se faire une idée relativement adéquate de l'objet dont parle Alcibiade, et de la figure de Socrate qu'il désigne, sans aller jusqu'à une évidence complète, que je ne possède pas en l'état de ma documentation.<sup>174</sup>

<sup>170</sup> LISSARRAGUE, F. (1987), pp. 50-51 : j'ai reproduit dans les *Documents iconographiques* (*figure 1*, p. 819) la photographie et les schémas fournis par cet auteur, afin de donner plus de clarté à ma description.

<sup>171</sup> *Banquet*, 215 b 1. C'est moi qui traduis : « Le grec dit ἑρμογλυφείοι, c'est-à-dire des "sculpteurs qui fabriquent des Hermès". Les "Hermès" [sont des] piliers quadrangulaires en pierre, ornés d'un φαλλός et surmontés d'une tête barbue, que la piété populaire dressait devant les sanctuaires et certaines maisons. [...] Cela dit, le terme ἑρμογλυφείοι devait avoir le sens plus général d' "ateliers de sculpteurs". » (BRISSON, L. [1999], pp. 217-218, n. 526) Quel que soit le sens générique supposé, l'indication fournie par le texte grec est intéressante de mon point de vue : elle souligne le fait que le silène sculpté relève de la glyptique, tout en l'associant, au sein de cette catégorie, aux hermès.

<sup>172</sup> *Banquet*, 215 b 3-4

<sup>173</sup> BRISSON, L. (1999), p. 217, n. 525

<sup>174</sup> Deux figures sont nécessaires, puisque le jeune homme propose deux comparaisons (avec un silène sculpté et avec le satyre Marsyas). Toutefois il paraît assez clair que son intention est de dessiner une figure unique : d'abord le silène et le satyre ont comme point commun important de tenir une flûte, ensuite, dans le cours de sa

Examinons la *figure n°1*. Un système de vases communicants permet de stocker le vin dans un petit personnage ventru, de façon à vider la coupe qu'il tient dans ses bras. Ce n'est qu'en débouchant les orifices percés au niveau de la tête et du cou de la statuette, de façon à rétablir la pression de l'air à l'intérieur, qu'on peut renvoyer le vin dans le vase. Ainsi le discours socratique comporte-t-il, du moins est-ce l'hypothèse, deux parties, qui sont comme des récipients connexes du savoir : la partie apparente paraît vide quand la partie cachée est pleine, et vice-versa. Deux arguments, tirés du texte du *Banquet*, viennent valider l'hypothèse. Tout d'abord, l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur du silène sculpté permet à Alcibiade de décrire la nature des discours de Socrate : « Tels sont les mots et les phrases qui en forment l'enveloppe extérieure [ὄνόματα καὶ ῥήματα ἔξωθεν περιαμπέχονται], qu'on dirait la peau d'un satyre plein de démesure ! [...] Mais arrive-t-il qu'on les voie s'entrouvrir et qu'on en arrive à l'intérieur [ἐντός], alors on commencera de les trouver, dans le fond pleins d'intelligence, et les seuls qui soient tels. »<sup>175</sup> Donc les discours de Socrate comportent bien deux parties dont l'une est vide de savoir, et même bestiale et grossière, quand l'autre est remplie d'intelligence. En second lieu, s'il paraît abusif de comparer le savoir à du vin, on pourra mentionner le proverbe rappelé par Alcibiade : « *Dans le vin est la vérité* [οἶνος ἦν ἀληθής] »<sup>176</sup>, ainsi que la petite discussion entre Agathon et Socrate qui précède la décision de faire l'éloge d'Éros : « 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, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe [κύλιξιν] la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir [ἡ σοφία] aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé sur ce lit à tes côtés, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique [πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας] coulera pour venir me remplir. »<sup>177</sup> L'image ainsi produite par Socrate n'est pas anodine dans un contexte comme celui du banquet : elle fonctionne de la même manière *réflexive* que le vase décrit ci-dessus (qui renvoie son image au buveur), et cette réflexivité vaut nécessité, solidité du sens. Elle comporte en outre la même structure : deux récipients reliés par un moyen de communication ingénieux, de telle sorte que le vide appelle le plein, et réciproquement. En outre, dans

---

description, Alcibiade passe d'un terme à l'autre sans plus les distinguer. Il s'agit donc probablement d'un objet unique, même s'il n'a vraisemblablement jamais eu d'existence réelle.

<sup>175</sup> *Banquet*, 221 e 3 – 222 a 3, traduction L. Robin modifiée

<sup>176</sup> *Banquet*, 217 e 4, traduction L. Robin

<sup>177</sup> *Banquet*, 175 d 5 – e 2

d'autres circonstances, Socrate ne refusera pas que le savoir puisse se transmettre de cette manière, comme dans le *Phèdre*, où il déclare : « Je me suis quelque part rempli à des sources étrangères, à la façon d'un vase [δίκην ἀγγείου]. Mais ma paresse d'esprit m'empêche encore une fois de me rappeler comment et de qui j'ai appris ces choses-là »<sup>178</sup>. Socrate a souvent recours à un semblable procédé pour introduire une thèse importante, en l'attribuant à d'autres que lui<sup>179</sup>, mais l'image du *Phèdre* est significative : elle montre que le savoir peut fort bien passer de l'un à l'autre comme un liquide, dans certains cas tout au moins.

---

## Section 2.

### *Un type de figures herméneutique*

---

On peut donc considérer le silène sculpté comme un vase plastique du type décrit : « L'objet auquel se réfère Alcibiade, une sorte de boîte en forme de Silène, n'est pas tout à fait identique à ceux que nous avons conservés ; mais il appartient à la même catégorie de la petite sculpture artisanale, et produit le même effet de double sens, d'illusion déjouée, d'au-delà d'une apparence à laquelle il ne faut pas s'arrêter. »<sup>180</sup> Or cette dualité et ce principe d'appel réciproque, fondé sur une polarité de type positif/négatif, appartiennent aussi, selon Diotime, à la nature d'Éros<sup>181</sup>. En définissant ce démon comme le produit de deux pôles contraires, Poros et Pénia, la prêtresse de Mantinée rend compte des alternances brutales auxquelles est soumis l'amour : ainsi « en l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant. »<sup>182</sup> De plus, comme le remarque P. Hadot, « Poros, le père d'Éros, signifie étymologiquement 'passage', 'accès', 'issue'. Socrate n'est qu'un silène qui s'ouvre sur

---

<sup>178</sup> *Phèdre*, 235 c 8 – d 3, traduction L. Brisson modifiée

<sup>179</sup> Cf. par exemple *Philèbe*, 20 b 6-7, *Charmide*, 173 a 6-7, *Lysis*, 216 d 4-5

<sup>180</sup> LISSARRAGUE, F. (1987), p. 55

<sup>181</sup> Cf. *Banquet*, 202 d 8 – 204 c 6

<sup>182</sup> *Banquet*, 203 e 2

quelque chose qui est au-delà de lui. »<sup>183</sup> Ce sens primitif est *la matérialisation sémantique*, dans l'esprit des éponymies socratiques du *Cratyle*, du rapprochement entre Socrate, Éros, et le vase de la *figure 1*, dont les deux parties sont reliées par un conduit que le grec nommerait précisément πόρος : comme si Platon, en authentique législateur des noms, avait inventé ce dieu<sup>184</sup> dans le seul but de donner à voir<sup>185</sup> *cette triple figure du passage*. D'autant que l'ἀπορία, si étroitement liée au personnage de Socrate<sup>186</sup>, aussi bien qu'à la généalogie d'Éros<sup>187</sup>, lui fait pendant, avec sa palette de significations qui va du sens propre : 'absence de passage', au figuré, où elle indique un embarras dialectique. Du vase elle retient la situation dans laquelle les orifices au dos du personnage ventru ont été bouchés (par Platon ?). Nous sommes vraiment en présence ici de ce que N. Loraux appelle « la matérialité de l'écriture »<sup>188</sup> et d'un très riche dépôt de sens : « pour décrire » l'attitude du philosophe face à la vie, maîtrisant les plaisirs du corps et les dominant<sup>189</sup>, « c'est au langage du corps que recourt l'écrivain Platon. »<sup>190</sup> Car le mot πόρος fait également partie du vocabulaire anatomique, et peut désigner les pores de la peau. Ainsi il désigne une articulation commune aux figures de Socrate et d'Éros, ainsi qu'au vase plastique de la *figure 1*. Or, pour désigner la fonction démonique essentielle qui sera celle du « δαίμων μέγας »<sup>191</sup> (Éros) aussi bien que du

<sup>183</sup> HADOT, P. (1987), p. 103

<sup>184</sup> A la différence de Pénia, mentionnée comme déesse par Hérodote (en ionien : Πενίη) dans les *Histoires* (VIII, 3), Poros ne semble pas avoir eu d'existence antérieurement à Platon, qui serait donc son père. Le philosophe modifie également le statut de Pénia, en l'excluant du « monde des dieux », qui ne saurait être selon lui « un monde de la négativité, ou de la vacuité » (DESCLOS, M.-L. [2003d], p. 126). Cette exclusion entraîne aussi celle d'Éros, qui « ne peut plus dès lors être le μέγας θεός, le “grand dieu” dont Phèdre fait l'éloge : seulement un δαίμων μέγας, un “grand démon”, intermédiaire entre le dieu et le mortel. » (p. 136)

<sup>185</sup> Selon Socrate, dans le *Cratyle*, la justesse des noms consiste « à faire voir la nature » des choses qu'ils désignent (422 c – 423 b).

<sup>186</sup> Par exemple, dans le *Banquet* (198 b 1-4), le dialogue entre Éryximaque et Socrate roule entièrement autour d'une ἀπορία socratique : « Et, comment, bienheureux Éryximaque, répondit Socrate, éviterais-je [...] de me trouver dans l'embarras [ἀπορεῖν], alors que je dois parler après un discours d'une telle beauté et d'une telle virtuosité ? » Le verbe comporte trois occurrences au total dans ce passage (198 a 7, b 1, b 2).

<sup>187</sup> La généalogie d'Éros comporte une occurrence d'ἀπορεῖν (203 e 5) et une d'ἀπορία (203 b 8).

<sup>188</sup> LORAUX, N. (1982), p. 39

<sup>189</sup> La statue de Socrate symbolise sa résistance aux plaisirs : cf. ci-dessous Chapitre III, section 3, pp. 269-271.

<sup>190</sup> LORAUX, N. (1982), p. 40

<sup>191</sup> *Banquet*, 202 d 9

« δαιμόνιος ἀνὴρ »<sup>192</sup> (Socrate), Diotime emploie un verbe tout à fait remarquable et caractéristique de mon point de vue : « διαπορθμεύειν »<sup>193</sup>, qui est un composé incluant la racine πόρος<sup>194</sup>. « Διαπορθμεύειν n'étant qu'une autre dénomination pour dire ἔρμηνεύειν »<sup>195</sup>, on est en droit d'en inférer que cette fonction de passage, de relais, ou d'échange, que ces deux termes désignent, est commune aux trois figures mentionnées. D'où l'idée d'un *triple parallèle*, entre Socrate-silène, le vase à l'effigie d'un buveur ventru, et la nature d'Éros : ce qui permet déjà de circonscrire un certain *type* de figures, autour de l'idée d'ἔρμηνεία, telle qu'elle a été définie par M.-L. Desclos, dans son étude de l'*Ion*<sup>196</sup>. Le ἔρμηνεύς (l'herméneute) possède les trois caractères suivants :

- C'est « un *intermédiaire*, il assure le *passage*, il met en *communication*, ce qui, sans lui, ne communiquerait pas. » (p. 141)
- Il a « pour fonction de relier le Tout avec lui-même. » (p. 142)
- « Parce que sa tâche première est d'exprimer, [...] le véritable herméneute doit véritablement connaître ce qu'il doit exprimer. » (p. 142)

Que Socrate présente ces trois caractéristiques, c'est ce que montrent les éléments du tableau exécuté par Alcibiade qui ont déjà été étudiés. Mais elles s'appliquent encore plus directement à Éros. La condition de ce démon est intermédiaire entre la pauvreté et la richesse, entre la laideur et la beauté, entre la vie et la mort, entre l'ignorance et le savoir, et il assure la communication entre les contraires<sup>197</sup>. En 202 e, « ce qui est démonique » est présenté comme « le lien qui unit le Tout à lui-même [τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι] »<sup>198</sup>, et comme

<sup>192</sup> *Banquet*, 203 a 5. Je soulignerai ci-dessous, dans la section 4 (p. 143), que Socrate peut être considéré comme tel.

<sup>193</sup> *Banquet*, 202 e 3

<sup>194</sup> Voici ce que dit Diotime : Éros « interprète et communique [ἔρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον] aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux. » (*Banquet*, 202 e 2-4) – Il existe un assez grand nombre de mots résultant de la combinaison de πόρος et du « suffixe –θμός de sens concret (cf. σταθμός) » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 895) : πορθμεύειν en fait partie, avec la signification concrète de « faire traverser ».

<sup>195</sup> DESCLOS, M.-L. (1996), p. 151. M.-L. Desclos ajoute en note de bas de page la justification suivante : « Je crois qu'il faut donner à καί une nuance explicative : ἔρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον, exprimer c'est-à-dire faire passer. » (n. 104, p. 151)

<sup>196</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1996), pp. 141-142

<sup>197</sup> Cf. *Banquet*, 203 c 5 – e 5

<sup>198</sup> *Banquet*, 202 e 6-7, traduction L. Robin

chargé d'ἑρμηνεύειν, c'est-à-dire d'« [interpréter] et [communiquer] aux dieux ce qui vient des hommes, et, aux hommes, ce qui vient des dieux. »<sup>199</sup> Donc Éros et Socrate possèdent la fonction d'herméneutes, et, en tant que tels, ont une structure commune, qui apparaît concrètement dans le vase décrit ci-dessus. Or la ἑρμηνεία est, au même titre que l'ἀλήθεια et la notion de figure, un concept ayant trait au langage : elle exprime en effet *une attitude* déterminée par rapport à lui, un certain type de relation avec la parole, qui reste toutefois à préciser. Ce qui nous incite naturellement à poursuivre l'enquête en direction du *Cratyle*, dialogue qui porte précisément sur le langage.

L'étymologie que le *Cratyle* consacre à la formation du nom du dieu Pan viendra ajouter un quatrième élément de comparaison : « Pan est ou bien le langage [λόγος] lui-même, ou le frère du langage, s'il est vraiment fils d'Hermès. »<sup>200</sup> Quelle en est la raison ? Leur double nature (διφυῆ)<sup>201</sup> :

La partie vraie [τὸ μὲν ἀληθές] du discours est lisse, divine et réside là-haut chez les dieux [λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς], tandis que la partie fautive réside en bas, chez la plupart des hommes [τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων], partie rude et tragique [καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν] ; car c'est là qu'on a la plupart des mythes et des mensonges [πλείστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη ἐστίν] : dans la vie tragique [περὶ τὸν τραγικὸν βίον].<sup>202</sup>

<sup>199</sup> *Banquet*, 202 e 2-4

<sup>200</sup> *Cratyle*, 408 d 2-4. On dira que cette étymologie n'est pas à prendre au sérieux. Pour y répondre, et afin de ne pas rentrer dans une discussion trop longue, je me contenterai de renvoyer à la mise au point que D. Sedley effectue sur la question : « C'est seulement à cette époque <au dix-neuvième siècle>, quand pour la première fois on commença à voir clairement à quoi devrait ressembler une linguistique véritablement scientifique, que les interprètes de Platon acquirent soudainement la certitude qu'il n'avait fait que plaisanter. [...] Mais aucun lecteur ancien n'a jamais eu cette réaction, et l'étymologie était respectée comme une discipline non seulement par tous les platoniciens, mais par qui que ce soit d'autre, y compris même par un critique aussi sérieux et objectif qu'Aristote. » (SEDLEY, D. [2001], p. 19)

<sup>201</sup> *Cratyle*, 408 b 8. La double nature de Pan est particulièrement manifeste dans le mythe de sa naissance : il comprend essentiellement « la fuite de la mère de Pan effrayée par l'aspect <velu, barbu, cornu> du nouveau-né, et l'accueil joyeux réservé au monstre sur l'Olympe » (BORGEAUD, P. [1979], p. 85) ; ainsi Pan est d'emblée bestial et divin. Le mythe de la naissance d'Éros est construit sur une polarité analogue (*Banquet*, 203 a 9 – 203 c 6) : leur naissance constitue donc un premier point de rapprochement entre Pan et Éros.

<sup>202</sup> *Cratyle*, 408 c 5-9

« La vie tragique [τραγικὸς βίος] » désigne le *lieu* où les mythes et les mensonges ont cours, par opposition au *lieu* divin où se tient la vérité<sup>203</sup>. « La comédie et la tragédie de la vie » revêtent dans ce cas un sens négatif : elles désignent ce qui n'a rien de fiable, qui n'est pas digne de confiance, parce que trompeur. Elles caractérisent le monde des hommes, où la communication peut être faussée, où elle l'est de fait souvent, parce que la signification des termes n'est pas arrêtée, et parce que certains jouent sur cette ambiguïté incessante pour en tirer profit<sup>204</sup>. « La vie tragique [τραγικὸς βίος] » se caractérise par la confusion du sens et des valeurs dont les mots sont porteurs. Elle est qualifiée de « tragique » parce que la tragédie *met en scène* cette confusion, tout comme elle exprime la combinaison paradoxale du plaisir et de la douleur dans la vie humaine<sup>205</sup>. Comme le remarque en effet C. Segal, « le pouvoir signifiant du langage est une préoccupation majeure de la tragédie. Des termes éthiques cruciaux comme “justice”, “vertu”, “noblesse” ou “pureté” sont constamment remis en cause et redéfinis. [...] Une preuve de l'importance qu'ont les problèmes du langage et de la signification, c'est qu'ils apparaissent autant sur la scène comique que dans la tragédie. »<sup>206</sup> Qualifier la vie humaine de « tragique » dans un dialogue sur le langage n'est donc pas anodin ; c'est lui imputer ce caractère problématique que revêtent les actes de dénomination et d'évaluation dans la tragédie et la comédie<sup>207</sup>. Le *Cratyle* utilise la comparaison entre le mot et l'image pour le faire comprendre<sup>208</sup> :

<sup>203</sup> Cette opposition est bien mise en lumière par M. Detienne, dans le chapitre intitulé « Le choix : *Alétheia* ou *Apaté* » des *Maîtres de vérité* (pp. 159-202). Cf. par exemple p. 192 : « Dans les sectes philosophico-religieuses, à la stabilité, à la solidité s'oppose la fluidité, l'écoulement : les hommes vivent naturellement dans le monde de la *Peithô*, le monde de la *Doxa*, qui est le mouvant, le perpétuellement mobile, ce qui définit, pour les Grecs, l'essence même de l'ambiguïté. » L'opposition se traduit aussi par « la géographie mythique des deux *Plaines d'Alétheia* et de *Léthé* » (pp. 184-185).

<sup>204</sup> Sur ce thème, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 160-161. On consultera aussi l'article de N. Loraux intitulé « *Cratyle* à l'épreuve de *στάσις* », publié en 1987 dans la *Revue de philosophie ancienne* (5, pp. 49-69).

<sup>205</sup> Cf. *Philèbe*, 50 b 1-4

<sup>206</sup> SEGAL, C. (1993), pp. 262-263. L'auteur donne un grand nombre d'exemples, issus tant de la comédie que de la tragédie, pour illustrer et justifier ses affirmations.

<sup>207</sup> « Ce faisant, elles nous mettent au spectacle non pas d'une intrigue, mais [...] de notre propre nature d'hommes » (DESCLOS, M.-L. [2003c], p. 82), s'il est vrai que le langage en fait partie.

<sup>208</sup> Comme le remarque F. Teisserenc, « le trait le plus saillant de cette dernière partie du *Cratyle* est [...] l'effort de Socrate pour préserver la possibilité d'une bonne imitation par le langage en se refusant à écarter d'un revers de main, comme magique ou incroyable, la doctrine du mot image » (TEISSERENC, F. [2010], p. 91).

Si nous comparons les premiers noms à des dessins [εἰ γράμμασιν αὐτὰ πρῶτα ὀνόματα ἀπεικάζομεν], il est possible, comme dans le cas des tableaux, de leur attribuer tout ce qui leur est approprié, couleurs et formes [ἔστιν ὥσπερ ἐν τοῖς ζωγραφήμασιν καὶ πάντα τὰ προσήκοντα χρώματά τε καὶ σχήματα ἀποδοῦναι], comme il est possible aussi de ne pas le faire [καὶ μὴ πάντα αὐτῶν] et de faire quelques omissions et quelques ajouts (en nombre ou en dimension).<sup>209</sup>

La confusion et l'ambiguïté ont leur lieu dans les plis et les incertitudes des relations que les mots tissent avec les objets qu'ils désignent. Dans le cas des images, la situation est plus simple : par comparaison avec le modèle, on pourra juger de la valeur du tableau, selon son degré de conformité. Deux éléments permettent de porter ce jugement : « couleurs et formes ». Si le σχῆμα est identique de part et d'autre, de telle façon que le tableau et son modèle se superposent, et qu'ensuite une couleur identique vient le remplir, l'image est conforme, et donc vraie. En ce qui concerne le mot, la situation est plus complexe, car il n'est pas de même nature que la chose. Cependant la difficulté peut être surmontée, en remarquant que « le langage est à la fois image et non-image »<sup>210</sup>. Dans la mesure où il est image, il possède une structure de renvoi comparable, fondée sur un élément non-verbal : le σχῆμα. Dans la mesure où il n'est pas image, ce σχῆμα peut être facilement voilé, et on peut se méprendre sur la signification du mot. C'est « le problème – que Platon explorera de façon très large – de la reproduction du σχῆμα dans le but de tromper, et, en seconde instance, dans la manière spécifique dont Platon le décline, le problème social représenté par ceux qui trompent par métier par l'intermédiaire des σχήματα : les imitateurs. »<sup>211</sup> Certes le σχῆμα caractérise avant tout la communication non verbale, tandis que ce sont les mots qui trompent le plus souvent ; mais lorsque Platon veut comprendre le problème du mensonge et de l'illusion, c'est à la notion d'image qu'il a recours, et il l'analyse ensuite au moyen du σχῆμα, en expliquant par là la tromperie qu'il rend possible, car il est loisible d'emprunter ou de contrefaire le σχῆμα d'un autre, aussi bien pour un mot que pour une personne. C'est ce que souligne la *République* : « Comme une façade dont la forme paraîtrait circulaire, il me faut dessiner tout autour de moi une image en trompe-l'œil de l'excellence [πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον]. »<sup>212</sup> A travers l'image d'un décor peint en trompe-l'œil, cette phrase évoque l'illusion théâtrale et le comédien qui joue un rôle,

<sup>209</sup> *Cratyle*, 431 c 4-8

<sup>210</sup> L'HOMME, A. (2001), pp. 182-183

<sup>211</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 97

<sup>212</sup> *République*, II, 365 c 3-5 (traduction P. Pachet modifiée)

conformément au sens que revêtira l'expression τὰ σχήματα τῆς λέξεως dans la *Poétique*, où elle désigne le jeu de l'acteur<sup>213</sup>. Le rôle qu'il s'agit de jouer est celui de l'homme de valeur, en prenant son apparence, comme un déguisement. Le genre de vie tragique, τραγικός βίος, est celui qui en résulte : la valeur devient incertaine, sombre dans la confusion. Le mot « juste » renverra, dans la bouche de cet homme, à une injustice, et le langage devient trompeur<sup>214</sup>. Il est assimilé aux pieds de bouc du dieu Pan. A l'autre extrémité, se trouve l'élément divin du discours, qu'on peut rapprocher des ἀγάλματα contenus en Socrate, de même que le côté bestial du silène le relie à la partie inférieure du dieu. De l'un à l'autre, ce ne sont pas seulement deux types de discours différents qui sont mis en scène : s'affrontent aussi *deux modes de vie*, dont l'un est qualifié de τραγικός parce que le brouillage des évaluations mène à la στάσις<sup>215</sup>, tandis que l'autre est divin parce qu'il possède la permanence et la stabilité des dieux. Ce qui est donc en jeu dans la « scène d'écriture »<sup>216</sup> que crée Platon, c'est la manière dont on doit conduire sa vie : l'éthique. Le dieu Pan définit *une échelle des valeurs*, et les transformations qu'on doit s'imposer soi-même pour s'y conformer. Il indique aussi *la manière dont doivent être lues la comédie et la tragédie philosophiques* : dans une perspective éthique.

Or, cette fois, ce n'est pas seulement un certain style de discours (comme celui de Socrate) qui est visé, c'est le langage lui-même en tant qu'il fait « tout [πᾶν] connaître »<sup>217</sup>. C'est donc l'ensemble du langage qui possède une figure déterminée<sup>218</sup>, figure qu'il est

<sup>213</sup> Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 19, 1456 b 9

<sup>214</sup> Ce dont le livre VIII de la *République* nous donne un bon exemple (560 c 7 – 561 a 4) : sur ce point, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 160.

<sup>215</sup> Cf. *Cratyle*, 438 d 2, et TEISSERENC, F. (2010), p. 87 : « Dans l'état de guerre civile (ὀνομάτων στασιασάντων) qui divise le langage, chaque camp revendique pour soi l'imitation de la vérité : deux prétentions donc, entre lesquelles il faut arbitrer. Aussi le conflit des partisans du mouvement et celui du repos est-il emblématique des divers affrontements auxquels la langue donne lieu, précisément parce que chaque mot, lourd de croyances multiples, ne se veut pas seulement convention, mais aussi portrait de la réalité, ὁμοιον τῆ ἀλήθειᾳ (483 d 3). »

<sup>216</sup> LHOMME, A. (2001), p. 161

<sup>217</sup> *Cratyle*, 408 c 11

<sup>218</sup> Sur la double figure du dieu Pan, cf. BORGHAUD, P. (1979), p. 115 : l'auteur analyse « une des plus anciennes apparitions du dieu bouc, sur un cratère célèbre de Boston, [qui] le montre comme surgissant d'un hermès ithyphallique et se précipitant (pour le violer) sur un jeune chevrier qui prend la fuite. [...] Le dieu [...] présente des traits mi-anthropomorphes, mi-thériomorphes. Le buste et les jambes sont entièrement humains mais la tête

possible d'entrouvrir, suivant le mot d'Alcibiade, en direction de l'éthique, afin de l'établir sur des fondements assurés. Un *réseau* d'images se met donc en place, qui va d'un style de discours déterminé, celui de Socrate, au langage dans son ensemble, en englobant, au passage, des éléments étrangers au discours, ou qui ne lui sont pas nécessairement liés : un vase plastique, la nature d'Éros, et l'éthique. A partir d'un type bien défini par *la dualité structurelle et la complémentarité des parties*, quatre images peuvent donc être regroupées, *suivant une logique*<sup>219</sup>, certes déroutante, mais caractéristique du texte platonicien : Socrate-silène, le vase que représente la figure 1 (dont le mécanisme est plus ou moins évoqué à deux reprises dans le *Banquet*), la nature d'Éros, la nature du langage, identique au dieu Pan<sup>220</sup>. On retiendra, pour cette logique, la qualification d'*herméneutique*, si l'on observe que Pan est « fils d'Hermès »<sup>221</sup>, et que l'étymologie d'έρμηνεία renvoie aussi à ce dieu : le έρμηνεύς est « sous le double patronage d'Éros et d'Hermès, auquel, selon la tradition, il emprunte son nom. »<sup>222</sup> Un peu plus loin dans le *Cratyle*, Socrate rappelle d'ailleurs cette étymologie en faisant d'Hermès un έρμηνεύς<sup>223</sup>, mot que C. Dalimier traduit par « interprète ». « La comédie et la tragédie de la vie » qu'écrit Platon relèvent d'une sémiologie ou d'une herméneutique, qui seules peuvent en révéler et en déterminer le sens, à l'opposé des fluctuations et des incertitudes auxquelles il est soumis dans cette vie humaine que le philosophe qualifie de tragique, précisément parce que l'usage des mots y est flottant, donne lieu à des évaluations contradictoires, et finalement à des conflits. La valeur qu'il s'agit pour lui de préserver à travers ce mode d'écriture, c'est *la stabilité* des valeurs, mise en cause par la « vie tragique ». Mais cette stabilité n'est pas donnée de prime abord, car l'écrit est soumis à

---

est celle d'un bouc, ainsi que la petite queue, et les sabots. » Sur la double figure du langage dans le *Cratyle*, cf. LHOMME, A. (2001), p. 183 : « Que le langage soit double, c'est plus qu'une thèse soutenue par Socrate ; *c'est le signifié ultime et la règle de lecture de tout le dialogue* ». Plus loin, l'auteur ajoute qu'il voit à ce titre, dans l'étymologie consacrée aux noms d'Hermès et de Pan, « l'une des clefs – sinon la clef – de l'interprétation du dialogue » (n. 50, p. 184).

<sup>219</sup> Définie ici comme un système d'images, regroupées sous un principe.

<sup>220</sup> On remarquera ici que l'homme, tout comme Éros, Pan et le langage, comporte d'après Platon une double nature : cf. DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 79. D'où l'importance de ces figures pour la vie humaine, et pour l'homme, cet être de l'entre-deux.

<sup>221</sup> *Cratyle*, 408 b 8

<sup>222</sup> DESCLOS, M.-L. (1996), p. 141

<sup>223</sup> *Cratyle*, 407 e 6

la même loi que toute forme de langage : l'instabilité, le mouvement, le mensonge<sup>224</sup>. Pour y accéder, il faut donc avoir recours à des figures qui permettent de reconstruire le sens, et d'orienter l'esprit dans une direction déterminée. C'est pourquoi encore, dans le *Banquet*, Alcibiade situe l'objet auquel il compare Socrate « dans les ateliers de sculpteurs d'Hermès [ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις]. »<sup>225</sup> Certes un renvoi commun (en direction d'Hermès) ne suffit pas à justifier une détermination et une orientation communes, mais on admettra plus volontiers, en ce qui concerne Pan, la qualification d'herméneute, lorsqu'on aura observé qu'il joint l'animal au divin, liant ainsi le Tout (qu'exprime son nom, *Pan*) avec lui-même, et qu'il a pour fonction d'exprimer le vrai<sup>226</sup>. C'est un donc bien un type de figures herméneutiques qui se constitue, englobant à présent le langage tout entier, et non plus seulement le langage socratique.

Poursuivons l'examen de cette logique : elle en paraîtra moins étrange. On sait que Platon a représenté, dans le *Phèdre*, le discours « comme un être vivant [δεῖν πάντα λόγον ὡςπερ ζῶον συνεστάναι] ; il doit avoir un corps qui lui appartient [σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ], qui ne manque ni de tête ni de pieds [ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν], et présente un milieu et des extrémités, écrits de manière à établir une juste proportion entre eux et avec l'ensemble. »<sup>227</sup> Ces pieds sont de bouc, mais cette tête est divine. Sous une autre forme : cette tête est de silène, mais son contenu est divin. Ou encore : l'un est vide, l'autre est plein ; l'un est pauvre, l'autre riche d'expédients. On le voit : les cinq images mentionnées — la statue de silène, le vase plastique, la nature d'Éros, le langage comme identique au dieu Pan, le λόγος comme être vivant — se répondent, fonctionnent en boucle, et déterminent le discours comme possédant essentiellement une figure, *la double figure de Socrate*. Tel est le langage figuré (au sens de possédant une figure) chez Platon qu'il ne concerne pas seulement telle partie du langage, de façon à s'opposer à l'usage propre, mais le langage en totalité, auquel s'identifie la figure de Socrate : le langage véritable est socratique, tout dialogue authentique est socratique, et il n'y a donc pas de sens à distinguer, parmi les dialogues platoniciens, entre dialogues socratiques et dialogues de vieillesse, par exemple. Interpréter le

<sup>224</sup> Cf. *Cratyle*, 408 c 11 – d 1 : « Il serait donc correct que celui qui suggère tout, qui fait tout circuler [ἀεὶ πολῶν], soit Pan chevrier [Πάν ἀϊπόλος] ».

<sup>225</sup> *Banquet*, 215 b 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>226</sup> *Cratyle*, 408 c 3, 5

<sup>227</sup> *Phèdre*, 264 c 2-6

langage figuré platonicien, c'est simplement donner la parole à cette figure, ou la faire parler, comme Socrate nous y invite lui-même dans le *Timée*, parlant de la cité idéale : « Ce sentiment s'apparente, me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, contemplant de beaux vivants [τις ζῶα καλά που θεασάμενος], qui sont figurés en peinture [ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα] ou qui, même s'ils sont vraiment vivants, se tiennent au repos, on ressent l'envie de voir ces êtres vivants se mouvoir [εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενα τε αὐτά]. »<sup>228</sup> Semblablement nous devons manipuler les écrits dont nous disposons, pour faire circuler le sens, ou le savoir, d'une partie à l'autre du silène : progressant de la signification apparente au sens caché, et, inversement, informant les propos d'apparence grossière ou sans importance au moyen des vérités divines.

La figure de Socrate est à cet égard l'analogue de ces vases à boire qui s'adressent au buveur en lui disant : « Réjouis-toi et bois »<sup>229</sup>. Cette observation complète la série des images par lesquelles est décrit le langage chez Platon. Elle la complète et l'achève, si l'on remarque que les vases sont décrits en leurs parties suivant le même vocabulaire anatomique qui est employé par Platon pour définir la structure normale du discours<sup>230</sup>, et si l'on se rappelle que le tableau de Socrate en silène est effectué à l'occasion d'un banquet, où de tels vases trouvaient leur emploi. Le langage figuré de Platon, particulièrement dans le texte du *Banquet*, prend donc *la forme d'un vase*.

<sup>228</sup> *Timée*, 19 b 5-8, traduction L. Brisson modifiée

<sup>229</sup> Cf. LISSARRAGUE, F. (1987), pp. 59-65. On lit en effet cette inscription sur un vase à figures noires daté de 550 environ : « Χαίρε καὶ πίε [réjouis-toi et bois]. » A la page 63, F. Lissarrague dresse un petit catalogue d'inscriptions semblables.

<sup>230</sup> En ce qui concerne l'emploi d'un vocabulaire anatomique à propos de la poterie, cf. LISSARRAGUE, F. (1987), p. 56 : « Le grec parle des oreilles (ὠτα) pour désigner les anses, de la tête d'un vase (κεφαλή), de son visage (πρόσωπον) ou de ses lèvres (χείλη) ; les *phiales* pour les libations ont un nombril (ὄμφαλός). Ces virtualités anatomiques font parfois l'objet d'une expression plastique qui actualise cette possibilité verbale. Ainsi connaît-on quelques exemples de vases en forme de pied ou de sexe ; ou encore le pied d'une coupe est remplacé par un phallus. »

---

### Section 3.

#### « Spiritualité » et vérité (d'après Michel Foucault)

---

L'existence de cet ensemble de figures, et d'une propriété herméneutique les caractérisant, n'est pas fortuite : elle obéit à un concept, le concept de « spiritualité », tel qu'il est redéfini par M. Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* : « Appelons “philosophie” la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la “philosophie”, je crois qu'on pourrait appeler “spiritualité” la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. »<sup>231</sup> Chaque figure herméneutique représente l'un des parcours « spirituels » qui conduisent à l'ἀλήθεια : dans le domaine des pratiques discursives (figures de Pan, ou du langage comme être vivant), de l'expérience humaine en général (figure de Socrate-silène), et des relations amoureuses (figure d'Éros). En tant qu'herméneutiques, et je reprends ici la définition donnée ci-dessus, chacune d'entre elles est « un *intermédiaire*, [elle] assure le *passage*, [elle] met en *communication*, ce qui, sans elle, ne communiquerait pas » : l'homme et l'ἀλήθεια. Ce faisant, elle relie « le Tout avec lui-même. » Mais, surtout, pour assumer ces deux fonctions, elle doit renfermer un savoir de ce qu'elle a à exprimer : l'ἀλήθεια. De quel ordre est ce savoir ? Quelle est l'ἀλήθεια dont il s'agit ici ? Pour pouvoir répondre à ces questions, il faut accepter de s'avancer quelque peu sur le chemin que les figures indiquent. Mais, pour pouvoir faire ces quelques pas, il faut consentir à en payer *le prix*. On appelle en effet « “spiritualité” l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications<sup>232</sup>, les ascèses<sup>233</sup>, les

---

<sup>231</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. La « spiritualité » est donc ici redéfinie (par rapport à sa signification chrétienne usuelle) dans le cadre d'une histoire de la vérité, et de la problématique de l'accès à la vérité, qui est bien celle que j'ai ouverte, ou rouverte, en commençant ce chapitre.

<sup>232</sup> Le mot grec est κάθαρσις. En ce qui concerne l'usage de ce terme chez Platon, on se reportera à l'ouvrage d'H. Joly intitulé *Le renversement platonicien*. Logos, Epistémê, Polis, et en particulier à la mise au point qu'il effectue dans le chapitre III de la *Première partie*, « L'archaïsme du connaître et le puritanisme » (pp. 53-78).

renoncements<sup>234</sup>, les conversions<sup>235</sup> du regard, les modifications d'existence<sup>236</sup>, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix

---

M. Foucault se réfère d'ailleurs expressément à ce texte, et il y rattache l'orientation de ses propres recherches (*L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure) : « Bon, tout à l'heure, en parlant de ces techniques de soi et de leur préexistence à la réflexion platonicienne sur l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, j'avais dans la tête, et j'ai oublié de vous le mentionner, qu'il existe un texte, un des rares textes, me semble-t-il, une des rares études dans lesquelles ces problèmes sont un peu abordés en fonction de la philosophie platonicienne : c'est le livre d'Henri Joly qui s'appelle *Le renversement platonicien*. Logos, Epistémê, Polis. »

<sup>233</sup> Ce mot doit être pris ici comme le décalque du grec ἄσκησις, et au sens d'exercice ou de travail de soi sur soi, nullement dans l'acception chrétienne où il signifie le renoncement à soi. Les occurrences de termes appartenant à la famille d'ἄσκησις (comme le verbe ἀσκεῖν et ses formes dérivées) sont nombreuses chez Platon. On peut mentionner à titre d'exemple l'*Alcibiade*, dialogue sur lequel s'appuie principalement l'interprétation foucauldienne de Platon. Socrate exhorte son jeune interlocuteur, d'une manière qui peut être rapprochée du *Banquet* (222 a 1-6), en raison de la notion de regard attaché sur un modèle : « Oui, attache ton regard sur eux <les hommes politiques athéniens les plus incompetents>, et demeure dans ta négligence [ἀμελεῖν], sans rien apprendre [μανθάνειν] de ce qui veut être appris [μαθήσεως], quand on veut s'engager dans une lutte [ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι] si sérieuse, sans t'exercer [ἀσκεῖν] à tout ce qui demande de l'exercice [ἀσκήσεως], sans te soucier d'être complètement préparé avant d'aborder les affaires publiques. » (*Alcibiade*, 120 b 5 – c 3) Le mot ἀσκεῖν est expressément connecté à l'un de ses sens propres : l'exercice physique préparant l'ἀγών, la lutte, la compétition athlétique. Il fait en outre l'objet d'une insistance particulière, marquée par son redoublement dans ἀσκήσεως, comme les trois autres termes employés par Socrate pour caractériser l'attitude requise d'Alcibiade. Il est aussi relié au thème du soin ou du souci, par la présence de son contraire, la négligence, à travers le verbe ἀμελεῖν. On remarquera enfin que le verbe ἀσκεῖν signifie d'abord, notamment chez Homère, « façonner, travailler à » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 118) : se soucier de soi en s'exerçant peut donc être considéré comme un travail de soi sur soi, qui permet de *se façonner soi-même*.

<sup>234</sup> Ainsi la pauvreté volontaire de Socrate (cf. *Apologie*, 23 b 9 – c 1), ou son refus d'avoir une activité politique (cf. *Apologie*, 31 c 4 – 32 b 2), ou encore le fait qu'il n'ait jamais voulu prendre de disciples et se considérer comme un maître (cf. *Apologie*, 33 a 5), peuvent être interprétés comme des « renoncements », même s'il ne s'agit en aucun cas du renoncement chrétien à la « chair ». Le service du dieu est cause que Socrate ne dispose d'aucun « loisir » pour s'occuper de politique ou de gagner de l'argent (cf. *Apologie*, 23 b 1 – c 2).

<sup>235</sup> A la différence des mots κάθαρσις et ἄσκησις, très présents dans l'œuvre de Platon, il n'existe qu'une seule occurrence du terme ἐπιστροφή : elle se trouve dans la *République*, au Livre X (620 e 3). D'après P. Hadot cependant, l'usage platonicien de la notion, avec la définition qui est fournie au Livre VII (518 c 4 – d 1), est fondateur d'une longue tradition, en même temps qu'il est caractéristique : « La philosophie platonicienne [...] est foncièrement une théorie de la conversion politique : pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu'il est lui-même "converti". On voit apparaître ici pour la première fois une réflexion sur la notion de conversion [...]. Toute éducation est conversion. » (HADOT, P. [1980], p. 980)

à payer pour avoir accès à la vérité. »<sup>237</sup> La figure de Socrate fournit un exemple de modification d'existence, depuis l'état d'ignorance jusqu'à la sagesse. Tel est en effet le sens de la description d'Alcibiade : « Autre trait encore <, annonce le jeune homme, > : il ignore tout [ἀγνοεῖ πάντα] et il ne sait rien ; telle est son attitude [ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ]. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène [σιληνωδῆς] ? [...] Mais le dedans, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération [σωφροσύνης] dont il regorge, vous en faites-vous une idée, ô mes compagnons fêtards [ὦ ἄνδρες συμπόται] ? »<sup>238</sup> Le moyen terme, qui réalise l'articulation des deux états, permettant de passer de l'un à l'autre, c'est le souci de soi (qui est une τέχνη), comme Socrate l'avait indiqué à Alcibiade dans le dialogue dont celui-ci est l'éponyme<sup>239</sup>. Or le souci de soi, selon M. Foucault, définit précisément la forme socratique de la « spiritualité »<sup>240</sup>. En tant qu'il réalise l'articulation de l'ignorance et du savoir et occupe la position intermédiaire, il est la condition de la philosophie, si l'on définit celle-ci par la problématique de l'accès à la vérité. En effet, si l'on pose, avec Socrate, la question de savoir « quels sont ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les ignorants, ni les savants »<sup>241</sup>, on aura comme réponse que « ce sont les intermédiaires [μεταξύ] entre l'une et l'autre espèce »<sup>242</sup>, c'est-à-dire ceux

<sup>236</sup> Elles doivent être entendues au sens où elles sont le produit d'une τέχνη qui s'applique à l'existence et à soi-même. Toute la fin de *Alcibiade* est précisément consacrée à la question de savoir « quel est l'art par lequel nous pourrions prendre soin de nous-mêmes. » (128 d 12) L'un des objectifs de la Seconde partie sera la définition de cette τέχνη, qu'on peut qualifier de « τέχνη τοῦ βίου » : cf. pp. 424-427, puis p. 582 sq.

<sup>237</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. La phrase citée définit le concept de spiritualité *en extension*. Pour ce qui est de *son intension*, M. Foucault indique qu'elle comporte trois caractères : 1. l'accès à la vérité implique une transformation du sujet ; 2. la spiritualité revêt deux formes principales, ἔρως et ἀσκησις ; 3. la vérité a un effet de retour sur le sujet. La présente section parcourt l'extension du concept, dont les *figures* sont des *espèces* ou *spécifications*. La section suivante examinera son intension, trouvant son unité dans la figure de Socrate-silène.

<sup>238</sup> *Banquet*, 216 d 4-8, traduction L. Brisson modifiée

<sup>239</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 d 6 – e 2 : « ALCIBIADE. – Par les dieux, Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis ; et, vraiment, il se pourrait bien que j'aie vécu depuis longtemps dans un état d'ignorance honteuse sans m'en apercevoir. SOCRATE. – Ne t'en inquiète pas trop. Si cela te fût arrivé à cinquante ans, il te serait difficile d'y remédier en prenant soin de toi-même ; au contraire, tu es justement à l'âge où il faut s'en apercevoir. »

<sup>240</sup> Dans la suite, je ne mettrai plus le mot entre guillemets, étant entendu qu'il n'est pas pris dans sa signification habituelle, et en quel sens il doit être compris lorsqu'il est appliqué à la philosophie platonicienne.

<sup>241</sup> *Banquet*, 204 a 7-8, traduction L. Robin

<sup>242</sup> *Banquet*, 204 b 1-2, traduction L. Robin

qui pratiquent la forme socratique de la spiritualité, le souci de soi. Mais le « prix à payer » dans ce cas, quel est-il ? « Un enfant même à présent le verrait »<sup>243</sup>, comme dit Diotime en 204 b. C'est la honte d'être ignorant, la douleur de se l'avouer, l'effort pénible qu'il faut faire pour en sortir. Alcibiade en a bien conscience, ce prix n'est pas médiocre, et malgré tous les avantages dont il dispose, il ne parviendra finalement pas à l'acquitter<sup>244</sup>. Il n'accèdera donc pas à la philosophie, en tant que celle-ci ouvre l'accès à la vérité. Mais comment se fait-il alors qu'il emploie à de si nombreuses reprises, comme cela a été noté dans le premier paragraphe, le terme d'ἀλήθεια pour qualifier son discours au sujet de Socrate ? Nous avons en fait là un autre exemple de pratique spirituelle, différente de la figure du souci de soi, qui est incarnée par le personnage de Socrate, et modélisée sous la forme du silène.

Il s'agit ici de ce que M. Foucault nomme « conversion du regard ». La petite scène où Alcibiade, après avoir couronné Agathon<sup>245</sup>, dont il affirme être l'éraсте<sup>246</sup>, s'aperçoit de la présence de Socrate, et non sans douleur<sup>247</sup>, admet devoir le couronner à son tour, doit en effet être lue comme une illustration de ce passage historiquement important de la *République* : « Comme si on avait affaire à un œil qui ne serait pas capable de se détourner [στρέφειν] de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps, ainsi c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet organe <la puissance d'apprendre> pour l'écartier de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est [τὸ ὄν]. »<sup>248</sup> De l'amour des corps jeunes et beaux, naturellement associés, dans l'aristocratie, à la possession d'un bel ἦθος<sup>249</sup>, son attachement s'est porté vers

<sup>243</sup> *Banquet*, 204 b 1, traduction L. Robin

<sup>244</sup> Dans le *Banquet*, Alcibiade ne peut que constater son échec, relativement à ce que son éraсте lui avait enjoint dans le dialogue qui porte son nom : Socrate « me contraint [...] à m'avouer à moi-même que, alors que tant de choses me manquent, je persiste à n'avoir point, moi, souci de moi-même [ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ], pour me mêler plutôt des affaires d'Athènes [τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω]. » (216 a, trad. L. Robin)

<sup>245</sup> Cf. *Banquet*, 213 a 5 – b 3

<sup>246</sup> *Banquet*, 222 d 2-3

<sup>247</sup> Alcibiade étant venu s'installer auprès d'Agathon, et découvrant, à son côté, la présence de Socrate s'exclame en effet : « Par Héraclès [...], qu'est-ce qui arrive ? Socrate ici ? Encore une embûche que tu me tenses, couché à cette place. » (*Banquet*, 213 b 8 – c 2) D'autres assertions vont dans le même sens : « Souvent j'aurais plaisir à le voir disparaître du nombre des hommes. » (216 c 1-2)

<sup>248</sup> *République*, VII, 518 c 6-12

<sup>249</sup> Le nom d'Agathon signifie précisément la noblesse morale (τὸ ἀγαθόν, le bien ou le bon) ; d'autre part le texte le crédite à plusieurs reprises d'une grande beauté (174 a, 193 b-e, 212 e, 213 c).

ce que lui a dévoilé Socrate, l'amour de l'esprit, en tant qu'il est immortel. La figure correspondante, c'est donc celle d'ἔρως, en tant que forme de la spiritualité, « en tant que mouvement d'ascension du sujet lui-même ; [et] mouvement par lequel, au contraire, *la vérité vient à lui et l'illumine.* »<sup>250</sup> Socrate constate ce mouvement du regard, qui engage en effet tout l'être du jeune homme : « Tu vois sans doute en moi une beauté [κάλλος] inimaginable, bien différente de la grâce [εὐμορφίας] que revêt ton aspect physique. 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 [δόξης] de la beauté, c'est la beauté véritable [ἀλήθειαν] que tu te mets en devoir d'acquérir [κτᾶσθαι] ; et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. »<sup>251</sup> La spiritualité, qui permettrait à Alcibiade d'accéder à l'ἀλήθεια, se présente bien ici comme prix à payer : Socrate, par ses métaphores, y insiste. Mais le jeune homme se méprend, non sur la nécessité de l'échange (et donc de l'abandon de quelque chose), mais sur la nature de ce qui doit être échangé : c'est l'opinion (δόξα) elle-même, en tant que telle, qu'il lui faut abandonner, et non son corps, « une opinion de beauté »<sup>252</sup>, une opinion parmi d'autres. Il reste qu'il a accompli une partie du chemin requis et qu'il entrevoit, sur ce point, *grâce à son amour pour Socrate*, ce qu'est la vérité. Il réalise en partie cette figure d'Éros que Diotime a modélisée comme produit de Pénia et de Poros. Il a pris conscience de sa réelle pauvreté<sup>253</sup>, et de la richesse intérieure de Socrate, qui est la véritable richesse, un aspect de l'ἀλήθεια. Il a aussi inventé un expédient pour l'atteindre, même si cet expédient s'avère inapproprié, comme procédant d'un mauvais calcul : seule l'opinion tout entière, en tant que telle, pourrait être troquée contre la sagesse de Socrate, de manière à constituer la base d'un échange valable, authentiquement spirituel. Les différentes occurrences citées d'ἀλήθεια doivent donc être comprises dans la perspective de la figure d'Éros. En quel sens, cela reste à préciser.

Pour compléter cette perspective, il faut en effet examiner un autre emploi remarquable du mot « ἀλήθεια » dans le *Banquet*. Cet emploi comporte trois occurrences<sup>254</sup>. Socrate utilise à cette occasion le terme pour opposer sa conception de l'éloge, comme genre

<sup>250</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. C'est moi qui souligne.

<sup>251</sup> *Banquet*, 218 e 3 – 219 a 1

<sup>252</sup> *Banquet*, 218 e 7, traduction L. Robin

<sup>253</sup> Cf. *Banquet*, 216 a 5

<sup>254</sup> Cf. *Banquet*, 198 d 3, 199 a 7, 199 b 3

oratoire, aux discours qui viennent d'être tenus par les autres convives : « Dans ma sottise, je m'imaginai en effet qu'il fallait dire la vérité [δεῖν τἀληθῆ λέγειν] sur chacune des choses dont on fait l'éloge, que cela servait de point de départ et qu'il fallait, parmi ces vérités, choisir les plus belles [ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένους] pour les disposer dans l'ordre qui convient le mieux [ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι]. »<sup>255</sup> Le langage tenu par les autres protagonistes, se souciant uniquement « de doter l'être considéré des qualités les plus grandes et les plus belles possibles, qu'il se trouve les posséder ou non [ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, εἴαν τε ἢ οὗτος ἔχοντα εἴαν τε μὴ] »<sup>256</sup>, ne prenait pas en compte la fausseté éventuelle dont il pouvait être frappé : « Quand cela serait faux, la belle affaire [εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα] ! »<sup>257</sup> Pour eux, la question du vrai et du faux ne se pose tout simplement pas, car ce n'est pas là ce qui est en jeu en matière d'éloge : un éloge « est un hommage, une célébration de louanges, à l'occasion d'un banquet »<sup>258</sup> ; il doit donc montrer la grandeur et la beauté de son objet. Mais, aux yeux de Socrate, ne pas envisager la possibilité du faux c'est vivre dans l'illusion, parce qu'on préfère ce qui nous plaît, ce qui satisfait nos désirs, quelle que soit la nature, vraie ou fausse, de ce qui les satisfait : ce qu'il nomme « flatterie [κολακεία] »<sup>259</sup> (et la flatterie ourdie par d'autres suppose qu'on se flatte soi-même<sup>260</sup>). Mais c'est aussi le domaine « des mythes et des mensonges [οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεύδη] : [...] la vie tragique [τραγικὸν βίον]. »<sup>261</sup> La nature de la « vie tragique »<sup>262</sup> est *refoulée* : le mensonge et la tromperie qui y sont universellement présents ne sont pas pris en compte<sup>263</sup>. Pour que l'illusion fonctionne, il faut

<sup>255</sup> *Banquet*, 198 d 3-6

<sup>256</sup> *Banquet*, 198 d 8 – e 2

<sup>257</sup> *Banquet*, 198 e 2, traduction L. Robin

<sup>258</sup> ROBIN, L. (1951), p. XXXII

<sup>259</sup> *Gorgias*, 464 e 1. La flatterie repose sur « l'attrait du plaisir » qui lui permet de tromper (cf. 464 d 2-3).

<sup>260</sup> C'est ce que montre l'image du médecin traduit devant un tribunal d'enfants : ils lui préfèrent le cuisinier parce qu'ils préfèrent le plaisir à la douleur (cf. *Gorgias*, 521 d 6 – 522 a 7) ; tout homme susceptible d'être flatté se comporte donc comme un enfant, et c'est bien se flatter soi-même de croire qu'on peut vivre comme un enfant.

<sup>261</sup> *Cratyle*, 408 c 5-9

<sup>262</sup> *Cratyle*, 408 c 8-9

<sup>263</sup> Ce fait peut être compris à la lumière du mythe de la naissance de Pan, relatée dans l'hymne homérique qui lui est consacré (cf. *Hymne homérique à Pan*, 35-47) : « Le fils d'Hermès est rejeté par sa mère, une mortelle : il est repoussé parce qu'il fait peur à l'homme, parce qu'il dégoûte. L'enfant Pan, nourrisson velu, barbu, cornu, et qui rit, inspire la répulsion. Mais il faut tout de suite souligner qu'il inspire la répulsion dans le monde humain : chez les dieux, au contraire, et surtout pour Dionysos, il charme. Pan apparaît d'emblée comme *une figure du*

en effet qu'elle ne soit pas perçue comme telle. D'où cette dénomination : la vie est qualifiée de tragique, parce que la distance ou la différence qu'il y a entre le théâtre et la réalité n'est pas remarquée<sup>264</sup>. *La scène est prise pour la réalité*, parce qu'elle satisfait nos désirs, parce qu'elle les *flatte*. C'est en effet ce que Socrate fait constater à Calliclès :

– Vois encore : cette vénérable et merveilleuse forme de poésie, la tragédie [ἡ σεμνὴ αὐτὴ καὶ θαυμαστή, ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις], que cherche-t-elle, à quoi s'efforce-t-elle ? Est-ce à plaire uniquement [χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς], comme je le crois ; ou bien si quelque idée capable de flatter et de charmer les spectateurs est mauvaise [πονηρόν], s'ingénie-t-elle pour la taire, et si quelque autre est désagréable mais utile [ἀηδὲς καὶ ὠφέλιμον], prend-elle soin de la dire et de la chanter, que cela plaise ou non ? De ces deux façons de se comporter, quelle est celle, selon toi, de la tragédie ?

– Il est évident, Socrate, qu'elle tend plutôt à l'agréable et au plaisir des spectateurs [πρὸς τὴν ἡδονὴν μᾶλλον ὄρμηται καὶ τὸ χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς].

– N'avons-nous pas dit tout à l'heure que c'était là de la flatterie [κολακείαν] ?

– Certainement.<sup>265</sup>

La distinction de l'utile et du nuisible se substitue à celle du vrai et du faux ; mais c'est toujours une confusion qui est mise en lumière, et dont la cause se trouve dans la recherche exclusive du plaisir des spectateurs. Ceux-ci sont donc les véritables acteurs de la scène tragique, car ils en expliquent le mécanisme : dans le spectacle tragique, les spectateurs tendent à se confondre avec les acteurs, d'autant que la mise en scène favorise l'assimilation des uns aux autres<sup>266</sup>. La tragédie instaure donc *une double confusion*, d'une part entre des notions qu'il faudrait distinguer, le vrai et le faux, l'utile et le nuisible, d'autre part entre

---

*refoulé*. Mais ce que l'homme fuit, refuse pour se différencier de l'animal, est précisément ce qui le rendrait semblable aux dieux. Ce mythe semble dire : qui ne veut de la bête ne saurait ressembler aux dieux. » (BORGEAUD, P. (1979), p. 86, c'est moi qui souligne)

<sup>264</sup> Cf. *République*, III, 394 b 10 – c 2 : « Dans la composition poétique comme dans la composition d'histoires, il est une manière de faire qui procède entièrement par imitation [διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν] ; c'est [...] le cas de la tragédie et de la comédie ». Sur la façon dont il faut comprendre cette μίμησις, cf. PRADEAU, J.-F. (2009), p. 66 : « L'imitation à laquelle se livre le tragédien est une simulation d'existence. Elle n'est pas une reproduction ou une copie de l'action (où l'imitateur accomplirait, à son tour, l'action jadis accomplie par un autre), mais une simulation de l'agent (où l'imitateur accomplit l'action comme s'il était cette autre personne). Il y a là matière à modification de la traduction commune de μίμησις, qui serait sans doute mieux rendu par "simulation". » La μίμησις tragique supprime donc toute distance entre la scène et la vie, puisqu'elle se déroule comme si elle était la vie même : elle la simule en se substituant entièrement à elle.

<sup>265</sup> *Gorgias*, 502 b 1 – c 5

<sup>266</sup> Cf. *République*, III, 395 d 1 – 396 e 2

spectateurs et acteurs. Il en résulte *une troisième confusion*, entre la tragédie et la vie, qui peut dès lors être qualifiée de tragique : les spectateurs, une fois sortis du spectacle, vont continuer à se prendre pour des acteurs, et reproduire ce qu'ils ont vu et entendu ; ils vont aussi et surtout reproduire le même mode de vie, fondé sur la recherche exclusive du plaisir, si bien qu'ils approuveront et rechercheront les orateurs les plus capables de les flatter : on s'explique ainsi que, dans la suite de l'entretien avec Calliclès, Socrate range la tragédie dans le genre de la rhétorique<sup>267</sup>. Elle en est une espèce, parce qu'elle poursuit le même objectif, et prépare ainsi ses spectateurs à écouter favorablement les orateurs qui manieront la rhétorique proprement dite. Dès lors, sous l'emprise du plaisir, la confusion s'instaure à tous les niveaux, frappant tous et toutes<sup>268</sup> : le vrai et le faux, l'utile et le nuisible, l'acteur et le spectateur, le théâtre et la vie, la tragédie et la politique, tout se mêle et s'enlace. La cité tout entière, sous l'influence du théâtre, devient une vaste scène : une « théâtrocratie »<sup>269</sup>. « L'homme grec, spectateur et acteur »<sup>270</sup> : cette définition vaut tout particulièrement pour le genre de vie athénien, qui fait de la vie publique une scène où tous peuvent éventuellement se produire. Mais n'est-ce pas cela, « la tragédie et la comédie de la vie », dont parle le *Philèbe* ? Il s'agissait en effet de mettre en lumière le mélange de plaisir et de douleur qui caractérise la vie humaine, à partir de ce qui a lieu sur la scène, donc d'une ultime forme de confusion (pour autant qu'on puisse donner forme à l'informe).

La formule peut en effet désigner cette confusion, mais, et c'est là sa richesse, elle peut aussi fonder une distinction<sup>271</sup> : en marge de l'espace de la cité, les Dialogues instituent

<sup>267</sup> Cf. *Gorgias*, 502 c 6 – d 9

<sup>268</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2009), p. 19 : la tragédie « exer[ce] une puissance qui est bien supérieure à celle de la rhétorique politique, puisque la tragédie ne s'adresse pas seulement aux citoyens de droit (à l'exclusion des femmes, des enfants, des étrangers et des esclaves), mais à l'ensemble des habitants de la cité. »

<sup>269</sup> *Lois*, III, 701 a 3

<sup>270</sup> Je modifie le titre d'un article de C. Segal, déjà cité à plusieurs reprises, et paru en 1993 : « l'homme grec, spectateur et auditeur ».

<sup>271</sup> Elle est en cela comparable à l'« ambiguïté féconde » que J.-F. Pradeau décèle dans le terme « μίμησις » : « C'est pour cette raison, parce qu'une ambiguïté féconde y est attachée, que le terme est employé par Platon, pour désigner une activité qui peut produire une bonne copie comme une image fantomatique. [...] De sorte que la langue, ici, ne tranche pas : elle ne laisse entendre qu'une possibilité, une ambiguïté que Platon tient pour un risque civique dont la *République* s'efforce de prendre la mesure en examinant les rapports possibles de ressemblance à un modèle. C'est dans ce contexte que la caractéristique "simulatrice" de la μίμησις doit être comprise. »

également une scène, mais « où il ne s'agit pas tant de soutenir une thèse, de montrer son aptitude à l'argumenter ou à la réfuter que de réfléchir sur les conditions de possibilité de ce qu'elle énonce. Le théâtre écrit que constituent les dialogues vise manifestement un objectif plus large : mettre à l'épreuve les diverses pratiques discursives dont la scène athénienne apparaît après coup comme le fantastique lieu d'émergence. »<sup>272</sup> En ce qui concerne l'éthique, ces conditions de possibilité tiennent au *genre de vie* (βίος) : est-il digne d'être vécu ? Ne mérite-t-il pas de l'être ? Le *Gorgias* suit à cet égard un cheminement exemplaire : après que la rhétorique comme pratique discursive eut été examinée avec Gorgias et Polos, Calliclès observe que se pose alors la question du genre de vie<sup>273</sup>, et telle est, selon moi, la *raison d'être* de ce personnage<sup>274</sup>. Les Dialogues reflètent donc des pratiques discursives, une attitude vis-à-vis du langage, et sont en cela semblables à la scène athénienne, qu'on la considère dans sa version tragique ou politique ; mais ils renvoient aussi, et c'est ce qui fait leur originalité, aux conditions de possibilité de ces pratiques, lesquelles tiennent, sur le plan éthique, au genre de vie qui les sous-tend. Ils constituent dès lors la tragédie et la comédie de la vie en un autre sens que ne pouvait le faire le genre de vie tragique, caractérisé par la confusion : ils s'articulent au contraire sur une distinction entre les pratiques discursives dont ils sont la trace écrite, et le βίος auquel elles renvoient. Ils ouvrent ainsi la possibilité de le

<sup>272</sup> LHOMME, A. (2001), pp. 160-161

<sup>273</sup> Cf. *Gorgias*, 481 c 4-5 : « Si ce que tu dis est vrai, c'est tout notre genre de vie qui va se trouver sens dessus dessous [ταῦτα ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἶη τῶν ἀνθρώπων] » (traduction J.-F. Pradeau modifiée). C'est la première fois que Calliclès s'adresse à Socrate dans le *Gorgias*, et il indique par cette phrase ce qui motive son intervention : la question du βίος, du genre de vie. Comme l'observe J.-F. Pradeau, « ce personnage, dont on ne trouve nul équivalent dans le *corpus* platonicien, est celui qui entend le mieux Socrate. Il est celui qui, loin de Polos et plus encore de Gorgias, comprend l'étendue du bouleversement que propose Socrate. Et qui en comprend surtout l'objet véritable ; Calliclès ne s'entretiendra plus avec Socrate de rhétorique, mais seulement du mode de vie humain » (PRADEAU, J.-F. [1997], p. XXVII). Dans la suite du *Gorgias*, la question du genre de vie est posée de manière récurrente par Socrate, ce qui montre en effet que Calliclès a compris où le philosophe voulait en venir : cf. notamment 492 d 5, qui va donner lieu à l'examen de « chacun des deux genres de vie [τοῦ βίου ἐκατέρου], celui du sage et celui du désordonné » (493 d 7-8, c'est moi qui traduis) ; puis 500 c 1 – d 3. A partir de cette seconde formulation, plus développée, « l'alternative des deux genres de vie opposés occupera tout le reste du discours socratique » (PRADEAU, J.-F. [1997], n. 60, p. 179). L'intervention de Calliclès, à partir de 481 c 1, marque donc *un tournant considérable* dans le dialogue, et on peut penser que Platon a façonné le personnage à cet effet.

<sup>274</sup> Je reviendrai à plusieurs reprises sur ce rôle de Calliclès : ci-dessous, dans la section 4 (pp. 145-147), puis dans la section 3 du Chapitre III (pp. 267-269) et enfin dans la Seconde partie, au Chapitre VII (pp. 493-495).

mettre à l'épreuve (βασανίζειν) : ce qu'entreprend Socrate avec le concours, bon gré mal gré, de Calliclès<sup>275</sup>. Cette vérification est la condition d'accès à la vérité, parce qu'elle suppose l'existence du faux, et la nécessité de le mettre à l'épreuve, de le soumettre à une pierre de touche (βάσανος). L'écriture en est un bon moyen : alors que Calliclès commence par s'identifier mimétiquement à Zéthos, personnage de l'*Antiope* d'Euripide<sup>276</sup> (ce qui revient aussi à donner le rôle d'Amphion à Socrate), le dialogue va ensuite marquer sa différence avec la tragédie. Même si l'*Antiope* est le plus proche parent du *Gorgias*<sup>277</sup>, ce que celui-ci souligne en s'y référant expressément, *la scène écrite* qu'il constitue s'emploie à creuser la distance entre le personnage et son rôle, entre son mode de vie et le discours tenu, afin de les mettre à la question, et d'évaluer leur rapport. Le silence de Calliclès révèle cette distance, dont il a pris conscience<sup>278</sup> : il ne se reconnaît plus dans les propos que lui fait tenir Socrate, il se retrouve en décalage avec lui-même, il cesse d'être présent à son propre discours, il n'est plus le Zéthos qu'il voulait être, mais un « pluvier [χαραδριός] »<sup>279</sup>. Ici le dialogue se teinte de comédie, et le rire devrait libérer, même s'il ne le fait pas pour Calliclès. Cette issue d'apparence négative est cependant primordiale : la distance ainsi ouverte est la condition pour qu'un jugement soit possible, pour que le genre de vie jusque là supposé seul valable, puisse faire l'objet d'une appréciation équitable. Ce silence est *l'espace laissé à la réflexion du lecteur*, pour qu'il continue d'écrire et de décrire les conséquences du genre de vie qu'implique la rhétorique. Après que la tragédie et la comédie eurent insufflé la vie à l'écrit autrement inerte<sup>280</sup>, celui-ci reprend ainsi ses droits, en affirmant *sa valeur propre*. Calliclès ne s'engage pas dans la voie ouverte, en remettant en cause son genre de vie, et il faut aussi

<sup>275</sup> Cf. *Gorgias*, 486 d 3 – 487 e 7

<sup>276</sup> Cf. *Gorgias*, 484 e 4-7, 485 e 3 – 486 a 3. De cette μίμησις, Socrate est le meilleur témoin, lorsqu'il déclare : « J'en atteste Zéthos, dont tu empruntais [ὃ σὺ χρώμενος] tout à l'heure le personnage pour te moquer de moi [εἰρωνεύου πρὸς με] tout à ton aise » (489 e 2-4)

<sup>277</sup> L'*Antiope* constitue une étape importante dans l'élaboration du « thème philosophique du genre de vie » (cf. JOLY, R. [1968], pp. 64-68), qui prendra son essor avec Platon, notamment avec le *Gorgias* (pp. 69-72). Sur cette tragédie, cf. ci-dessous, la conclusion du Chapitre VII, dans la Seconde partie (p. 565 sq.).

<sup>278</sup> Cf. *Gorgias*, 505 c 1 sq.

<sup>279</sup> *Gorgias*, 494 b 7

<sup>280</sup> Cf. *Phèdre*, 275 d 4 – e 6, et LHOMME, A. (2001), p. 158 : « Une fois écrit, le récit meurt, il n'a à la scène réelle qu'une relation posthume. En ce sens, oui, l'écriture est la mort du discours. La fonction du dialogue serait inversement de ranimer les discours en transférant la μίμησις de la scène du spectacle vers celle de l'écriture : scène où chacun des protagonistes est mimétiquement mis en situation de porter secours à son propre discours. »

qu'il n'aille pas plus loin, pour qu'il reste à penser, mais le dialogue indique du moins *la direction* dans laquelle il faudrait aller. Dès lors, quand Socrate reproche aux autres personnages du *Banquet* de ne pas s'être soucié de la question du vrai et du faux, il se situe dans cette même perspective, et demande en somme : quelles sont les conditions de possibilité des discours tenus ? Quel genre de vie les sous-tend ? Peuvent-ils être validés de ce point de vue ? Il demande que se poursuive la réflexion, que chacun examine sur pièces<sup>281</sup>.

Les différentes occurrences d'ἀλήθεια, concernant le langage, nous offrent donc l'exemple de la pratique spirituelle connexe, modélisée par Socrate sous la forme du dieu Pan : la spiritualité consiste dans ce cas à admettre l'existence du faux, et ensuite à examiner le genre de vie qui sous-tend chaque pratique discursive, « vie tragique » pour la tragédie, ou « vie d'un pluvier »<sup>282</sup> pour le rhéteur. Il faut noter que ce travail possède un caractère réflexif, car il s'agit de réfléchir à la manière de vivre que suppose le langage que nous tenons. La double figure du langage, dont le dieu Pan est l'expression, constitue donc bien une illustration de ce que M. Foucault nomme « un travail de soi sur soi » : il s'agit d'une méditation, d'une réflexion, sur ce qu'on veut être, et sur le genre de vie qu'engagent les discours. Une figure a ainsi été fixée, à l'effigie de Pan, qui permet de préciser *l'attitude* (le σχῆμα) que doit avoir le lecteur à l'égard des Dialogues : il complète l'ἄγαλμα ἀναχώρεσεως, qui indiquait une position de retrait, et ouvrait déjà l'espace d'une réflexion. Désormais *l'objet* de celle-ci est fixée : il s'agit du genre de vie. A condition d'adopter ces σχήματα, les Dialogues pourront être lus *à la mesure de la vérité qui est la leur*, comme tragédie et comédie de la vie, c'est-à-dire comme *une mise en scène écrite du mode de vie*. C'est à la lumière de ce principe de lecture que peuvent le mieux être comprises les deux autres formes de spiritualité qui ont été dégagées : Éros et le souci de soi s'intègrent en effet dans un mode de vie, celui du philosophe. L'ensemble converge en direction d'un genre de vie fondé sur l'ἀλήθεια, ou du moins sur sa recherche : Socrate évoque cet ἀληθῆς βίος au Livre VI de la *République*, en parlant de ceux qui « laissent la philosophie à l'abandon, et le mariage non accompli, pour aller eux-mêmes vivre une vie qui ne leur convient pas, et qui n'est pas vraie [ἐρημον καὶ ἀτελῆ φιλοσοφίαν λείποντες αὐτοί τε βίον οὐ προσήκοντα

<sup>281</sup> On lira, dans le même sens, la réflexion que mène S. Benardete sur le début et la fin du *Philèbe*, qui renvoient à un temps précédant et suivant le texte que nous lisons : cf. BENARDETE, S. (2009), pp. 87-91.

<sup>282</sup> *Gorgias*, 494 b 7

οὐδ' ἀληθῆ ζῶσιν]. »<sup>283</sup>. Si ces hommes vivent « une vie [...] qui n'est pas vraie » pour avoir délaissé la philosophie, on peut en déduire qu'en s'y consacrant leur βίος aurait pu être qualifié d'ἀληθής. L'objet des figures présentes dans les Dialogues est ainsi d'indiquer à leur éventuel lecteur philosophe l'attitude à adopter pour éviter de vivre « une vie [...] qui n'est pas vraie », une vie discordante, qui le met en contradiction avec lui-même. Cette attitude enveloppe une posture de lecture, attentive aux genres de vie qui se donnent à lire, mais aussi ces formes de spiritualité que représentent Éros et le souci de soi.

Une triple perspective a donc été ouverte sur l'ἀλήθεια, de façon à en dévoiler trois aspects complémentaires : il reste à définir les caractères essentiels de la notion, ceux dont résultent toutes ses autres propriétés. Deux vecteurs de l'ἀλήθεια ont pu être dégagés, comme figures de la spiritualité : « Disons très grossièrement [...] que cette conversion peut se faire sous la forme d'un mouvement qui arrache le sujet à son statut et à sa condition actuelle [...] Appelons, là encore très conventionnellement, ce mouvement, dans quelque sens qu'il aille : le mouvement de l'ἔρως (amour). Et puis une autre grande forme par laquelle le sujet peut et doit se transformer pour avoir accès à la vérité : c'est un travail. »<sup>284</sup> Ces pistes semblent fécondes, mais il paraît aussi nécessaire de se demander quel rapport la figure de Socrate-silène, conçue comme une clé de lecture, entretient avec l'ἀλήθεια : peut-être est-ce là que se tient l'essentiel de la notion, peut-être est-elle susceptible de fournir l'étalon dont nous avons besoin, pour déterminer, dans le langage, ce qui est vrai et ce qui est faux, et, dans les rapports amoureux, ce qui constitue le principe d'un échange authentique, fondé sur la vraie beauté. Autrement dit, *la clef de la spiritualité*, c'est-à-dire de l'accès à la philosophie et à la vérité, pourrait bien être contenue, en même temps que les statuettes divines, dans le silène sculpté. Ce qui est capital pour nous, si nous voulons fournir une interprétation des textes fondée en vérité, comme la nature de l'herméneutique le requiert.

<sup>283</sup> *République*, VI, 495 c 2-3. En associant le verbe ζῆν et le substantif βίος, cette phrase marque bien la différence entre le fait de vivre (ζωή) et le genre de vie (βίος) : le premier ne saurait être qualifié de vrai ou faux (puisque c'est un fait), à la différence du second. Ζωή désigne le fond ou l'arrière-plan, sur lequel s'effectue *le choix* de vivre une vie vraie ou fausse. Or c'est ce choix que les Dialogues visent à éclairer, en mettant en scène le genre de vie.

<sup>284</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

---

#### Section 4.

#### *Socrate πίθος d'ἀλήθεια, les πίθοι percés*

---

Trois occurrences du mot ἀλήθεια permettent de déterminer le rapport de Socrate avec la vérité. Dans sa discussion avec Agathon, celui-ci s'avouant vaincu avait déclaré n'être « pas de taille à engager avec [lui] la controverse [ἀντιλέγειν]. »<sup>285</sup> Mais Socrate s'était élégamment effacé pour décerner le prix de la victoire à l'ἀλήθεια : car, « avec Socrate, ce n'est vraiment pas difficile. »<sup>286</sup> Même si les figures du silène sculpté et du satyre Marsyas n'ont pas encore, à ce moment là, fait leur apparition dans le texte, il est tentant de rapporter le fait à ce qu'Alcibiade dit de la parole socratique, et de sa structure duale, opposant son « enveloppe » ridicule, « objet de dérision »<sup>287</sup> pour les ignorants, à « l'intérieur » qui est « plein d'intelligence »<sup>288</sup>. Par son attitude d'effacement volontaire, Socrate nous apprend que cet « intérieur » ne lui appartient pas en propre, que cette intelligence le transcende en quelque façon, tout en donnant sens à son discours, tout en lui étant immanent<sup>289</sup>.

La seconde occurrence a déjà fait l'objet d'une citation dans la section précédente (p. 133). Socrate évoque l'échange qu'Alcibiade lui paraît avoir en tête d'effectuer, en se donnant à lui : « À la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable [ἀλήθειαν] que tu te mets en devoir d'acquérir [κτᾶσθαι] ; et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. »<sup>290</sup> Le verbe κτᾶσθαι, le thème de la richesse, et, à l'arrière-plan, celui

---

<sup>285</sup> *Banquet*, 201 c 5

<sup>286</sup> *Banquet*, 201 c 7-8

<sup>287</sup> *Banquet*, 221 e 3 et 222 a 1, traduction L. Robin

<sup>288</sup> *Banquet*, 222 a 2, traduction L. Robin

<sup>289</sup> L'effacement de Socrate devant la vérité n'équivaut pas à cette « tradition pédagogique déjà ancienne [qui] veut que le maître soit indépendant de la vérité qu'il enseigne, qui le dépasse et nous dépasse. » (VIDAL-NAQUET, P. [1995], p. 33) Ce serait inexact, car, dans le cas de Socrate, la vérité est liée au guide qui en indique le chemin (ce qui n'en fait pas un « maître de vérité », contrairement à ce que pensent certains auteurs : cf. JOLY, H. [1974], pp. 61-70 et FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs*, V. Je reviendrai sur ce point plus bas, p. 144).

<sup>290</sup> *Banquet*, 218 e 6 – 219 a 1

du récipient en forme de silène, supposé contenir cette beauté véritable, orientent l'esprit dans une direction décisive : celle de la figure d'Empédocle et du tonnelet de *Zeus Ktésios* qui lui a été associé par J.-P. Vernant. Il s'agit d'une figure au sens qui a été défini dans la première section : « “Bienheureux, proclame Empédocle, qui a acquis, ἐκτήσατο, la richesse de *prapides* divines.” Ὀλβιος, πλοῦτος, ἐκτήσατο, ces termes associés à l'idée du divin ne pouvaient manquer d'évoquer, dans l'esprit d'un Grec, la figure du Zeus qui porte le triple épithète de Κτήσιος, Πλοῦτος et Ὀλβιος et qui, dans le cellier précisément, trône sous la forme d'un récipient, ἀγγεῖον, d'un petit tonneau, καδίσκος, toujours rempli d'ἀμβροσία, liqueur d'immortalité. »<sup>291</sup> La figure reconstituée par J.-P. Vernant comporte bien un principe d'unité : l'âme du sage dont parle Empédocle est *un lieu intermédiaire* entre l'humain et le divin, et assure la communication de ces deux plans. Elle inclut aussi, *une relation de ressemblance* avec un objet déterminé, qui en permet *la présentation*. Quel rapport cette figure d'Empédocle-tonneau entretient-elle avec celle de Socrate-silène ? Disons tout de suite qu'il ne s'agit ni d'identité complète, ni d'une simple analogie, mais d'un *paradigme herméneutique* qui permet d'interpréter la seconde à la lumière de la première.

En effet, les termes employés, à l'exception de κτᾶσθαι, sont différents : ὁ πλοῦτος n'est pas ὁ χρυσός, même si l'un et l'autre mot évoquent l'idée de richesse. On trouve cependant le mot πλοῦτος associé au thème de la possession dans un passage significatif du *Banquet* : « Toi, bonhomme, qui est doté de richesse [πλοῦτον κεκτημένος], de santé et de force ; c'est pour l'avenir que tu souhaites en être doté [κεκτηῆσθαι]. »<sup>292</sup> Il apparaîtra, dans la suite du texte, que seul Socrate, en tant que silène sculpté, est susceptible de conserver ces biens, sous la forme des précieuses statuettes divines, pour *toute* la suite des temps. Le thème de la richesse, qui est présenté avec force, à propos de ces figurines<sup>293</sup>, a nécessairement une fonction, dans son opposition avec la pauvreté bien connue de Socrate. Cette fonction, présentée à travers le mot χρυσός, qui évoque aussi bien l'or, matière inaltérable, que la richesse, est d'indiquer un bien qui ne passe point, « susceptible d'être thésaurisé, en dépit du flux destructeur du temps. »<sup>294</sup>

<sup>291</sup> VERNANT, J.-P. (1991), p. 171

<sup>292</sup> *Banquet*, 200 c 9 – d 2

<sup>293</sup> Cf. *Banquet*, 216 e 8

<sup>294</sup> VERNANT, J.-P. (1991), p. 171. A partir de trois sources différentes (Empédocle, Platon, Plutarque), cet auteur lie solidement les différents éléments de la figure qu'il reconstruit, autour des « thèmes platoniciens de

Par ailleurs, l'occurrence suivante d'ἀλήθεια, qui vient, dans le *Banquet*, peu après la précédente, sous forme d'adverbe, rattache l'image socratique de l'échange au divin : Socrate est qualifié par Alcibiade d'« être véritablement démonique et étonnant [τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ]. »<sup>295</sup> Elle vient comme une réponse à l'effacement du philosophe devant la vérité : c'est lui-même qui est marqué, dans son être, du sceau d'ἀλήθεια, tout en étant qualifié de « démonique »<sup>296</sup>, et à ce titre susceptible, comme Éros, de mettre le tout en communication avec lui-même et d'être l'interprète de la vérité divine, ou, tout au moins, d'être l'homme qui y conduit<sup>297</sup>. Si l'association d'idées n'est pas aussi forte et inévitable que dans le cas décrit par J.-P. Vernant, elle possède néanmoins l'énergie de la transposition poétique : rappelons qu'une image, pour être ressemblante, et pour être *effectivement* une image, ne doit pas retenir tous les caractères de l'objet représenté, mais seulement une partie, en fonction de la matière dans laquelle ils s'insèrent<sup>298</sup>. Socrate se rapporte à Apollon, et non à Zeus, et son action ne concerne pas la maisonnée, mais l'ensemble de la cité<sup>299</sup> : telles sont les limites de la ressemblance entre la figure de Socrate-silène et celle d'Empédocle-tonneau.

En dépit de ces finalités différentes, l'un (Socrate) étant chargé du salut d'Athènes, l'autre (*Zeus Ktésios*) de la prospérité du foyer, l'identité structurelle entre la figure de Socrate-silène et celle d'Empédocle-tonneau, si elle n'autorise pas à ranger la seconde dans le type de figures herméneutique précédemment décrit, permet néanmoins d'en éclairer le sens, *en le mettant en perspective*. Elle permet en particulier de cerner la signification du mot ἀλήθεια, dans son rapport avec le personnage de Socrate. J.-P. Vernant lui-même explicite sa description de la figure d'Empédocle-tonneau en fonction de *l'anamnèse* platonicienne : celle-ci, « par l'intermédiaire des exercices de mémoire du pythagorisme, prolonge le vieux thème mythique de *Mnémosunè*, source de vie inépuisable, fontaine d'immortalité. »<sup>300</sup> C'est assez

---

l'ἀνάμνησις, de la λήθη, et de l'ἀμέλεια » : je m'appuie ici sur ses conclusions, sans en reprendre la démonstration, car cela me conduirait trop loin de mon objet présent.

<sup>295</sup> *Banquet*, 219 c 1-2 (c'est moi qui traduis)

<sup>296</sup> Cf. *Banquet*, 203 a 4-5, pour la définition du δαιμόνιος ἀνὴρ.

<sup>297</sup> Cf. *Banquet*, 210 a 1-4

<sup>298</sup> Cf. *Cratyle*, 432 b 2 – d 3

<sup>299</sup> Sur ce thème de la mission divine de Socrate, cf. *Apologie*, 28 a 5 – 31 c 3. Celui-ci y proclame : « Quant à moi, je ne crois pas qu'il y ait eu encore dans la Cité de bien plus grand que cette soumission de ma part au service du Dieu <Apollon> ! » (30 a 5-7)

<sup>300</sup> VERNANT, J.-P. (1991), p. 173

pour affirmer avec certitude que les ἀγάλματα du *Banquet* ont même fonction, à l'intérieur de la figure de Socrate-silène, que la liqueur d'immortalité contenue dans le tonneau de Zeus Ktésios, à l'intérieur de la figure d'Empédocle-tonneau. Les figurines divines contenues dans le silène représentent, en ce sens, les principes immuables avec lesquels l'âme a été en contact dans ses vies antérieures et qu'elle doit se remémorer dans la vie présente, en vue d'atteindre l'immortalité. De ce fait l'ἀλήθεια apparaît comme étant *la richesse du non-oubli, bien celée et préservée dans l'âme du philosophe*, en tant que celle-ci en est le récipient privilégié, emblème du divin dans la cité, comme le tonnelet de Zeus Ktésios dans la maisonnée, et dispensatrice des plus grands biens. La vérité, comme contenu divin, est intrinsèquement liée à son contenant, comme homme divin, δαιμόνιος ἀνὴρ, qui à la fois a qualité pour l'indiquer, et compétence pour y conduire les autres. Apparaît ainsi *la figure du maître de vérité*, qui avait été définie par M. Detienne, et dont M. Foucault a fait l'application à Socrate<sup>301</sup> ; toutefois, plutôt qu'un maître de vérité, le philosophe me paraît être *un guide*, « ἡγούμενος »<sup>302</sup>, dont la fonction est de mettre les autres hommes sur le chemin (ὁδός) de la vérité, plutôt que de la leur révéler<sup>303</sup>. Cette figure possède désormais, dans le cas de la philosophie de Platon, un modèle caractéristique (παράδειγμα)<sup>304</sup> : *celui du récipient en forme de silène sculpté*. Elle est un modèle ou paradigme en ce qu'elle peut servir d'*unité de mesure* (μέτρον), de *critère de vérité*, pour les autres figures herméneutiques qui ont été mentionnées, c'est à savoir, celle de Pan, et celle d'Éros : les rapports avec le langage, comme les relations amoureuses, doivent être ordonnés à la possession d'une vérité dont les principaux caractères sont la réserve, la stabilité, l'identité avec soi-même, et le salut qu'elle apporte à tous ceux qui lui accorde leur confiance. L'image du silène sculpté peut et doit donc

<sup>301</sup> Sur les maîtres de vérité dans les sectes philosophico-religieuses, qui préfigurent des philosophes comme Parménide et Socrate, cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 180-202. En ce qui concerne l'application de cette expression au personnage de Socrate, cf. FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, chapitre V, « le véritable amour ».

<sup>302</sup> *Banquet*, 210 a 7 : l'initiation érotico-philosophique que propose Diotime suppose un guide, qui permette à celui qui le suit d'accéder à la Beauté en soi, mais cela n'en fait pas un maître de vérité, qui livrerait directement celle-ci par le biais d'une parole efficace. Cf. aussi 210 c 6, e 3, 211 c 2

<sup>303</sup> Cette conception de la philosophie, comme cheminement accompagné (je n'ose dire comme « conduite accompagnée »), est développée par Platon dans la *Lettre VII* (340 b 1 – 341 a 7) : le philosophe est celui qui est capable de conduire sur ce chemin, « τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν » (340 c 5-6), un autre homme, qui doit toutefois répondre à certains critères. Je cite et j'analyse ce texte dans le Chapitre VIII de la Seconde partie (p. 574 sq.).

<sup>304</sup> Sur la notion de paradigme, cf. *Politique*, 277 d 1 – 279 a 5.

nous *guider* dans ces divers rapports, de telle façon que nous sauvegardions ce qui doit l'être (l'intérieur, sorte de lien ombilical avec la patrie de l'âme), et que nous laissons aller ce qui par nature toujours s'en va (l'extérieur, le corps, et les biens afférents). Cette image acquerra cependant plus de netteté dans son opposition avec une autre, telle qu'elle est définie par le *Gorgias*, celle des πίθοι percés<sup>305</sup>.

D'une part, mon interprétation de la figure du silène sculpté, en fonction du tonnelet de Zeus Ktésios, est confirmée par le tableau qui est fait des « jarres [πίθοι] »<sup>306</sup> bien remplies dont dispose le sage, d'autre part, sa valeur *normative* est corroborée par l'image des « vases percés [ἀγγεῖα τετραμμένα] »<sup>307</sup> de l'intempérant. Écoutons Socrate s'adressant à Calliclès : « Examine si les deux genres de vie [σκοπέει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἑκατέρου], celui du sage et celui du désordonné [τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολαστοῦ], ne sont pas comparables à la condition de deux hommes dont chacun aurait à sa disposition de nombreuses jarres [πίθοι πολλοί] : celles du premier seraient en bon état et remplies de vin, de miel, de lait, et ainsi de suite, toutes choses rares, coûteuses, qu'on ne se procure qu'avec beaucoup d'efforts et de difficultés [μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα] ; mais, une fois ses jarres pleines, notre homme n'aurait plus rien à y verser ni à s'en occuper ; il serait, à cet égard, parfaitement tranquille. »<sup>308</sup> « Avec beaucoup d'efforts et de difficultés » : il y a bien un « prix à payer pour avoir accès à la vérité »<sup>309</sup>, en tant que celle-ci constitue « la pâture qui convient à la meilleure partie de l'âme, [...] et que l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit. »<sup>310</sup> L'image employée est aussi très proche de celle du tonneau de Zeus Ktésios, lequel, « symbole de santé et d'abondance inaltérables, [...] veille sur les biens domestiques et conserve intactes toutes les richesses de la maison. »<sup>311</sup> Semblablement, la possession tranquille « de vin, de miel, de lait » représente la santé et la générosité de l'âme du sage, capable de réveiller le souvenir des Réalités qu'elle a vues

<sup>305</sup> Cf. *Gorgias*, 493 a 1 – 494 b 5

<sup>306</sup> *Gorgias*, 493 d 8 (traduction modifiée). Un πίθος est une « grande jarre de terre contenant toutes sortes de provisions, vin, huile, etc. » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 868) Comme indiqué ci-dessus, on peut supposer que le silène sculpté devrait être également en terre : ces deux récipients sont donc assez semblables.

<sup>307</sup> *Gorgias*, 493 e 7 (traduction modifiée)

<sup>308</sup> *Gorgias*, 493 d 5 – e 6 (traduction modifiée)

<sup>309</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

<sup>310</sup> *Phèdre*, 248 b 7 – c 2

<sup>311</sup> VERNANT, J.-P. (1991), p. 171

autrefois, et de le garder en elle d'une façon immuable, tout en le communiquant à d'autres, par le biais d'une initiation philosophique appropriée, qui permette de se ressouvenir. L'origine que J.-P. Vernant attribue à ce mythe, en le rattachant à Empédocle<sup>312</sup>, confirme la validité de ce rapprochement : nous sommes en présence d'un réseau serré d'images, qui toutes viennent « de la même école [ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου] »<sup>313</sup>.

La comparaison de l'âme avec des jarres repose en fait sur un « mot image »<sup>314</sup>, qui s'applique avant tout à l'insensé : « Ce même lieu en l'âme, docile et crédule [διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν], un astucieux conteur de mythes [τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ], quelque Italien sans doute, ou quelque Sicilien, détournant le mot [παράγων τῷ ὀνόματι], l'a appelé une jarre [ῶνόμασε πίθον], et les insensés des non-initiés [τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους] ; chez les insensés, ce lieu en l'âme où sont les passions, à cause de son dérèglement et de son incapacité de rien garder, il l'a représenté comme une jarre percée [ὡς τετραμένος εἴη πίθος ... ἀπεικάσας], en raison de leur nature insatiable [διὰ τὴν ἀπληστίαν]. »<sup>315</sup> Le silène sculpté, en tant que figure de l'âme-récipient de vérité du sage, a donc une valeur *paradigmatique*, non seulement à l'égard du langage et des relations amoureuses, mais en outre vis-à-vis des plaisirs, en permettant de faire le départ entre ceux qui ont une visée d'immortalité, et ceux qui sont soumis à l'écoulement et doivent donc être rejetés. Comment y voir clair dans chaque cas, et choisir toujours *le genre de vie* qui convient ? Il faut que l'initié se rappelle ce qu'il a vu, et en particulier *ces deux types de vases* qui figuraient lors de la cérémonie, ceux qui représentaient les insensés et ceux qui étaient mis pour les initiés. Il faut qu'il se rappelle ce qu'il était, *un vase percé*, et ce qu'il doit devenir, *un récipient solide et beau*. De cette manière il aura toujours présent à l'esprit ce qu'exige de lui

<sup>312</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 175-179

<sup>313</sup> *Gorgias*, 493 d 5-6

<sup>314</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 91

<sup>315</sup> *Gorgias*, 493 a 5 – b 3 (c'est moi qui traduis). Ce texte présente un effort pour créer un « mot image », qui réponde exactement à la nature de ce qu'il décrit, en s'appuyant sur la proximité phonétique entre πιθανός et πίθος : cela impliquait de transposer à l'âme un mot, πίθος, qui s'applique à un objet matériel (un vase en terre cuite). Le μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ s'est ainsi employé à façonner le langage, pour lui faire dire ce qu'il voulait : c'est un homme astucieux, ingénieux, qui parvient à « corriger [...] cette erreur du nomothète que Mallarmé appelle le “défaut des langues” » (GENETTE, G. [1976], p. 36) Il greffe en outre un mythe sur son invention linguistique : celui des vases percés qu'il faut sans cesse remplir avec un crible. Il est donc doublement ingénieux, et c'est à son ingéniosité que recourt Socrate pour tenter de convaincre Calliclès.

la spiritualité : « Elle postule que la vérité n'est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il est le sujet et qu'il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. »<sup>316</sup> Le sujet, tel qu'il est, est *un vase percé*. Il doit *se transformer* en prenant modèle sur le récipient en forme de silène sculpté auquel Alcibiade compare Socrate, en ayant toujours en vue cet ἄγαλμα ἀρετῆς, cette image exprimant l'excellence.

Mais l'image suggère en même temps, de même que celle des πίθοι percés, que cette vérité est d'ordre éthique : ce qui procure le non-oubli, et les autres caractères liés à l'ἀλήθεια, *c'est un certain genre de vie*, l'ἀληθῆς βίος<sup>317</sup>. Elle ne doit donc pas être prise comme l'indication d'une pratique ou d'une révélation mystérieuses, mais plutôt comme *l'exigence d'un effort à fournir pour se doter de ce genre de vie, d'une attitude à avoir*, ce qui implique d'abord de bien le comprendre. Or le fait essentiel est qu'il se dévoile seulement à travers une figure, une image. Il reste donc à envisager une nouvelle fois, en conclusion de ce chapitre, les liens étroits qui unissent cette figure et ce genre de vie, et plus généralement l'image et la valeur : la comédie et la tragédie de la vie acquièrent-elles leur vérité en exprimant ce genre de vie ? Est-ce là ce qui leur confère un caractère philosophique ?

---

<sup>316</sup> FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

<sup>317</sup> L'image des vases percés a pour fonction de répondre à la question « Πῶς βιωτέον [comment faut-il vivre] » posée par Socrate en 492 d 5, comme le montre notamment le grand nombre d'occurrences du terme βίος dans cette partie du *Gorgias* (492 d 1 – 494 e 6) : 492 e 7 ; 493 c 6, c 7, d 7 ; 494 a 2, a 4, b 6, c 8, e 4 (neuf occurrences).

### Conclusion du chapitre I.

#### *La tragédie, la comédie et la philosophie, comme images de la vie*

La tragédie et la comédie sont des images<sup>318</sup> reflétant la vie : à travers la formule « ἐν ... τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ »<sup>319</sup>, Socrate transpose des formes de la poésie dans la vie, comme si les images des choses étaient les mêmes que les choses. « La vie acquiert sa structure eidétique <qui se décompose> en deux formes de poésie. Quand nous regardons et écoutons une telle poésie, nous reconnaissons cela comme étant la vérité au sujet de la vie. »<sup>320</sup> Cependant, peu après avoir fait ce constat, S. Benardete semble rejeter son hypothèse initiale, selon laquelle « la philosophie doit être elle-même la vérité de la comédie et de la tragédie et le bien de la vie humaine. »<sup>321</sup> La raison en est que cette vérité qui se révèle dans la comédie et la tragédie conduit à rejeter hors de la vie humaine le bien humain, ce qui revient à mettre celle-ci en contradiction avec elle-même : « Tragédie et comédie satisfont le critère du rebuté<sup>322</sup>, selon lequel c'est seulement dans les extrêmes que la nature de quoi que ce soit se révèle [...]. Si le bien était le plaisir, alors le plaisir que le cadre théâtral de la tragédie et de la comédie procure à toutes choses, sans prendre en compte à quel point il peut être en lui-même terrifiant ou répugnant, serait la plus haute forme du bien, mais le prix en serait élevé — il n'y aurait plus de vie <acceptable> susceptible d'être vécue. »<sup>323</sup> La position du rebuté se traduit ainsi par le rejet de la vie humaine, dont le plaisir est une caractéristique<sup>324</sup> : c'est pourquoi précisément il est qualifié de rebuté. La formule « ἐν ... τῇ

<sup>318</sup> La peinture (γραφικὴ) comme le domaine des Muses (μουσική) sont également considérés comme des images (εἰκόνες) : cf. *Lois*, II, 669 a 7-8. Dans le *Philèbe*, 49 c 4, le mot « εἰκόνες » renvoie aussi à la tragédie et à la comédie, dont il est en effet question dans cette partie du texte.

<sup>319</sup> *Philèbe*, 50 b 1-3

<sup>320</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 207

<sup>321</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 91 : « *Philosophy must be itself the truth of comedy and tragedy and the good of human life.* »

<sup>322</sup> Sur ce personnage, cf. *Philèbe*, 44 b 6 sq. et BENARDETE, S. (2009), n. 92 p. 52

<sup>323</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 207

<sup>324</sup> Cf. *Philèbe*, 21 d 6 – e 5 : une vie sans plaisir n'est pas digne d'être choisie.

τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία »<sup>325</sup> traduit donc une partie de l'expérience humaine<sup>326</sup>, et c'est en quoi elle est vraie, mais elle est impuissante à refléter ce qui en fait la valeur. Dès lors, si la philosophie reprend à son compte tragédie et comédie, le rapport entre elles ne peut être qu'assez lointain<sup>327</sup>, puisque la valeur, comme objet de l'éthique, se situe nécessairement hors de portée de la tragédie et de la comédie. Ainsi est rompue, au moins sur ce plan, l'articulation entre image et valeur, ou bien l'image en est réduite à traduire le contraire de la valeur, c'est-à-dire la bassesse, un genre de vie qui n'est pas digne d'être vécu, contradictoire dans les termes : une vie qui n'en est pas une<sup>328</sup>, « une vie [...] qui n'est pas vraie »<sup>329</sup>.

Les Dialogues ne renoncent certes pas à exprimer cet aspect rebutant de la vie : ils ont en effet cet avantage sur la μίμησις théâtrale, que la représentation de modes de vie inférieurs ne conduit pas le lecteur à « se modeler [αὐτὸν ἐκμάττειν] »<sup>330</sup> d'après eux. Car l'écrit instaure une distance entre les personnages mis en scène, et la personne qui lit leurs discours : au lieu d'adopter immédiatement la posture de l'homme qu'elle voit, elle peut prendre du recul et porter un jugement réfléchi. Ainsi, concernant la position selon laquelle « il [est] avantageux de commettre l'injustice, quand on [est] un homme parfaitement injuste mais qui [a] la réputation d'être juste »<sup>331</sup>, il faut entrer « en dialogue avec celui qui prétend cela [...], en modelant par la parole une image de l'âme [εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ], de façon que celui qui défend cette thèse puisse avoir sous les yeux ce dont il parle [ἵνα εἰδῆ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγε] »<sup>332</sup>. Cette façon d'aborder la question permettra « de le convaincre en douceur – car ce n'est pas délibérément qu'il se trompe »<sup>333</sup>. Le bénéfice

---

<sup>325</sup> *Philèbe*, 50 b 1-3

<sup>326</sup> Cf. BENARDETE, S. (2009), pp. xi-xii

<sup>327</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003c), p. 81 : « Doit-on en conclure que la comédie telle que l'entend Platon est tout aussi étrangère à ce que les Grecs du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle mettaient sous ce nom, que la “tragédie constitutionnelle” des *Lois* pouvait l'être des δράματα conçus par Eschyle, Sophocle ou Euripide ? La réponse est assurément oui. »

<sup>328</sup> Cf. *Philèbe*, 62 c 4-5

<sup>329</sup> *République*, VI, 495 c 3

<sup>330</sup> *République*, III, 396 d 8

<sup>331</sup> *République*, IX, 588 b 2-4

<sup>332</sup> *République*, IX, 588 b 6-11

<sup>333</sup> *République*, IX, 588 c 6-7

attendu n'est donc pas négligeable : il s'agit de faire en sorte que l'interlocuteur soit *rebuté* par le genre de vie dont il prenait la défense. Mais cet objectif conduit Platon à intégrer dans sa mise en scène des personnages qui n'ont rien de philosophes ; il en résulte qu'à cet égard au moins les Dialogues constituent « la tragédie et la comédie de la vie » : « *We acknowledge this to be the truth about life.* »<sup>334</sup> Ils ont en effet *la couleur* de la vérité, parce qu'ils reprennent une multitude de positions non philosophiques, tout en indiquant à chaque fois l'attitude de celui qui les soutient, et tout en employant les images susceptibles de le convaincre. A cet égard, le philosophe conserve certains des traits du maître de vérité, notamment du devin<sup>335</sup>, en ce qu'il se montre capable de deviner, conformément à la conception philosophique de la rhétorique comme ψυχαγωγία<sup>336</sup>, la meilleure manière d'amener son interlocuteur à constater de lui-même que son genre de vie ne vaut rien, et ainsi à entreprendre de le transformer. Les Dialogues renferment aussi cette vérité-là, qui leur permet de toucher chacun au point où il peut l'être. C'est ce que montre l'exemple d'Alcibiade, qui en vient ainsi à demander à Socrate ce qu'il faut faire pour s'améliorer soi-même. Voici la réponse du philosophe :

Répondre aux questions [...]. En le faisant, si les dieux le veulent, je suis certain – autant que je peux me fier à ma capacité de divination [τῆ ἐμῆ μαντεία πιστεύειν] – que nous nous en trouverons mieux, toi et moi.<sup>337</sup>

C'est en ce sens que la parole de Socrate est mantique : elle lui permet d'orienter ses interlocuteurs, le plus souvent dans un cadre érotique, dans le sens où ils vont pouvoir s'améliorer eux-mêmes, en prenant soin d'eux-mêmes. Dans le *Phèdre*, alors que son démon lui interdit « de partir sans s'être acquitté d'une pénitence en raison d'une faute contre la divinité »<sup>338</sup>, Socrate déclare : « Il est évident que je suis un devin [μάντις], pas très fort sans doute, mais à la façon des gens sans grande instruction j'ai tout juste la capacité qui répond à mes besoins. A présent je comprends bien ma faute. Le fait est, mon cher, que l'âme elle-même a le pouvoir de divination [μαντικόν]. »<sup>339</sup> Le contexte est donc l'éloge d'Éros. Dans le *Banquet* également, alors que Socrate s'apprête à prendre le masque de Diotime dans un

<sup>334</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 207 : « Nous reconnaissons cela comme étant la vérité au sujet de la vie. »

<sup>335</sup> Sur ce thème, on consultera l'article de L. Brisson, intitulé « du bon usage du dérèglement », publié en 1974 dans l'ouvrage collectif intitulé *Divination et rationalité*.

<sup>336</sup> Cf. *Phèdre*, 261 a 9, 271 c 11

<sup>337</sup> *Alcibiade*, 127 e 4-6

<sup>338</sup> *Phèdre*, 242 c 2-3

<sup>339</sup> *Phèdre*, 242 c 3-7

semblable but, il explique que, « dix ans avant la peste, [elle] avait amené les Athéniens à offrir des sacrifices qui ont permis de reculer de dix ans la date du fléau »<sup>340</sup>, ce qui est en effet l'office d'un devin<sup>341</sup>. Quelle est l'explication de ce rapprochement ? Éros est devin<sup>342</sup>. La prophétie comme Éros étant des formes de μανία<sup>343</sup>, on peut penser que celui-ci permet de deviner ce qu'il en est de l'aimé et de la manière pour lui de s'améliorer, comme pour soi-même : l'ἄγαλμα que l'amant sculpte dans son âme à l'effigie de celui qu'il aime<sup>344</sup> étant dès lors l'équivalent des ἀγάλματα ἀρετῆς présents en Socrate, sur lesquels on doit se régler<sup>345</sup>. C'est en effet dans le cadre d'un rapport érotique avec les jeunes gens<sup>346</sup> que Socrate peut leur offrir ces ἀγάλματα ἀρετῆς qui sont des images d'eux-mêmes, de ce qu'ils ont à devenir, par leurs propres efforts, en adoptant l'attitude qui convient. *Il guide donc ses interlocuteurs, et ses lecteurs, sur le chemin de la philosophie, par le biais d'une parole qui doit beaucoup à Éros, qui est aussi redevable à son pouvoir de divination, mais qui tient également à son talent pour ce qui est de fabriquer des images susceptibles de persuader son interlocuteur d'entreprendre ce chemin*<sup>347</sup>. Ces facultés semblent d'ailleurs liées à une même partie de l'âme, et du corps auquel est liée : c'est en effet dans le foie<sup>348</sup> que résident également les désirs, dont Éros fait partie<sup>349</sup>, mais aussi la divination<sup>350</sup> et la faculté de façonner des images<sup>351</sup>. Il ne s'agit évidemment pas d'un hasard : Socrate prend ses

<sup>340</sup> *Banquet*, 201 d 3-5

<sup>341</sup> *Cf. Phèdre*, 244 d 6 – e 2

<sup>342</sup> *Cf. Banquet*, 202 e 7 : « De lui, procède la divination dans son ensemble [ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ]. »

<sup>343</sup> *Cf. Phèdre*, 244 a 6 – 245 c 1

<sup>344</sup> *Cf. Phèdre*, 251 a 9 ; 252 d 10

<sup>345</sup> *Cf. Banquet*, 222 a 4

<sup>346</sup> *Cf. Banquet*, 216 d 2-3

<sup>347</sup> *Cf. République*, VI, 487 e 5-7

<sup>348</sup> *Cf. Timée*, 71 a 7 – 72 c 2, et BRISSON, L. (1974), pp. 235-242

<sup>349</sup> *Cf. Timée*, 69 d 5

<sup>350</sup> *Cf. Timée*, 71 d 4 sq.

<sup>351</sup> L. Brisson relève ainsi « les images, les phantasmes et les impressions que, de jour comme de nuit, fait réfléchir, sur la surface lisse et brillante du foie, l'influx rationnel. » (BRISSON, L. [1974], p. 239) On compte de fait deux occurrences d'εἶδωλον (*Timée*, 71 a 5, b 5), deux de φάντασμα (71 a 6, c 3) et une de τύπος (71 b 4). Il me semble que Platon ne se contente pas de décrire ainsi « l'oniromancie » ou « les signes que provoque, dans la folie mantique, l'inspiration divine » (BRISSON, L. [1974], p. 239) : il vise plus généralement à mettre en relief certaines images, les τύποι, susceptibles d'engendrer à leur tour des images sur le foie (εἶδωλα et φαντάσματα) permettant d'exercer un contrôle sur les désirs. C'est bien là en effet le but poursuivi par les aides du démiurge,

interlocuteurs au point où ils se trouvent, c'est-à-dire, le plus souvent, au milieu des désirs qui recherchent ardemment le plaisir, par tous les moyens<sup>352</sup>. La comédie et la tragédie de la vie en sont le reflet vivant, le langage image qu'utilise Platon ayant comme but premier d'exprimer ce genre de vie. Ainsi on peut dire que « le plaisir a une forme, ou plutôt une double forme, que [...] Socrate nomme "l'ensemble de la tragédie et de la comédie de la vie" (50 b 3). La déchirure [*the split*] au sein de la forme du plaisir peut être considérée comme le signe de son incapacité à se présenter comme le bien humain »<sup>353</sup>. En soulignant cette idée de multiples manières, et en la mettant en scène sous des formes sans cesse diverses, Platon nous invite à la constater par nous-mêmes, pour ensuite nous mettre en quête d'une autre manière d'être, qui ne serait pas sujette aux mêmes inconvénients. Mais comment insérer cette mise en scène au sein de l'écrit, qui ne semble pas s'y prêter, et dont les ressources à cet égard paraissent infiniment inférieures à celles du théâtre ? Platon a recours à un procédé qu'il emprunte à la rhétorique, et qui consiste à se mettre soi-même en scène à travers son propre discours, « par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses [δεικνύοντας εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων], afin de leur faire croire [...] que celui qui a parlé est le plus sage de tous [τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι]. »<sup>354</sup> Ce procédé est l'ἔκφρασις<sup>355</sup>. Il me semble que Platon en dote chacun de ses personnages, ou du moins tous ceux qui nous paraissent avoir une consistance bien réelle : c'est par ce moyen que ses Dialogues deviennent une mise en scène écrite du

---

tel qu'il est annoncé au début du texte : cf. 71 a 3 – b 1. Ce texte sera étudié au Chapitre IX de la Seconde partie, section 2 (pp. 676-678), mais la nature des φαντάσματα sera examinée dès la section 3 du Chapitre III (pp. 250-251 et 255-259), puis dans la section 3 du Chapitre IV (pp. 339-344).

<sup>352</sup> Cf. *Philèbe*, 47 b 2 – c 1 : l'homme « débauché et insensé » recherche les plaisirs les plus vifs « en estimant que celui, autant qu'il est possible, vit sans cesse dans ces plaisirs, est le plus heureux des hommes », ce qui « s'accorde parfaitement à l'opinion que partagent la plupart des hommes ». On remarquera que, pour examiner cette opinion commune, Socrate se sert de ceux que rebute le plaisir « comme de devins [ὥσπερ μάντεσι] » (*Philèbe*, 44 c 5), qui sont aussi des « alliés [ὥσπερ συμμάχους] » (44 d 7) pour le philosophe. Le devin joue ainsi un rôle non négligeable dans la philosophie platonicienne, notamment pour ce qui est de *diagnostiquer* le caractère et la manière d'être des hommes. Sur la parenté entre divination, médecine, et philosophie, cf. DETIENNE, M. (1995), n. 1, p. 187.

<sup>353</sup> BENARDETE, S. (2009), p. 91. Je traduis « *the split* » en renvoyant au commentaire du *Philèbe* réalisé sous la direction de M. Dixsaut, qui s'intitule précisément *La déchirure du plaisir*, et qui a été publié en 1999. Cf. ci-dessous n. 362 p. 154

<sup>354</sup> *Sophiste*, 234 c 5-7

<sup>355</sup> L'ἔκφρασις fait l'objet du chapitre suivant (p. 156 sq.).

mode de vie. Ce faisant, non seulement « il a fait en sorte que la philosophie envahisse le territoire de la poésie et réclame pour elle-même ce qui semble être le domaine indiscutable de la poésie »<sup>356</sup>, mais encore il s'est approprié la rhétorique elle-même – dont il considère qu'elle est le genre incluant la tragédie<sup>357</sup> – en l'interprétant philosophiquement, de même qu'il « récupère la divination sur le plan anthropologique »<sup>358</sup>. Cette vaste entreprise d'appropriation – ou d'« invasion », pour parler comme S. Benardete – ne s'arrête cependant pas là, puisqu'elle s'étendra jusqu'à l'ἱστορία, comme je l'ai suggéré plus haut<sup>359</sup>, en fondant la biographie<sup>360</sup>, puis en l'insérant dans l'ἱστορία περὶ φύσεως<sup>361</sup>. Or il me semble que la condition de possibilité de ce projet se trouve dans les Dialogues conçus comme tragédie et comédie de la vie. Grâce à la mise en scène qu'ils opèrent, ils apparaissent en effet « comme une forme extraordinairement libre et extensive »<sup>362</sup>, qui leur permet d'accueillir, pour les transformer, de multiples pratiques discursives : la rhétorique, l'ἱστορία, et l'ἱστορία περὶ φύσεως. Car « toutes ces formes sont présentes, même à titre d'inserts, comme de possibles expansions d'une unique forme qui fournit à la scène discursive son niveau référentiel ultime : le dialogue. »<sup>363</sup> La vérité de la philosophie, qui lui permet de se présenter comme tragédie et comédie authentiques, tient à cette capacité d'absorption : elle fait le tri (βασανίζει), ne retenant, des pratiques discursives auxquelles elle se confronte, que ce qui présente des garanties suffisantes de stabilité, c'est-à-dire de valeur, au regard de cette pierre de touche (βάσανος) que constitue l'ἀλήθεια, ou le silène sculpté ; elles viennent alors *se fondre* dans les Dialogues, comme s'ils représentaient la seule scène où elles puissent trouver leur vérité. Par ce moyen, les Dialogues se tiennent devant nous comme « l'ensemble de la comédie et de la tragédie de la vie », et c'est en quoi ils sont porteurs d'ἀλήθεια, au sens de non-oubli : dans ce cas l'entreprise philosophique d'appropriation a réussi, puisqu'elle a conservé ce qu'il y avait de durablement valable dans les pratiques discursives auxquelles elle s'est confrontée. En définitive, le mélange qui caractérise la vie comme les discours peut être réalisé de deux manières, dont l'une est mauvaise et l'autre bonne :

---

<sup>356</sup> BENARDETE, S. (2009), p. ix

<sup>357</sup> Cf. *Gorgias*, 502 d 3-9, et PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 18-19

<sup>358</sup> BRISSON, L. (1974), p. 242. Cf. aussi p. 235

<sup>359</sup> Cf. n. 476, p. 82

<sup>360</sup> Cette idée fera l'objet du Chapitre III, p. 205.

<sup>361</sup> Cette idée fera l'objet du Chapitre IV, p. 300.

<sup>362</sup> LHOMME, A. (2001), p. 157

<sup>363</sup> LHOMME, A. (2001), p. 157

- ou bien en associant les plaisirs aux douleurs afin qu'ils soient les plus vifs possibles : c'est ce que montre le théâtre, et qui aboutit à « la fêlure du plaisir », comme si les composants du mélange, mal réalisé, se dissociaient d'eux-mêmes<sup>364</sup> ;

- ou bien en cherchant à « voir le mélange, la fusion la plus belle, dépourvue de dissension [καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μείξιν καὶ κρᾶσιν] »<sup>365</sup>. Or « ce à quoi on ne mélangerait pas la vérité [ὦ μὴ μείξομεν ἀλήθειαν] ne pourrait jamais naître véritablement [ἀληθῶς] ni exister une fois né »<sup>366</sup> : dans ce cas vérité et réalité se confondent<sup>367</sup>, et le mélange peut perdurer, posséder toute la stabilité voulue.

Les Dialogues rentrent me semblent-ils dans la seconde catégorie : comme les peintres législateurs de la *République*, ils réalisent « par mélange et par fusion à partir des différents genre de vie la couleur chair [ξυμμειγνύντες τε καὶ κεραυνύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον] »<sup>368</sup>, c'est-à-dire celle qui leur donne « la ressemblance humaine »<sup>369</sup>. Et cette ressemblance renvoie non seulement à la vie bien mélangée<sup>370</sup>, selon les principes qu'indique le *Philèbe*, mais aussi à celle qui l'est au hasard des circonstances<sup>371</sup>, et que reflètent le théâtre mais aussi les Dialogues. La comédie et la tragédie de la vie revêtent dans ce cas une ampleur inégalée, parce que Platon a su ajouter au mélange l'ἀλήθεια, tout en incluant des portions d'expérience humaine qui ne sont pas fondées sur elle : l'art du peintre

<sup>364</sup> Cf. DIXSAUT, M. (1999), p. XXVI : dans le *Philèbe* (55 a 2 – c 11), Socrate part du principe que « la γένεσις a un contraire, la φθορά : la corruption, la destruction. Si on choisit la γένεσις, on choisit aussi la φθορά. On ne peut pas avoir l'une sans l'autre. Si on prend parti pour l'illimité de la vie, le plaisir, on prend aussi parti pour son contraire, qui n'est même pas une mort – il faudrait pour cela que la vie fût une vie – mais une indéfinie décomposition. La promesse de la vie, l'ensorcellement du plaisir, c'est aussi cela, cette "imposture" (44 d), cette décomposition, cette défaite illimitée. Telle est la fêlure du plaisir. »

<sup>365</sup> *Philèbe*, 63 e 8 – 64 a 1

<sup>366</sup> *Philèbe*, 64 b 2-3

<sup>367</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2002), n. 310 p. 298 : « Le constat est bien la conclusion des arguments qui précèdent et qui ont peu à peu confondu la vérité et la réalité. »

<sup>368</sup> *République*, VI, 501 b 4-5. C'est moi qui traduis. Sur « ἐπιτήδευμα », cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 344 : chez Platon le mot signifie « occupation, genre de vie ». Cf. aussi *Gorgias*, 488 a 1. Sur « ἀνδρείκελος », cf. SCHUHL, P.-M. (1952), p. XII et n. 2 p. 91 ; cf. aussi *Cratyle*, 424 d 7 – e 4, qui indique le mélange requis pour obtenir la couleur chair.

<sup>369</sup> Traduction P. Pachet pour « ἀνδρείκελος ».

<sup>370</sup> Cf. *Philèbe*, 61 b 4-10,

<sup>371</sup> Cf. *Philèbe*, 61 d 1-5

de l'existence lui a permis d'inclure dans son tableau des éléments que le philosophe n'admettra pas dans sa propre vie<sup>372</sup>. C'est en effet *un vaste tableau, une fresque*, faite d'ombre et de lumière, où l'ἀλήθεια est présente, mais sans exclure son contraire : *une figure double*, peut-être de toutes la plus suggestive. Si ce point de vue est correct, il faut donc ranger « la comédie et la tragédie de la vie » aux côtés de Socrate-silène et du dieu Pan : une figure de la comédie, et une autre de la « vie tragique », deux masques que revêtent tour à tour les Dialogues.

Ces masques placent *sous les yeux*<sup>373</sup> du lecteur la figure des interlocuteurs, l'attitude existentielle qui donne du sens à leur discours. Or Platon, s'effaçant derrière ses personnages, leur laisse le soin de se dépeindre eux-mêmes, comme s'ils se produisaient devant nous, et se soumettaient à notre jugement<sup>374</sup> : il peut en résulter des « vies parallèles »<sup>375</sup> avant la lettre, comme le montrent les deux textes suivants, extraits du *Sophiste* et du *Politique*.

---

<sup>372</sup> Laquelle exclut « les plaisirs qui accompagnent la déraison et les autres vices » (*Philèbe*, 63 e 6-7). J'ai essayé de montrer, au contraire, que les Dialogues n'excluaient pas la représentation du vice.

<sup>373</sup> C'est le sens étymologique du πρόσωπον, et la fonction de l'ἔκφρασις, qui seront développés dans le chapitre suivant.

<sup>374</sup> Cf. *Philèbe*, 20 e 1, *République*, II, 361 c 5-7

<sup>375</sup> Sur ce thème, on consultera l'article de C. Darbo-Peschanski, portant « sur la notion de “vies parallèles” chez Plutarque », et publié en 2000 dans le volume *Biographie des hommes. Biographie des dieux*.

---

## Chapitre II.

### *Rhétorique et ἔκφρασις, peinture et σχήματα*

---

« Notre roi ne paraît pas encore avoir parfait aspect [οὐπω φαίνεται τέλεον ὁ βασιλεὺς ἡμῖν σχῆμα ἔχειν]. Au contraire, nous ressemblons à des statuaires [ἀλλὰ καθάπερ ἀνδριαντοποιοί] qui, dans leur zèle parfois intempestif [παρὰ καιρὸν ἐνίοτε σπεύδοντες] à charger de détails ou à agrandir plus qu'il ne le faut chacune de leurs œuvres, en retardent l'achèvement. [...] Notre discours fait l'effet d'un sujet peint [ἀτεχνῶς ὁ λόγος ἡμῖν ὥσπερ ζῶον] dont les contours extérieurs ont l'air de bien se présenter [τὴν ἔξωθεν μὲν περιγραφὴν ἔοικεν ἱκανῶς ἔχειν], mais qui n'a pas encore reçu cette vivacité que donnent les couleurs préparées et le mélange des teintes [τὴν δὲ οἶον τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει τῶν χρωμάτων ἐνάργειαν οὐκ ἀπειληθέναι πω]. »<sup>1</sup>

« Ne sommes-nous pas à même de supposer qu'il y a une autre technique <que celle de la peinture [γραφικὴ τέχνη]<sup>2</sup> >, s'occupant, elle, des raisonnements [περὶ τοὺς λόγους], ou n'arrive-t-il pas, à son tour, qu'elle soit capable d'ensorceler [γοητεύειν] ces jeunes gens encore loin de la réalité des choses [ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας], et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses [δεικνύοντας εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων], afin de leur faire croire que ce qu'ils écoutent est vrai [ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα] et que celui qui a parlé est le plus sage de tous [τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι] ? »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Politique*, 277 a 4 – c 4

<sup>2</sup> *Sophiste*, 234 b 7

<sup>3</sup> *Sophiste*, 234 c 2-7

Les εἶδωλα λεγόμενα font l'objet, en Grèce ancienne, d'un procédé rhétorique caractéristique : l'ἔκφρασις. Lors d'une conférence donnée le 18 février 2002 à l'Université P. Mendès-France (Grenoble II)<sup>4</sup>, F. Frontisi a en effet placé dans une lumière neuve cette notion, en commentant le chant XVIII de l'*Iliade*. Selon elle, « la définition antique de l'ἔκφρασις » diffère nettement de son acception actuelle<sup>5</sup>. Suivant la *Rhétorique* aristotélicienne<sup>6</sup>, elle est « une description qui porte le sujet devant les yeux — πρὸ τῶν ὀμμάτων — avec vivacité et clarté — ἐνάργεια. Car l'ἔκφρασις n'est pas définie en termes d'objet ou d'action, mais par son impact sur le public. Elle ne crée pas d'opposition entre action et pause statique, mais elle est caractérisée par son dynamisme et la richesse des détails. »<sup>7</sup>. Ainsi, dans le *Politique*, c'est l'ἐνάργεια que recherche expressément l'Étranger à travers sa description du roi : vise-t-il également à produire un *impact* sur le public, et Platon sur son lecteur ? Autrement dit, s'agit-il d'une ἔκφρασις ? Il remarque d'abord que l'attitude (σχῆμα) propre à ce personnage a été en partie appréhendée, car le contour extérieur (ἔξωθεν περιγραφή) en a été cerné. C'est le résultat d'un travail d'ajustement progressif qui permet aux deux interlocuteurs de se comparer à des statuaires. Quelques pages auparavant en effet, ils avaient déclaré : « Cette posture du pasteur divin est encore trop haute pour un roi [ἔτι μείζον ἢ κατὰ βασιλέα εἶναι τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θεοῦ νομέως]. »<sup>8</sup> L'attitude d'un pasteur divin ne convient pas à un roi, « car les politiques d'ici-bas et d'aujourd'hui sont par leur naturel beaucoup plus semblables [ὁμοίους τε εἶναι μᾶλλον] à ceux dont ils sont les gouvernants »<sup>9</sup>. Il a donc fallu *retrancher* certaines des prérogatives attachées à ce personnage, pour que sa posture soit plus conforme aux exigences de sa position : c'est pour cette raison que les interlocuteurs peuvent se comparer à des statuaires, dont l'art consiste en effet à ôter le

<sup>4</sup> Le texte de cette conférence, initialement présentée sous le titre « Y a-t-il un organe de l'inspiration poétique ? A propos du Bouclier d'Achille (*Iliade*, XVIII, 481) », a été publié dans la *Revue des études grecques*, sous l'intitulé « Avec son diaphragme visionnaire : ἰδυίησι παραπίδεςσι », *Iliade* XVIII, 481. A propos du Bouclier d'Achille », en 2002, tome 115, pp. 465-484. Les numéros de pages ci-dessous renvoient à cet article.

<sup>5</sup> « La restriction du terme ἔκφρασις à la description d'objets d'art est récente. » (FRONTISI-DUCROUX, F. [2002], p. 464, n. 4) En revanche, les deux acceptions se sont longtemps côtoyées.

<sup>6</sup> *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 24-25 : « Je dis que les mots peignent, quand ils signifient les choses avec vivacité [λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν, ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει]. » (traduction M. Dufour et A. Wartelle modifiée pour « ἐνεργοῦντα »)

<sup>7</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (2002), p. 464

<sup>8</sup> *Politique*, 275 b 9 – c 1

<sup>9</sup> *Politique*, 275 c 2-3

superflu jusqu'à ce que le σχῆμα apparaisse<sup>10</sup>. Mais le personnage qui vient d'être sculpté n'a pas encore été doté des couleurs qui lui conviennent, et qui seules pourraient lui procurer l'ἐνάργεια, la vivacité qui lui manque encore. Au moyen d'un datif instrumental, l'Étranger précise en outre les conditions susceptibles d'apporter l'ἐνάργεια : elle pourrait survenir « τοῖς φαρμάκοις καὶ τῇ συγκράσει τῶν χρωμάτων », au moyen des couleurs préparées et du mélange des teintes. Il me semble que ce complément désigne deux phases du travail des peintres : d'abord la préparation, qui permet d'obtenir diverses couleurs primitives, φάρμακα<sup>11</sup> ; ensuite leur mélange, la σύγκρασις, qui donne par exemple la couleur chair, τὸ ἀνδρείκελον<sup>12</sup>. Que le mélange figure au nombre des conditions susceptibles d'apporter la vivacité au discours n'est pas pour nous surprendre, puisqu'il se trouve déjà au principe d'une vie réussie<sup>13</sup>, comme de la formation des êtres vivants<sup>14</sup>. Mais quelle est en plus précisément la fonction par rapport au σχῆμα ? Celui-ci ne semble pas suffire, aux yeux de l'Étranger, pour ce qui est de produire la ressemblance, de *satisfaire* lui-même et son public (au sein duquel figure notamment Socrate), de *parfaire* l'ἔκφρασις : l'image ne saurait être complète qu'en étant dotée, de surcroît, des couleurs qui lui conviennent. C'est donc d'une véritable technique qu'il s'agit, incluant, comme la dialectique<sup>15</sup>, deux procédés distincts et complémentaires, dont l'un permet d'appréhender l'attitude dont il dessine le contour, tandis que l'autre lui ajoute les couleurs appropriées, en effectuant un mélange. Par là l'ἔκφρασις

<sup>10</sup> Dans la *République*, le verbe ἐκκαθαίρειν (nettoyer) désigne en effet le travail du sculpteur, que devient momentanément Glaucon (cf. *République*, II, 361 d 5-7), et, dans le *Critias*, σχῆμα et ἄγαλμα sont étroitement associés, dans la formule : « Καὶ τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα καὶ ἄγαλμα [l'attitude et la statue de la déesse] » (*Critias*, 110 b 4-5). L'attitude *guerrière* de la déesse Athéna permet de prouver que les femmes peuvent exercer « les activités guerrières ».

<sup>11</sup> Le mot signifie en effet « teinture, couleur, peinture, fard », mais il désigne aussi différentes préparations à base de plantes (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1135).

<sup>12</sup> Ainsi, dans le *Cratyle*, le mélange (σύγκρασις) de plusieurs couleurs, désignées comme φάρμακα, permet d'obtenir la couleur chair (ἀνδρείκελον) : Cf. *Cratyle*, 424 d 7 – e 4.

<sup>13</sup> Cf. par exemple *Philèbe*, 61 b 4-10

<sup>14</sup> Cf. *Timée*, 35 a 1-8 (âme cosmique), 41 d 4 – e 1 (âme humaine), 77 a 3-5 (âme végétative). Sur ces trois textes, cf. BRISSON, L. (1994), pp. 36-38 : selon cet auteur, le mélange relève de la métallurgie (fonte et alliage). Cependant, même si les techniques et les matériaux employés sont divers, les termes qui servent à désigner le mélange (μίξις, σύγκρασις) sont semblables, ce qui me paraît autoriser le rapprochement.

<sup>15</sup> Cf. *Phèdre*, 265 c 8 – 266 b 5

s'apparente étroitement à la *peinture*<sup>16</sup>, dont elle reprend les deux procédés caractéristiques (dessin et couleurs). C'est ce que suggère également l'Étranger, mais dans le *Sophiste* cette fois : « il y a une autre technique, s'occupant, elle, des raisonnements [περὶ τοὺς λόγους] », qui est analogue à la technique du peintre, « γραφικὴ τέχνη »<sup>17</sup>, et qui est « capable d'ensorceler [γοητεῦειν] [les] jeunes gens, et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses [δεικνύντας εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων] ». Peut-être est-ce là la fonction des couleurs que l'Étranger souhaite ajouter au σχῆμα du roi : « Le mot φάρμακον, qui signifie couleur, n'est-il pas celui même qui s'applique aux drogues des sorciers ou des médecins ? [...] L'artiste est un magicien qui séduit par ses sortilèges. »<sup>18</sup> Platon a-t-il ainsi voulu adjoindre *la magie des couleurs* à la définition du politique, de façon à en donner une image parlée, εἶδωλον λεγόμενον, qui paraisse tout à fait conforme à l'original ? Il paraît cependant assez paradoxal, après avoir annoncé la « capture [ἄγγρα] »<sup>19</sup> du sophiste dans le dialogue qui précède immédiatement le

<sup>16</sup> Cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 94 : « Σχῆμα est, au moins à partir de Gorgias et de Platon, l'un des moyens techniques – le dessin, souvent attesté en association avec χρώμα – <caractéristique> du métier des peintres et des sculpteurs. L'expression, inventée, d'après ce que j'en sais, par Platon, qui désigne les peintres comme “qui imitent sous le rapport du σχῆμα et du χρώμα”, ou “ceux qui réalisent l'imitation au moyen du σχῆμα et du χρώμα”, eut un grand succès ». Dans la *République*, les peintres sont en effet désignés, parmi les « imitateurs [μιμηταί] », comme « ceux qui s'occupent de figures et de couleurs [οἱ περὶ τὰ σχήματα καὶ χρώματα] » (II, 373 b 5-6). L'association σχῆμα/χρώμα se trouve aussi dans le *Cratyle*, où elle permet de caractériser, non seulement la peinture (431 c 4-8), mais aussi les choses *elles-mêmes* : « Les choses ont [...] chacune un son, une figure [ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἐκάστων], et pour beaucoup d'entre elles une couleur [χρώμά γε πολλοῖς] » (423 d 4-5, traduction C. Dalimier modifiée). Ainsi σχῆμα et χρώμα se trouvent *réellement* dans les choses. Même si ces qualités ne sont peut-être qu'à leur *surface* (cf. *Ménon*, 75 b 9 – c 8, et *République*, X, 600 e 5 – 601 a 1), la description d'un objet quelconque doit nécessairement les inclure pour être complète. La peinture reproduit donc véritablement les choses (au moins pour la partie qui la concerne : cf. *Cratyle*, 432 b 3 – c 5), bien qu'elle puisse aussi les déformer, comme tous les arts mimétiques (cf. *Lois*, II, 668 d 5 – 669 b 3). Ayant ainsi fortement lié les deux termes σχῆμα et χρώμα à travers sa *définition de la peinture*, et en donnant à ce couple une dimension *ontologique*, Platon se contente parfois de mentionner l'un des deux termes : dans ce cas, on peut supposer que l'autre est *sous-entendu*, comme dans le texte du *Politique* cité au début de ce chapitre, ou dans le *Sophiste* (235 d 7 – e 2).

<sup>17</sup> *Sophiste*, 234 b 7

<sup>18</sup> SCHUHL, P.-M. (1952), p. 22

<sup>19</sup> *Sophiste*, 235 c 2

*Politique*, de reprendre aussitôt après l'un des procédés dont il a le plus critiqué l'usage<sup>20</sup>. Il faut pourtant *rendre raison* de l'emploi de φάρμακα par le philosophe<sup>21</sup>.

Les Dialogues, recourant fréquemment au procédé de l'ἔκφρασις, développent en effet un nombre considérable d'images, au point qu'on peut se demander si, à côté de la dialectique, comme technique discursive, donnée pour la pratique philosophique par excellence, il n'est pas nécessaire d'admettre l'existence d'une *rhétorique platonicienne*<sup>22</sup>, tout aussi philosophique, chargée de produire la persuasion et la connaissance par d'autres moyens, en particulier par l'image, et érigeant ainsi au rang de *technique* l'ἔκφρασις<sup>23</sup>. Ainsi, en ce qui concerne l'âme, « pour exposer ce qu'elle est, il faudrait un art absolument divin [...], mais en donner une image [ἔοικεν] n'excède pas les capacités humaines. »<sup>24</sup> Dans bien des cas, le philosophe, délaissant la dialectique et la recherche de l'essence, devra se faire rhéteur *et* peintre. Car ces deux dernières qualités sont pour lui liées<sup>25</sup>. Placer sous le regard, « πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν »<sup>26</sup>, c'est « peindre » par des mots ou « faire tableau »<sup>27</sup>, suivant la traduction proposée par M. Dufour et A. Wartelle, ou encore, c'est montrer, « par l'intermédiaire de propos [...] destinés aux oreilles, des images parlées de toutes choses [εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων] », comme si, *sous la surface sonore* des paroles prononcées, et par leur moyen, *se déployait un espace visuel* qu'il appartient dès lors à un peintre de remplir. C'est le σχῆμα, *faisant écho* aux postures du corps<sup>28</sup>, qui ouvre cet espace

<sup>20</sup> Dans la mesure où elle entraîne le dialogue sur le terrain de l'ontologie (cf. 236 d 9 sq.), et où elle fait aussi l'objet de la conclusion (264 c 4 sq.), la question de l'image, et des εἶδωλα λεγόμενα, peut être considérée comme centrale dans le *Sophiste* : le personnage éponyme est essentiellement producteur d'images parlées.

<sup>21</sup> Souvent Socrate fait en effet figure de magicien (γόης), utilisant des φάρμακα : cf. *Banquet*, 194 a 4-5, *Charmide*, 155 e 2-7, *Ménon*, 80 a 1-2.

<sup>22</sup> Comparable à la rhétorique aristotélicienne : d'où l'idée d'utiliser celle-ci, pour expliciter celle-là.

<sup>23</sup> Le *Phèdre*, qui contient une définition de la dialectique (cf. 265 c 9 – e 3), détermine aussi ce que doit être la rhétorique (cf. 261 a 8 – b 3 et 271 c 11 – 272 b 6) : une « psychagogie [ψυχαγωγία] » (261 a 9, 271 c 11).

<sup>24</sup> *Phèdre*, 246 a 4-6

<sup>25</sup> C'est du moins l'hypothèse que je voudrais soutenir ici.

<sup>26</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 23 et 25

<sup>27</sup> Il écrit aussi : « Il nous faut dire maintenant ce que nous entendons par faire tableau [λεκτέον δὲ τί λέγομεν πρὸ ὀμμάτων] et comment on produit cet effet. » (ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 23-24)

<sup>28</sup> Cf. CELENTANO, M. S., CHIRON, P. et NOËL, M.-P. (2004), p. 10 : « En grec, σχῆμα désigne d'abord la posture, l'attitude du corps, et cette première valeur demeure perceptible dans les σχήματα rhétoriques,

visuel, restant en attente de couleurs. Après avoir doté ses personnages des attitudes qui leur conviennent, ce qui passe par une véritable mise en scène, l'auteur des Dialogues doit donc se faire peintre. Or Platon, selon Diogène Laërce, « pratiqua la peinture [γραφικῆς ἐπεμελήθη καὶ ποιήματα ἔγραψε] et [...] écrivit des poèmes, d'abord des dithyrambes, puis des vers lyriques et des tragédies. »<sup>29</sup> Comme souvent (sinon toujours) dans les *Vies*, cette donnée biographique n'est pas fortuite, mais atteint l'essentiel : le philosophe *restera dramaturge et peintre*, et l'écriture des Dialogues, devenue *scène*<sup>30</sup> et *peinture virtuelles*<sup>31</sup>, recourra constamment à la μίμησις et à l'ἔκφρασις.

Est-ce à dire que le philosophe déploie la même magie du verbe que le sophiste, et qu'il ne l'a critiquée en celui-ci que pour mieux s'en emparer, envahissant ainsi un nouveau territoire, suivant l'image employée par S. Benardete<sup>32</sup> ? Pour s'en rendre compte, il convient de délimiter philosophiquement ce territoire. Or, au vu de la définition aristotélicienne, reprise et interprétée par F. Frontisi, *le concept antique d' ἔκφρασις* se divise en deux caractères : *forme* et *effet*, la première étant la cause du second. En outre, le philosophe dispose que « les preuves administrées par le moyen du discours sont de trois espèces : les premières consistent dans le caractère de l'orateur [αἰ μὲν εἰσιν ἐν τῷ ἦθει τοῦ λέγοντος] ; les secondes, dans les dispositions où l'on met l'auditeur [αἰ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς] ; les troisièmes, dans le discours même [αἰ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ]. »<sup>33</sup> Il est clair que l'ἔκφρασις peut s'appliquer aux deux premières espèces, mais non à la troisième. Elle est susceptible de dépeindre la manière d'être du locuteur, en la plaçant sous le jour le plus favorable : or « c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves [σχηδὸν ὡς

---

expression verbalisée, volontaire ou involontaire, d'un ἦθος. Entre le *langage du corps*, les *poses* de l'athlète, du danseur ou de l'orateur, et les *poses oratoires* qu'adopte le langage, aucune discontinuité ».

<sup>29</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, III, 5

<sup>30</sup> « Le dialogue est une scène : il est une μίμησις d'entretien, mais une μίμησις *distanciée*, une μίμησις corrigée, *diégétiquement remaniée*, déplacée. » (LHOMME, A. [2001], p. 158)

<sup>31</sup> Comme le montre R. Webb dans son livre *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, paru en 2009, « dans l'Antiquité, les discussions sur l'ἔκφρασις la définissent comme un type de discours qui crée des images immatérielles dans l'esprit. Le locuteur d'une ἔκφρασις réussie est par conséquent considéré métaphoriquement comme un peintre, et le résultat produit par ses mots comme une peinture. » (WEBB, R. [2009], p. 27)

<sup>32</sup> Cf. BENARDETE, S. (2009), p. ix

<sup>33</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1356 a 1-3

εἰπεῖν κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος]. »<sup>34</sup> Cela implique que l'orateur *se mette lui-même en scène* dans son discours, comme son auteur, afin de persuader l'auditeur de le suivre dans le sens où il veut l'entraîner : c'est ce que font l'Étranger et son interlocuteur, dans le *Politique*, en se présentant comme « statuaires », mais aussi le sophiste, d'après le dialogue qui lui est consacré : ses εἶδωλα λεγόμενα montrent que « celui qui a parlé est le plus sage de tous ». Il s'agit de se donner une image de compétence, susceptible de légitimer le discours tenu. Cette partie de l'ἔκφρασις renvoie à la « rhétorique de la légitimation »<sup>35</sup>. Au vu de l'usage qu'en fait le *Politique*, elle ne paraît pas dénuée de fondement ni d'utilité : elle permet au locuteur d'exhiber ses titres, afin que le lecteur puisse juger sur pièces.

Mais, grâce à la légitimité ainsi conquise, elle est ensuite capable, en s'adressant à l'imagination, de mouvoir l'esprit dans le sens qui lui convient, en lui procurant le maximum de plaisir<sup>36</sup>. Platon nomme ainsi la rhétorique « κολακευτική »<sup>37</sup>, l'art de la flatterie : « Du bien, elle n'a nul souci, mais, par l'attrait du plaisir, elle tend un piège à la sottise qu'elle abuse [ἐξαπατᾷ], et gagne de la sorte la considération [ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι] »<sup>38</sup>. La légitimité est donc *usurpée*. La rhétorique est alors *comparable à la cuisine*, qui contrefait la médecine, et ses φάρμακα : par une combinaison de sensations agréables, empiriquement produite, par des associations d'idées bien maîtrisées, elle séduit les esprits, se donne *l'image de la valeur* (ἀξία), et les φάρμακα deviennent des drogues. Elle trompe l'auditeur, comme on l'a souvent dit, la phrase citée s'inscrivant pleinement dans la configuration notionnelle décrite par M. Detienne, où la primauté est donnée à la δόξα et à

<sup>34</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1356 a 13

<sup>35</sup> LLOYD, G. E. R. (1993), p. 73

<sup>36</sup> Ainsi « Protagoras d'Abdère, Prodicos de Céos, et un très grand nombre d'autres, sont capables d'imposer à leurs contemporains, en s'entretenant en privé avec eux, l'idée qu'ils ne seront à même de gouverner ni leur maison ni leur cité si eux-mêmes ne sont pas chargés de superviser leur éducation, et ils se font tellement aimer pour ce savoir-là que c'est tout juste si leurs compagnons ne les portent pas en procession sur leurs épaules. » (*République*, X, 600 c 7 – d 5) Socrate raille ici les sophistes, mais lui-même, dans l'*Alcibiade*, procède de manière semblable avec le jeune homme auquel il s'adresse : « J'espère [...] que je serai très puissant auprès de toi, quand je t'aurai démontré combien je te suis précieux, à tel point que ni ton tuteur, ni tes parents, ni aucun autre, n'est en état de te faire acquérir la puissance que tu désires, personne, excepté moi. » (105 e 2-5) La rhétorique de légitimation employée par Socrate n'est-elle pas identique à celle des sophistes ? La raillerie n'est-elle pas une manière d'enlever sa légitimité à un concurrent ?

<sup>37</sup> *Gorgias*, 464 c 7

<sup>38</sup> *Gorgias*, 464 d 2-3

l'ἀπατή, au détriment de l'ἀλήθεια<sup>39</sup>. Mais l'essentiel est ici *la passivité de l'auditeur*, rendu incapable de se conduire librement, *de se constituer comme sujet*<sup>40</sup>. Ce qu'elle lui donne, c'est du plaisir. Ce qu'elle lui fait perdre ou l'empêche d'atteindre, c'est la qualité d'homme libre, de sujet maître de soi<sup>41</sup>. Le rhéteur peut en effet espérer obtenir le même succès que le cuisinier : « Si des enfants, ou des hommes aussi déraisonnables que des enfants, avaient à juger, entre le médecin et le cuisinier, lequel connaît le mieux la qualité bonne ou mauvaise des aliments [ἐπαίει περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ πονηρῶν, ὁ ἰατρὸς ἢ ὁ ὀψοποιός], le médecin n'aurait qu'à mourir de faim »<sup>42</sup>. Cuisinier et rhéteur remportent la victoire par le biais des plaisirs qu'ils dispensent, et qui dominent l'individu. Mais, alors que le premier remplit le corps, le second s'adresse à l'âme, qu'il nourrit d'images, et dont il gagne la confiance en lui proposant ce qu'il y a de plus agréable en la matière. Et, de même que la cuisine « se donna pour la technique dont elle prenait le masque »<sup>43</sup>, de même la rhétorique fit accroire qu'elle donnait à voir la justice même, qu'il n'y avait qu'à suivre le fil des belles images qu'elle offrait, qu'il suffisait de se laisser conduire par le dynamisme des tableaux qu'elle produisait, et surtout par celui qui était capable de parler ainsi. C'est de cette manière que Thémistocle et Périclès dirigeaient Athènes, lui dépeignant des « arsenaux », des « murs », des « ports »<sup>44</sup>, frappant d'« étonnement [θαυμάζων] »<sup>45</sup> Socrate et le conduisant à se demander « quelle est cette puissance [δύναμις] de la rhétorique »<sup>46</sup>. Or, comme on peut s'en rendre compte, la position soutenue ici implique de *définir la rhétorique par l'ἔκφρασις*, qui est une *peinture virtuelle*, le rhéteur s'y montrant lui-même en action, revêtu d'un masque de

<sup>39</sup> Cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 159-180. Sur la rhétorique, cf. plus particulièrement pp. 176-177

<sup>40</sup> Dans l'*Herméneutique du sujet* (cf. Cours du 13 janvier 1982. Première heure), M. Foucault a mis en lumière la fonction centrale de ce concept, qui peut paraître anachronique, dans l'éthique platonicienne. Je ne puis entrer ici dans cette discussion, qui sera l'objet des sections 1 et 2 du Chapitre VIII, dans la Seconde partie (p. 589 sq.).

<sup>41</sup> Cf. *Gorgias*, 491 d-e, sur la σωφροσύνη comme maîtrise des plaisirs, comme commandement de soi à soi. Cf. également FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Chapitre I, 4, 1 : « La σωφροσύνη, l'état auquel on tend à parvenir, par l'exercice de la maîtrise et par la retenue dans l'usage des plaisirs, est caractérisée comme une liberté. » Cette structure, nommée « héautocratique » (*L'Usage des plaisirs*, Chapitre I, 3, 4), est caractéristique de la figure grecque du sujet.

<sup>42</sup> *Gorgias*, 464 d 5 – e 1

<sup>43</sup> *Gorgias*, 464 d 1

<sup>44</sup> *Gorgias*, 455 d 9 – e 1

<sup>45</sup> *Gorgias*, 456 a 4

<sup>46</sup> *Gorgias*, 456 a 4-5

compétence ou de justice. En ce sens, elle est « l'image d'une partie de la politique [πολιτικῆς μορίου εἶδωλον] »<sup>47</sup>. Sa puissance est en effet fondée sur la technique de l'image.

---

### Section 1.

#### *La technique de l'image*

---

Ainsi, selon Platon, le sophiste comme le rhéteur<sup>48</sup> *excellent à se donner l'image de la compétence et de la justice*, produisant par ce moyen un impact considérable sur le public. Comparable à « la technique de la peinture [γραφικὴ τέχνη] »<sup>49</sup>, il existe ainsi un art « περὶ τοὺς λόγους »<sup>50</sup>, grâce auquel on peut « ensorceler ces jeunes gens encore loin de la réalité des choses, et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses [εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων], afin de leur faire croire que ce qu'ils écoutent est vrai [ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα] et que celui qui a parlé est le plus sage de tous [τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι]. »<sup>51</sup> A la lumière de la fin de ce passage, on ne peut se contenter de traduire « εἶδωλα

---

<sup>47</sup> *Gorgias*, 464 d 1-2, traduction modifiée : la rhétorique ne saurait être un simple « fantôme », comme le veut J.-F. Pradeau. La présente définition s'inscrit dans la théorie platonicienne de l'image : son interprétation en dépend donc.

<sup>48</sup> Cette étude relève plutôt de la rhétorique que de la sophistique : mais, « indépendamment du débat quelquefois instauré sur les démarcations qui [les] séparent ou rapprochent [...], il est incontestable qu'elles entretiennent, sur la question du langage, qui leur est commune, des relations de grand voisinage. Cette question est en effet inséparable du *savoir universel* que seuls peuvent conférer les mots ; que l'on parle du "formalisme" rhétorique ou de l'"encyclopédisme" sophistique, la même question se pose, *a parte nominum* : celle de l'*universelle compétence* que donne la connaissance du langage. » (JOLY, H. [1974], p. 129) Comme c'est cette « *universelle compétence* » que je souhaite interroger en divers personnages (Simonide, Gorgias, Agathon), je ne prendrai pas en compte dans ce chapitre la différence entre rhétorique et sophistique.

<sup>49</sup> *Sophiste*, 234 b 7

<sup>50</sup> *Sophiste*, 234 c2

<sup>51</sup> *Sophiste*, 234 c 4-7

λεγόμενα περὶ πάντων » par « des fictions parlées de toutes choses »<sup>52</sup>, puisque *leur auteur*, qui fait lui-même partie des εἶδωλα produits, n'est précisément pas seulement cela, une fiction. Il est aussi un être réel, mais qui se double d'*un masque de compétence universelle* : plusieurs occurrences du *Sophiste* « associent <l'εἶδωλον> au mensonge [ψεῦδος] »<sup>53</sup>. La traduction de N. L. Cordero a au contraire ceci de très juste qu'elle met en lumière l'opposition entre la réalité sonore du discours, et l'objet, visuel, qu'il vise, à travers la première, et aussi en dépit d'elle. Le mince fil de la parole s'enrichit ainsi d'un espace visuel, comme si les deux dimensions s'ajustaient tout en se faisant face. Le *contraste* est encore renforcé du fait que les choses dites sont identifiées comme « dessins [γεγραμμένα] »<sup>54</sup>. Or c'est en quoi consiste précisément l'ἔκφρασις : « Son but est de produire un effet de réel, de donner au lecteur <ou à l'auditeur> l'impression qu'il a sous les yeux la peinture que les mots rendent présente par la force du langage. »<sup>55</sup> Cependant elle comporte aussi un aspect imaginaire, dans la mesure où, « au code pictural se superpose un code rhétorique, celui de la description de tableaux, fictifs le plus souvent, car l'ἔκφρασις n'a nul besoin de modèles. »<sup>56</sup> Dans le discours du sophiste, par le biais de ce procédé, se *superposent* deux types d'objets : une image de lui-même, et lui-même, la première *masquant* le second. L'εἶδωλον est ici un πρόσωπον, qu'il faut comprendre au sens littéral de ce qui est placé devant (πρός : face à) les yeux (ἡ ὤπη : la vue, le regard) de quelqu'un, « πρὸ ὀμμάτων »<sup>57</sup> : dans cette notion, nous retrouvons le procédé rhétorique de l'ἔκφρασις. En outre, le rhéteur est lui-même l'auteur de ce πρόσωπον.

La sophistique consiste ainsi en une mise en scène, qui vient se glisser au sein des rapports entre les citoyens et la justice (ou la politique), pour les brouiller et les modifier. L'« εἰδωλοποιικὴ τέχνη [technique de la production d'images] »<sup>58</sup> fait du sophiste un « magicien [γότης] »<sup>59</sup>, et le range dans le « genre des faiseurs de miracles

<sup>52</sup> Comme le fait A. Diès.

<sup>53</sup> DESCLOS, M.-L. (2000), p. 311, n. 45 : 241 e-3, 260 c 1-7, 264 c 12 – d 1.

<sup>54</sup> *Sophiste*, 234 b 9

<sup>55</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1995), p. 27

<sup>56</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1995), p. 27

<sup>57</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 24

<sup>58</sup> *Sophiste*, 235 b 8-9

<sup>59</sup> *Sophiste*, 235 a 1

[θαυματοποιῶν] »<sup>60</sup>, aux yeux du philosophe. En revanche, aux yeux des jeunes gens, il est « capable de tout produire [πάντα ποιεῖν] »<sup>61</sup>. Il consiste donc lui-même en un εἶδωλον λεγόμενον, *un être de parole, un double verbal*, qu'il produit lui-même. L'analyse nous conduit ainsi, à partir du sens premier du mot ἔκφρασις, qu'on notera (1), à l'acception à laquelle il s'est progressivement restreint, noté (2), et qui a toujours côtoyé la première : « Ainsi les figures qui couvrent le “Bouclier d'Achille” sont longuement évoquées par Homère, dont la description fonde le genre. Le plus souvent l'ἔκφρασις s'applique à un objet travaillé, une arme, un vêtement brodé, par exemple, ou à une œuvre d'art, peinture ou statue. L'ἔκφρασις cherche à *vanter la virtuosité de l'artisan ou de l'artiste qui l'a produite*, à animer l'œuvre par la parole ; à traduire par des mots l'effet qu'elle produit sur le spectateur. »<sup>62</sup> On peut dire que, pour contrecarrer l'effet obtenu par le sophiste au moyen du procédé étudié au sens (1), Platon se sert du sens (2) : il *dénonce et démasque* l'homme sous le discours. Ce qui est conforme à l'ἔλεγχος pratiqué par Socrate, tel que le décrit Nicias : pour « celui qui s'approche de lui pour discuter, il arrive inmanquablement, même s'il avait d'abord entamé un autre sujet de discussion, que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il rende compte de lui-même par le discours [εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον], un discours qui se rapporte tant à la tournure présente de sa vie [ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ] qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque là [ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν]. »<sup>63</sup> Le βίος, le genre de vie, va devenir, sous l'effet de l'examen socratique, *le véritable objet* de l'ἔκφρασις, comme mise en scène de soi : à cet égard, le cheminement que suit le *Gorgias* est encore une fois exemplaire<sup>64</sup>. Après avoir étudié, avec Gorgias puis Polos, la puissance et les effets de la rhétorique (elle ne produit rien de bon pour l'âme, qu'elle se contente de flatter), le personnage de Calliclès intervient comme pour montrer le rhéteur derrière la rhétorique, à travers un questionnement dont l'objet se révèle être le genre de vie qu'il mène. L'ἔκφρασις, entre les mains du philosophe, devient un moyen d'interroger le rhéteur sur l'image qu'il veut donner, à partir de son βίος : l'une répond-elle à l'autre ? Y a-t-il concordance ou au contraire discordance ? En tant que technique de l'image, l'illusionnisme habituellement imputé au sophiste prend ainsi un sens

<sup>60</sup> *Sophiste*, 235 b 5

<sup>61</sup> *Sophiste*, 234 b 6

<sup>62</sup> LISSARRAGUE, F. (1991), p. 2. C'est moi qui souligne.

<sup>63</sup> *Lachès*, 187 e 7 – 188 a 2 (traduction L.-A. Dorion modifiée)

<sup>64</sup> Cf. ci-dessus Chapitre I, section 3, pp. 137-139

nouveau : il consiste à *se donner à voir*, à mots couverts, dans ses discours. Tout l'effort platonicien va alors à *explicitement cette présence du sujet dans l'objet*, sous les εἶδωλα λεγόμενα : c'est à cette fin que se rapporte le questionnement. La caractéristique de la philosophie n'est-elle pas de mettre en lumière le procès de « subjectivation »<sup>65</sup> à l'œuvre dans les discours (et dans les autres pratiques), en vue de le cerner et de le finaliser ? Cependant la suite du texte ne donne guère de précisions sur la nature de ces images parlées, en tant qu'êtres doubles (ou résultant d'un dédoublement), l'analyse prenant son point de départ dans la compétence universelle à laquelle prétend le sophiste, et non dans ses *pratiques discursives*. Or toute subjectivation a pour corollaire des procédures d'objectivation : et c'est bien parmi elles que se range l'ἔκφρασις, du moins dans un premier temps, avant que la philosophie, se l'appropriant, ne la constitue en mode de subjectivation.

Quelle image le rhéteur veut-il donner de lui-même ? Nous pouvons supposer que le fabricant d' « idoles verbales »<sup>66</sup>, aspirant à la *grandeur*, se range parmi « ceux qui sculptent ou peignent des œuvres monumentales [τῶν μεγάλων πού τι πλάττουσιν ἔργων ἢ γράφουσιν] »<sup>67</sup>, et qui pratiquent la φανταστική τέχνη<sup>68</sup> : « Car s'ils reproduisaient les proportions réelles des choses belles [τὴν τῶν καλῶν ἀληθινὴν συμμετρίαν], [...] les parties supérieures nous paraîtraient trop petites, et les parties inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de loin et les autres de près. »<sup>69</sup> La grandeur est incontestablement un prédicat du tableau que trace l'ἔκφρασις du sophiste, avec toutes les

<sup>65</sup> J'emprunte ce néologisme, ainsi que le concept qu'il désigne, à M. Foucault. On se reportera, pour sa définition, à l'article rédigé par Foucault lui-même pour le *Dictionnaire des philosophes* de D. Huisman : « La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance <ou d'action> ; bref, il s'agit de déterminer son mode de subjectivation. » La définition du concept d'objectivation est également fournie dans l'article.

<sup>66</sup> M.-L. Desclos traduit ainsi le mot εἶδωλον par « idole », en remarquant qu'il peut « servir de nom générique à ces objets multiples que sont l'idole au sens strict, le phantasme et l'icône (*Soph.* 240 a). » (DESCLOS, M.-L. [2000c], p. 312)

<sup>67</sup> *Sophiste*, 235 e 5-6 (traduction N. L. Cordero modifiée)

<sup>68</sup> L'εἶδωλον au sens strict « n'est guère différent des φαντάσματα, auxquels d'ailleurs certains dialogues l'associent volontiers » (DESCLOS, M.-L. [2000c], p. 311) : or, à l'appui de ce rapprochement, M.-L. Desclos cite plusieurs occurrences du *Sophiste* (cf. n. 45 p. 311). Dans le cas présent, on peut donc les identifier, même si l'εἶδωλον au sens large diffère du φάντασμα.

<sup>69</sup> *Sophiste*, 235 e 6 – 236 a 2

conséquences déformantes qui en résultent. N'est-ce pas en effet « sur les plus grandes [τὰ μέγιστα] et les meilleures entre les choses humaines »<sup>70</sup> que porte l'art de Gorgias ? On peut même dire que la rhétorique est essentiellement fondée sur l'ὑβρις, le désir de puissance, et qu'elle est de ce fait constamment portée à l'excès, si l'on considère l'éloge que Polos décerne à son maître, en même temps qu'à lui-même, en réponse à la question de Chéréphon sur la nature de son art : entre les « différentes techniques, les uns choisissent les unes [...], et les meilleurs choisissent les meilleures [τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι]. Gorgias est du nombre de ces derniers, et il a en partage les techniques les plus belles. »<sup>71</sup> On doit ainsi caractériser la φανταστικὴ τέχνη par le procédé de l'amplification, la « pompe », qui consiste à « employer une définition au lieu du nom »<sup>72</sup>, et qu'utilise d'ailleurs Polos dans l'énoncé de sa définition lui-même, tant cette pompe lui est ici consubstantielle : plus tard Socrate n'acceptera de dialoguer avec lui qu'à la condition qu'il « [tienne] en bride cette ampleur de discours [τὴν μακρολογία] dont [il avait] commencé par [les] éblouir. »<sup>73</sup> La φανταστικὴ τέχνη consiste donc à peindre une *image pompeuse* de soi et des choses dont on s'occupe, à mettre sous le regard des auditeurs un masque d'excellence et de justice : ce que confirme aussi l'utilisation de la rhétorique par les plus grands des Athéniens, tels Périclès ou Thémistocle, en vue de s'assurer la supériorité sur les « hommes de métier [δημιουργοί] »<sup>74</sup>.

Dans l'εἰκαστικὴ τέχνη, qui lui est opposée, nous trouvons au contraire l'esquisse d'une technique de l'image philosophique, fondée sur la mesure, la limite<sup>75</sup>. Or il existe un exemple remarquable d'« εἰκῶν »<sup>76</sup> ainsi ouvree : la figure de Socrate-silène. Le mot est employé à deux reprises par Alcibiade ; en outre, le verbe εἴκειν, qui signifie « être semblable à », et qui est apparenté à εἰκῶν, apparaît également par deux fois<sup>77</sup>. Il met l'accent sur l'idée de ressemblance contenue dans la notion d'εἰκῶν. Ces quatre occurrences nous autorisent à qualifier le discours tenu par Alcibiade d'εἰκονολογία : c'est un mot qui

<sup>70</sup> *Gorgias*, 452 d 7-8

<sup>71</sup> *Gorgias*, 448 c 7-9

<sup>72</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 6, 1407 b

<sup>73</sup> *Gorgias*, 461 d 6-7

<sup>74</sup> *Gorgias*, 455 e 3

<sup>75</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 8 – e 2 : l'εἰκαστικὴ τέχνη « emprunte au modèle ses rapports exacts [συμμετρίας] de longueur, largeur et profondeur », et se limite aux couleurs qui « conviennent [τὰ προσήκοντα] ».

<sup>76</sup> *Banquet*, 215 a 5, 6

<sup>77</sup> *Banquet*, 215 b 4, 6

figure dans les recherches sur la rhétorique du *Phèdre*<sup>78</sup>, et qu'on peut traduire par « langage image », suivant la formule employée par F. Teisserenc<sup>79</sup>. La caractéristique de l'εἰκονολογία est que l'image est fidèle à son modèle, conformément à la définition de l'εἰκαστικὴ τέχνη<sup>80</sup>. Alcibiade, qui en est l'auteur, laisse en effet la vérité se dévoiler et se déployer par elle-même<sup>81</sup>, de telle sorte que c'est Socrate lui-même qui *paraît* devenir l'ouvrier ou l'artisan de sa propre εἰκών<sup>82</sup>. Alcibiade, cet auteur par procuration (remise en ses mains par Platon), s'efface devant l'auteur véritable. C'est la raison pour laquelle le terme εἰκών n'est plus employé par la suite, alors que l'image du silène sculpté revient à plusieurs reprises<sup>83</sup>. Εἰκών est l'indicateur de l'insertion, par le jeune homme, d'un renvoi à une entité visuelle, mais cette entité est l'ouvrage du philosophe lui-même. L'intervention d'Alcibiade relève ainsi du genre rhétorique de l'ἔκφρασις, au sens (2). Mais quelle distance sépare dans ce cas le sophiste,

<sup>78</sup> *Phèdre*, 267 c 1, 269 a 7

<sup>79</sup> F. Teisserenc justifie cette formule en renvoyant à *République*, X, 601 b 2 (TEISSERENC, F. [2010], n. 1 p. 8). Mais il y a vraisemblablement une erreur, et il doit plutôt s'agir de 601 b 3-4 : « τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν ... λεγόμενα ». L'expression désigne les couleurs de la musique ornant les paroles des poètes : le langage imagé est donc *défini au moyen de la peinture*. F. Teisserenc souligne aussi que « Platon désigne, sans guère d'ailleurs s'en expliquer, le langage imagé qu'il utilise, et plus généralement le discours comparatif qu'il construit, par les termes εἰκών et ἀπεικάζειν » (p. 8, cf. les notes 2 et 3 pour une liste d'occurrences de ces deux termes dans le *corpus* platonicien).

<sup>80</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2

<sup>81</sup> L'εἰκών est en effet très explicitement placée sous le signe de l'ἀλήθεια par son auteur, qui emploie le terme à six reprises pour qualifier son discours. Cf. Chapitre I, section 1, pp. 106-107

<sup>82</sup> Comme dans le *Phédon*, où Socrate affirme que c'est de sa propre vie qu'il a cru devoir être le poète et le créateur : « Dans mon esprit, la philosophie était l'œuvre d'art la plus haute [φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς] et c'était elle que je pratiquais [ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττωντος] » (61 a 3-4) Les différents arts sont en fait tour à tour mis à profit pour décrire le rapport de Socrate à sa propre existence. D'une manière générale, *l'image de Socrate peintre et sculpteur de soi* sera développée ci-dessous en plusieurs temps :

- d'abord dans les section 3 et 4 du chapitre suivant (p. 262 *sq.*), où l'on soulignera que la biographie de Socrate se présente « sous forme d'une autobiographie non-écrite » (DESCLOS, M.-L. [1992b], p. 129) ;
- puis dans la Seconde partie, au Chapitre VII, où sera établie la généalogie d'un artisan, Socrate (section 1, p. 499), qui devient ensuite l'artisan de sa propre généalogie (section 2, p. 508) ;
- et finalement au Chapitre IX (p. 657), où l'éthique sera définie, d'une manière générale, comme façonnement de soi par soi : l'image de Socrate revêt alors un caractère exemplaire.

<sup>83</sup> *Banquet*, 216 d (multiples occurrences du mot « silène »), 221 e – 222 a (il est question cette fois du « satyre »)

auteur d'images parlées, « εἶδωλα λεγόμενα »<sup>84</sup>, qui le donnent pour un être omniscient<sup>85</sup>, du philosophe réalisant *son* image, et apparaissant détenteur d'images divines, « ἀγάλματα [...] θεῶν »<sup>86</sup> ? En outre, pour justifier son εἶκων, Alcibiade met en avant l'ὑβρις de Socrate<sup>87</sup>, et sa capacité de troubler et posséder ses auditeurs<sup>88</sup> : le philosophe, sculptant lui-même cette image, n'est-il pas au plus haut point un rhéteur ? Pour répondre à cette question, on examinera donc la nature de l'effet rhétorique.

---

<sup>84</sup> *Sophiste*, 234 c 6

<sup>85</sup> Les paroles du sophiste donnent « l'illusion que celui qui a parlé est le plus sage de tous [τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι]. » (*Sophiste*, 234 c 7) Ainsi l'un des principaux sujets de son discours, c'est lui-même, par une réflexivité remarquable.

<sup>86</sup> *Banquet*, 215 b 3-4. Cf. aussi 216 d e 7 et 222 a 3-4

<sup>87</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 7 : « ὑβριστῆς εἶ [tu es outrageant]. » (c'est moi qui traduit)

<sup>88</sup> Cf. *Banquet*, 215 d 3-6

---

## Section 2.

### *L'effet rhétorique*

---

Le *Gorgias* lui est consacré, comme l'indique le second sous-titre, et comme le montre son contenu. Il s'ouvre en effet, à la demande de Socrate, sur *la recherche de la « définition-délimitation »*<sup>89</sup> du rhéteur, et, plus précisément, de l'activité rhétorique de l'éponyme du dialogue<sup>90</sup>. L'un des points remarquables relevés dans cette enquête est *l'image professorale* que se donne ce grand sophiste<sup>91</sup>, les dialogues mentionnant d'ailleurs plusieurs de ses élèves<sup>92</sup>. Un bon exemple en est Agathon. Rappelons que le lien de maître à élève est expressément établi par Socrate, dans le *Banquet* : le « discours <d'Agathon> me rappelait le souvenir de Gorgias, au point d'avoir, ni plus ni moins, l'impression dont parle Homère : oui, j'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fît de moi, proprement, une pierre [αὐτόν με λίθον τῇ ἀφωνία ποιήσειεν] ! »<sup>93</sup> Dans ce passage, croisé avec la relation d'enseignement, le rapport entre *le paradigme pictural et la rhétorique* est très marqué<sup>94</sup>. L'art de Gorgias possède en effet, à l'instar de la Gorgone, un pouvoir

---

<sup>89</sup> C'est-à-dire l'ὄρος : en 453 a 7, Gorgias emploiera le verbe ὀρίζεσθαι pour qualifier la définition de la rhétorique fournie par Socrate. – La traduction du mot « ὄρος » par l'expression « définition-délimitation » est due à M.-L. Desclos (cf. par exemple DESCLOS, M.-L. [2003], p. 189). Sur cette application du terme aux « régions du savoir » (p. 188), on consultera les nombreux exemples fournis aux pages 189 et 190.

<sup>90</sup> Cf. *Gorgias*, 447 c 1-3 : « Gorgias consentirait-il à causer avec nous ? Car mon dessein est de lui demander quelle est la puissance propre à sa technique [ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός] et quelle est la chose dont il fait au juste profession et qu'il enseigne. »

<sup>91</sup> Cf. *Gorgias*, 449 b 1-4 : « SOCRATE. – Et nous dirons en outre que tu es capable de former des disciples à ton image ? GORGAS. – Telle est en effet la prétention que j'affirme, non seulement ici, mais partout ailleurs. » Gorgias précise ensuite lui-même ce statut d'enseignant, en se comparant aux pédotribes et aux maîtres d'armes (456 c 6 – 457 a 4). Socrate s'en servira pour le réfuter, à partir de 459 c 8.

<sup>92</sup> Dans le *Gorgias*, Calliclès et Polos sont présentés comme des disciples du rhéteur.

<sup>93</sup> *Banquet*, 198 c 2-6, traduction L. Robin

<sup>94</sup> Ce même rapport est également présent dans le *Gorgias*. Pour s'en tenir au début du texte, le paradigme du peintre est convoqué à trois reprises au cours du questionnement portant sur l'activité du rhéteur : en 448 c 1 par Chéréphon, en 450 c 10 et en 453 c 5 – d 2 par Socrate. Des noms de peintres sont même cités : Aristophon (et

pétrifiant, comme s'il avait la faculté de changer ses auditeurs en statues. De plus, c'est cette statuaire même qu'il enseigne à ses élèves. Or, au cours du banquet, Socrate sera effectivement confronté à sa propre statue, et, à une statue qui, de plus, est parente de la Gorgone, puisqu'elle est à l'effigie de Marsyas<sup>95</sup> : le mythe dit en effet que la flûte prise par celui-ci à Athéna avait pour objet d'imiter les cris des Érynnies, les sœurs de la Gorgone. Comme le note D. T. Steiner, « la faculté de l'αὐλός de décomposer le visage de celui qui en joue, de le fixer dans une représentation d'un être étranger à soi-même, ne peut être dissociée de l'origine des sonorités qu'il crée. Dérivés des cris de la Gorgone, aussi bien la flûte que sa musique conservent quelque chose de la puissance pétrifiante du monstre [*derived from the cries of the Gorgon, both the flute and its music preserve something of the monster's petrifying powers*]. »<sup>96</sup> Le Marsyas du *Banquet*, Socrate, possède d'ailleurs à son tour un pouvoir pétrifiant<sup>97</sup>, si bien que la rhétorique philosophique<sup>98</sup> semble elle aussi devoir se définir comme statuaire. A travers les personnages d'Agathon-Gorgone et de Socrate-Marsyas dans le *Banquet*, de Gorgias et de Socrate dans le *Gorgias*, ce sont donc à chaque fois deux sculpteurs qui se font face, comme si nous assistions à un ἀγών entre deux artisans célèbres (cet ἀγών prenant dans le premier cas le masque du mythe). Le rapport agonistique est en effet marqué dans les deux textes : Gorgias rangeant son art parmi les « techniques de combat [ἀγωνίαι] »<sup>99</sup> aux côtés du « pugilat », du « pancrace », et des « armes »<sup>100</sup>, et Agathon

---

son frère) en 448 b, le célèbre Zeuxis en 453 c-d. Par ailleurs, Socrate convoque aussi le paradigme de la sculpture en 450 c 10.

<sup>95</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 4 sq.

<sup>96</sup> STEINER, D. T. (1996), p. 96

<sup>97</sup> « L'objet pétrifié pétrifie en retour. Si mettre en parallèle Socrate avec un εἰκὼν indique la roideur acquise par l'objet aimé, alors la comparaison avec le satyre Marsyas, le joueur de flûte dont la musique met en état de possession, investit plus directement l'objet de désir de la puissance de pétrifier. Socrate, parce qu'il n'a besoin d'aucun instrument pour accomplir ses sortilèges, se montre encore plus admirable, plus fauteur de θαῦμα [*more θαῦμα-provoking*], que sa contrepartie mythique. Lui aussi peut posséder ses auditeurs, mais en usant de simples paroles, maintenant ses spectateurs dans l'étourdissement, et enracinés sur place (ἐσπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα, 215 c-d). » (STEINER, D. T. [1996], p. 95) La parole socratique est ainsi dotée d'une aptitude remarquable : produire des statues ; émanant d'une statue, elle transforme ses auditeurs en statues. Ce dernier pouvoir, bien étrange, est aussi accordé à Gorgias.

<sup>98</sup> Socrate en pose les principes dans le *Phèdre* (261 a 8 – b 3 et 271 c 11 – 272 b 6).

<sup>99</sup> *Gorgias*, 456 c 8

<sup>100</sup> *Gorgias*, 456 d 2-3

déclarant « n'être pas de taille à engager contre [Socrate] la controverse »<sup>101</sup>. Or ce que révèle aussi l'utilisation de part et d'autre d'un seul et même paradigme, pictural ou statuaire, c'est que le combat entre Socrate et ses adversaires est « un conflit de frontières, ὄρων ἀμφισβήτησις »<sup>102</sup>, résultant de leur trop grande proximité : où s'arrêtent les domaines respectifs de la philosophie et de la rhétorique ?

Dans le *Gorgias*, la question que nous posons à présent est adressée à l'éponyme du dialogue, c'est-à-dire au maître en personne<sup>103</sup>. Après avoir critiqué la méthode employée par Polos, Socrate se tourne en effet vers Gorgias, en lui demandant : « Dis-nous toi-même quelle technique tu exerces [τίνος ἐπιστήμονα τέχνης] et comment en conséquence nous devons t'appeler [τίνα σε χρὴ καλεῖν]. »<sup>104</sup> De plus, la question suivante enveloppe le cas d'Agathon : « Et nous dirons en outre que tu es capable de former des disciples à ton image [οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν] ? »<sup>105</sup> Bien que le texte grec ne comporte pas d'équivalent à proprement parler pour le mot « image » utilisé par J.-F. Pradeau, sa traduction a ceci de juste que Socrate prête à Gorgias la capacité de faire/fabriquer d'autres hommes, au point de leur *imposer* un nom qui soit semblable au sien<sup>106</sup>, comme celui de Gorgone dans le cas d'Agathon. Or l'acte de fabriquer quelque chose à sa propre

<sup>101</sup> *Banquet*, 201 c 5 : « Σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν. »

<sup>102</sup> *Sophiste*, 231 a 9 – b 1. Je reprends la traduction donnée par M.-L. Desclos (cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 154-155)

<sup>103</sup> Gorgias se place lui-même en position de « maître » en 456 c 8 – 457 c 4, en se comparant aux « pédotribes » et aux « maîtres d'armes », et examine son rapport avec ses « disciples ». Lorsque Agathon, dans le *Banquet* (175 c 8 – d 5), invite Socrate à venir s'asseoir à côté de lui pour, à son contact, profiter de son savoir, celui-ci se comportant « à la manière de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide » (175 d 6-7), c'est le rapport entre Gorgias et Agathon, en tant que relation de maître à disciple, qui se trouve ainsi modélisé. En revanche, le philosophe refuse d'adopter la position de maître (175 e 3-5).

<sup>104</sup> *Gorgias*, 449 a 3-4

<sup>105</sup> *Gorgias*, 449 b 1-2

<sup>106</sup> Dès lors, on peut effectivement parler ici d'image, au sens que M. Detienne donne à ce terme : « Dès la fin du VII<sup>e</sup> siècle, la statue n'est plus un signe religieux, elle est une "image" [...]. Un des aspects de cette mutation, c'est l'apparition d'une signature sur la base de la statue ou dans le champ de la peinture : dans la relation qu'il institue avec l'œuvre figurée, l'artiste se découvre comme agent, comme créateur [...]. Sur le plan sculptural et pictural, il y a solidarité, et la plus étroite, entre la prise de conscience de l'artiste et l'invention de l'image. » (DETIENNE, M. [1995], p. 163) Agathon porte la signature de Gorgias, et c'est en tant que tel qu'il en est une image.

ressemblance peut, avec raison, être assimilé à la production de disciples à son image. Où l'on voit que la rhétorique, comme art de l'image, consiste non seulement à *produire des images*, à se donner *l'image d'un artisan d'images*, mais encore à la *multiplier* : dans « la cité des images »<sup>107</sup> (Athènes), *l'image de soi, l'image des autres, leur contrôle ou leur maîtrise*, sont un enjeu capital. Ce contrôle et cette maîtrise pourraient même servir à *définir le pouvoir politique*, ce qui à vrai dire n'est pas pour surprendre dans cette civilisation du regard qu'est la Grèce antique. La puissance politique est en effet un thème récurrent dans le *Gorgias*, et elle apparaît intimement liée à la définition de la rhétorique<sup>108</sup> : pour ne citer que Gorgias lui-même, celle-ci est « le pouvoir de persuader [πείθειν] par le discours les juges au tribunal, les sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens. »<sup>109</sup> Cette puissance est en outre si grande qu'elle permet d'exercer une domination sur tout homme sans exception, quelle que soit sa compétence<sup>110</sup> : et cette suprématie fait aussi partie de l'image que Gorgias cherche à se donner.

<sup>107</sup> C'est le titre d'un ouvrage collectif publié en 1984 aux éditions Nathan (*cf. les Références bibliographiques*, p. 798). Pour ne mentionner que la céramique, principalement retenue dans cette étude, « le vase, porteur d'images, est omniprésent dans la cité grecque, surtout à Athènes, principale productrice de cet artisanat. Cité des images : à travers une céramique prodigieusement variée, elle se donne elle-même en spectacle et met en scène son propre imaginaire. » (BÉRARD, C. [1984], p. 17)

<sup>108</sup> Ainsi, selon Polos, les rhéteurs sont « tout puissants dans les cités [μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν] » (*Gorgias*, 466 b 5-6). Ce qui aboutit à comparer les rhéteurs aux tyrans : « Ne peuvent-ils pas, comme les tyrans, faire périr qui ils veulent, spolier et exiler ceux qu'il leur plaît ? » (466 b 12 – c 2) Puis, dans son dialogue avec Calliclès, la dernière partie du *Gorgias*, Socrate, rapportant la position de ce dernier, lie étroitement rhétorique et politique : « Il s'agit de savoir quelle tournure il faut donner à notre vie [ὄντινα χρῆ τῶν ζῆν] : celle à laquelle tu m'exhortes, faire œuvre d'homme, dis-tu, en étudiant la rhétorique, en pratiquant la politique comme vous la pratiquez aujourd'hui ; ou bien s'il faut, comme moi, consacrer sa vie à la philosophie [τόνδε τὸν βίον ἐν φιλοσοφίᾳ]. » (500 c 3-8, traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>109</sup> *Gorgias*, 452 d 9 – e 3

<sup>110</sup> C'est l'objet du dialogue : parmi les nombreux textes cités par M.-L. Desclos, où s'opère une « définition-délimitation » des « régions du savoir », « le *Gorgias* 452 e – 453 a, entreprend quant à lui de délimiter avec précision (ἱκανῶς ὀρίζεσθαι) quelle sorte d'art est la rhétorique, ce que rend nécessaire sa prétention à persuader mieux que les hommes de métier. Avec ces métiers, justement, il s'agit de ne pas la confondre. » (DESCLOS, M.-L. [2003] p. 190)

Cependant, la définition-délimitation de la rhétorique par sa puissance de persuasion est mise en cause par Socrate dès la page 453 b, en prenant appui sur le paradigme de la peinture : « Vois plutôt si je n'ai pas raison de pousser mon interrogatoire. Si je t'avais demandé quel genre de peintre [τίς ἐστὶν τῶν ζωγράφων] était Zeuxis et que tu m'eusses répondu : c'est un peintre de figures animées [ὁ τὰ ζῶα γράφων], n'aurais-je pas été en droit de te demander quelles figures animées il peint ? »<sup>111</sup> En ce qui concerne Zeuxis, nous connaissons la réponse : ses figures se caractérisent par l'illusion qu'elles produisent<sup>112</sup>. Pour ce qui est de Gorgias, il la fournit lui-même. Spécifiant son activité à partir de l'exemple donné par Socrate, il soutient que « la persuasion propre à la rhétorique [...] a pour objet le juste et l'injuste »<sup>113</sup>. Or cet objet est également illusoire : il est possible que les disciples du rhéteur mésusent de son enseignement, et on ne peut donc maintenir que celui-ci porte sur la justice<sup>114</sup>. La rhétorique est un εἶδωλον et un πρόσωπον de justice, non la justice elle-même. Entre Zeuxis et Gorgias, les affinités dépassent donc l'accessoire, elles touchent à l'essentiel. Mais peut-on aller jusqu'à dire que le rhéteur est également *un peintre de figures animées* ? C'est ce qu'énonce très clairement Platon lui-même, dans la *République*. Comme dans l'ensemble de ce dialogue, il s'agit de choisir entre deux genres de vie<sup>115</sup> : être juste, ou bien allier l'injustice « avec la plus grande réputation [τὴν μεγίστην δόξαν] de justice »<sup>116</sup>. Le philosophe met en scène un jeune homme dialoguant avec lui-même : « Puisque le “sembler” [τὸ δοκεῖν], comme les sages me le font voir, “peut faire violence même à la vérité” [τὰν ἀλάθειαν βιάται] et qu'il est le maître du bonheur, c'est vers lui qu'il faut entièrement se tourner. Comme une façade dont la forme paraîtrait circulaire, il me faut dessiner tout autour de moi une image en trompe-l'œil de l'excellence [πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον], et par derrière tirer le renard avide et multicolore [ποικίλην] du très sage Archiloque. »<sup>117</sup> Le masque de justice est un objet peint selon la technique du trompe-l'œil, exactement comme les figures animées de Zeuxis. En

<sup>111</sup> *Gorgias*, 453 c 4-8

<sup>112</sup> D'après Pline, les oiseaux venaient picorer les raisins peints par Zeuxis (*Histoire Naturelle*, XXXV, 36, 5).

<sup>113</sup> *Gorgias*, 454 b 5-8

<sup>114</sup> Cf. *Gorgias*, 460 e 1 – 461 b 2

<sup>115</sup> Cf. *République*, I, 344 d 6 – e 2, 352 d 4-7 ; II, 361 d 5 – e 1 ; VI, 484 a 5 – b 2 ; X, 617 d 3 – e 2

<sup>116</sup> *République*, II, 361 a 8 – b 1

<sup>117</sup> *République*, II, 365 b 7 – c 6, traduction P. Pachet modifiée. Sur ce texte, cf. DETIENNE, M. (1995), pp. 163-174 : l'auteur commente en particulier la citation de Simonide (« lesembler [τὸ δοκεῖν] peut faire violence même à la vérité [τὰν ἀλάθειαν βιάται] »), mais aussi son contexte, cité p. 167.

outré c'est un σχῆμα, *une posture, qui sert d'enveloppe* : il renvoie vraisemblablement au jeu de l'acteur, au costume et au rôle dans lesquels il se drappe. Le cercle, associé au préverbe περί-, désigne le fait que la façade ainsi édifiée l'entoure de tous côtés, mais elle s'associe à une valeur de ressemblance extrêmement prégnante, que désigne la σκιαγραφία, « une technique du décor que l'on est tenté d'appeler impressionniste. »<sup>118</sup> Il s'agit de se rendre semblable à l'homme juste, en employant pour ce faire d'abord la posture, σχῆμα, puis la peinture, γράφειν, comme dans le texte du *Politique* cité au début de ce chapitre. L'adjectif ποικίλος précise en outre que cette dernière est « multicolore », sans doute de façon à se fondre plus complètement dans la cité. La technique utilisée relève donc bien de l'ἔκφρασις : l'impact sur le public est planifié avec soin, dans le cadre d'une mise en scène destinée à donner une certaine image de soi-même. Pour apprendre à l'exécuter, le jeune homme aura recours à des « πειθοῦς δίδασκαλοι [professeurs de persuasion] »<sup>119</sup>, c'est-à-dire à des rhéteurs<sup>120</sup>. L'ouvrage parlé du rhéteur (son εἶδωλον λεγόμενον) se détermine donc comme *une peinture incluant une posture*, étant entendu que ce qu'il produit ainsi n'est rien d'autre que *lui-même*, ou *une image de lui-même*.

Or il est notable que le silène sculpté, dans le *Banquet*, possède *le même statut*. On constate en effet que Socrate *se cache*, car l'objectif d'Alcibiade est de *faire voir* quel il est, de le *démasquer* : « Ἐγὼ δηλώσω »<sup>121</sup>, dit-il aux convives. Principalement il dissimule sa sagesse, sa « σωφροσύνη »<sup>122</sup> (qui n'est pas forcément un savoir), sous l'affirmation réitérée de son ignorance : « Il ignore tout et il ne sait rien [ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν] ; telle est son attitude [ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ]. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène [τοῦτο οὐ σιληνωδες] ? »<sup>123</sup> Cette attitude de silène, ce σχῆμα, traduit donc la volonté de se cacher<sup>124</sup>. On est en droit, par suite, de lui attribuer les fonctions d'un *masque*, d'un πρόσωπον. D'autant que, comme le remarque P. Hadot, « après la mort de Socrate, le

<sup>118</sup> SCHUHL, P.-M. (1952), p. 11

<sup>119</sup> *République*, II, 365 d 3

<sup>120</sup> Le rhéteur est en effet défini comme « πειθοῦς δημιουργός » (artisan de persuasion), dans le *Gorgias* (453 a 2).

<sup>121</sup> *Banquet*, 216 d 1 : « Je le démasquerai », traduit fort justement L. Robin.

<sup>122</sup> *Banquet*, 216 d 7-8

<sup>123</sup> *Banquet*, 216 d 4-5

<sup>124</sup> Ce σχῆμα fait « de ses discours un objet de dérision [τῶν λόγων καταγελάσειεν] » (*Banquet*, 221 e 7 – 222 a 1, traduction L. Robin)

souvenir de ses conversations socratiques a inspiré un genre littéraire, les λόγοι Σωκρατικοί, qui imite les discussions orales que Socrate avait mené avec les interlocuteurs les plus variés. Dans ces λόγοι Σωκρατικοί, Socrate devient donc un πρόσωπον, c'est-à-dire un interlocuteur, un personnage, un masque donc, si l'on se souvient de ce qu'est le πρόσωπον au théâtre. »<sup>125</sup> En 221 e, Alcibiade fait même allusion au reste du costume de l'acteur : « Ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure [ἔξωθεν περιαμπέχονται], on dirait la peau d'un satyre plein de démesure [σατύρου δὴ τινα ὑβριστοῦ δοράν] »<sup>126</sup>. De nouveau, l'acteur s'enveloppe dans son costume. On sait en effet, par l'iconographie en particulier<sup>127</sup>, que les acteurs jouant le rôle de silène ne revêtait pas seulement le masque d'un vieux satyre, mais encore une peau de bête velue<sup>128</sup>. Socrate occupe donc les fonctions d'un acteur jouant le rôle de Silène, le vieux satyre, chef du chœur dans les drames satyriques, dont l'εἰκὼν composée par Alcibiade est un exemple, suivant le philosophe lui-même : « Ton drame satyrique et ton histoire de Silène, nous y voyons très clair [τὸ σατυρικόν σου δράμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατὰδηλον ἐγένετο] »<sup>129</sup>, dit-il au jeune homme. De surcroît, en plus d'être un masque, Socrate revêt l'aspect d'un être mythologique : Marsyas. La fonction de silène et la fonction-Marsyas sont effet nettement distinguées par Alcibiade. Sous le premier rapport, nous sommes en présence d'un acteur *dénoncé* en tant que jouant un rôle, se cachant derrière un masque, et se déguisant en silène. Sous le second, nous devenons *les spectateurs* d'une scène tirée de la mythologie, à laquelle Alcibiade lui-même participe<sup>130</sup>, et où Socrate est montré, non plus en train de se cacher, mais en train de charmer et d'ensorceler ceux qui l'écoutent. Une peinture mythologique succède au σχῆμα. Ainsi l'ἔκφρασις que contient le *Banquet* comporte-t-elle les caractéristiques déjà mises en évidence : c'est de nouveau une peinture incluant une posture, une image de soi entraînant certains effets sur le lecteur ou

<sup>125</sup> HADOT, P. (1987), p. 81

<sup>126</sup> *Banquet*, 221 e 3-4. C'est moi qui souligne.

<sup>127</sup> Cf. par exemple le vase de Pronomos (LISSARRAGUE, F. [1999], p. 217)

<sup>128</sup> Cf. BRISSON, L. (1999), p. 222, n. 590 : « Le terme δορά désigne la peau d'une bête ; le bas du corps des satyres était celui d'un bouc (cf. *Cratyle* 408 b-d). »

<sup>129</sup> *Banquet*, 222 d 3-4

<sup>130</sup> Voici ce qu'il déclare aux convives : « Si je ne devais pas ainsi achever de me faire passer pour ivre, je vous raconterais, sous la foi du serment, les impressions qu'ont faites, sur moi précisément, les discours de cet homme : impressions que je ressens encore, même à présent. » (*Banquet*, 215 d 7-9, traduction L. Robin) Suit une longue et précise description des effets produits sur lui par la parole socratique (215 d 9 – 216 c 4). Dans la suite de son éloge de Socrate, il s'impliquera constamment dans son récit.

l'auditeur. Toutefois son usage philosophique comporte une finalité propre, qui correspond à la fonction du σατυρικὸν δράμα : « Les éléments risibles du drame satyrique s'inscrivent dans un dispositif de distanciation centré sur la figure du satyre. En effet [...], le drame satyrique introduit le plus souvent les satyres dans des récits qui leur sont étrangers ; à cet égard, en tant qu'élément étranger, le satyre brise l'homogénéité et la cohérence du monde représenté et dénonce ainsi le caractère purement théâtral de ce monde qui se trouve dès lors mis à distance »<sup>131</sup>. Il y a contradiction<sup>132</sup> entre les ἀγάλματα ἀρετῆς attribués à Socrate, et le comportement bestial du satyre, entre l'intérieur et l'extérieur du personnage. Dès lors c'est « le caractère purement théâtral » de la vie humaine, ce « τραγικὸς βίος »<sup>133</sup>, qui se trouve mis en évidence. Le théâtre et la vie sont homologues par la démesure qui les sous-tend, la recherche de plaisirs excessifs<sup>134</sup>, et encore par le fait que tous ceux qui y prennent part sont amenés à jouer un rôle<sup>135</sup>. Alors le drame satyrique mis en scène par Alcibiade fait éclater cette vérité : que nous sommes toujours en représentation, non seulement Agathon et Aristophane lorsqu'ils composent et font jouer leurs tragédies et leurs comédies, mais encore tous les autres. Le philosophe reprend le même procédé que les rhéteurs et les sophistes : l'ἔκφρασις, qui consiste à se mettre soi-même en scène à travers une posture et une peinture qui rendent le discours aussi vivant que possible. Mais il empêche en même temps que l'illusion ne s'exerce, en la rendant également visible : utilisant la rhétorique comme l'ἔκφρασις, il possède néanmoins « le contrepoison [φάρμακον] consistant à les connaître telles qu'elles se trouvent être en réalité [τὸ εἶδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα] »<sup>136</sup>. Φάρμακον contre φάρμακον : les moyens mis en œuvre par la rhétorique sont employés et en même temps déjoués, la mise en scène qu'elle opère étant dévoilée. Le philosophe ne récuse donc pas la conception sophistique du langage, mais il lui superpose un second niveau de réflexion, qui permet de prendre ses distances avec elle, et d'approfondir sa connaissance en

<sup>131</sup> VOELKE, P. (2000), p. 105

<sup>132</sup> Cf. VOELKE, P. (2000), p. 99-101 : la contradiction est l'un des ressorts comiques qu'exploite le drame satyrique. Il peut s'agir par exemple d' « une contradiction entre l'habit et l'identité de celui qui le porte », ce qui semble être le cas du philosophe travesti en silène.

<sup>133</sup> *Cratyle*, 408 c 8-9

<sup>134</sup> Cf. BENARDETE, S. (2009), p. 207

<sup>135</sup> C'est ce que semble signifier la formule du *Philèbe* (50 b 3), « qui est peut-être la première formulation dans la littérature occidentale de l'analogie du monde et de la scène, rendue célèbre par les propos désabusés de Jacques dans *Comme il vous plaira* de Shakespeare (acte II, scène VII) » (SEGAL, C. [1993], p. 258).

<sup>136</sup> *République*, X, 595 b 7-8

ce domaine. L'εἰκονολογία du philosophe consiste à rompre le charme ensorcelant de l'ἔκφρασις, ce qui n'interdit pas d'en user, pourvu qu'on soit averti de ses dangers. Entre le rejet pur et simple, et l'acceptation sans condition, il existe en effet un moyen terme, comme l'indique encore la *République* : « Si l'art de la poésie orientée vers le plaisir, si l'imitation [ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις], avait quelque argument à avancer, pour prouver qu'il faut qu'elle existe dans une cité dirigée par de bonnes lois, nous aurions plaisir à l'accueillir, car nous sommes conscients d'être nous-mêmes sous son charme »<sup>137</sup>. Or cet argument, s'il existe, me paraît tenir avant tout à la nature du langage, qui interdit le rejet de cette μίμησις qu'est au fond l'ἔκφρασις.

---

### Section 3.

#### Σχήματα et χρώματα : la nature imagée du langage

---

Le *Critias* affirme ainsi la nature imagée du langage : « une imitation et une représentation [μίμησιν καὶ ἀπεικασίαν], voilà de quel ordre sont toujours nécessairement toutes les choses que nous disons [τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι]. »<sup>138</sup> Le langage passe *nécessairement* par la μίμησις : il ne s'agit donc pas de savoir s'il faut y recourir, mais seulement comment et à quel prix. C'est pourquoi les Dialogues prennent en charge cette propriété mimétique du langage en devenant la Comédie et la Tragédie de la vie, c'est-à-dire une scène où le genre de vie peut être dépeint, ce à quoi contribue évidemment l'ἔκφρασις. Mais il faut au préalable que cette scène ait été épurée, débarrassée de ses illusions, et c'est la fonction de la critique de la μίμησις que contient notamment le livre X de la *République* : semblable aux peintres-législateurs qu'il décrit, « prenant comme surface une cité et les façons d'être des hommes [ὥσπερ πίνακα πόλιν τε

<sup>137</sup> *République*, X, 607 c 3-7

<sup>138</sup> *Critias*, 107 b 6-7

καὶ ἦθη ἀνθρώπων] »<sup>139</sup>, Platon nettoie (καθαρὰν ποιεῖ)<sup>140</sup> la scène dont il va lui-même se servir afin d'édifier « le discours comparatif qu'il construit »<sup>141</sup>. Il faut au langage un support aussi net que la χώρα dont se sert le démiurge<sup>142</sup>, pour qu'il puisse fonctionner correctement. En second lieu, une fois doté de cette scène, de cet *espace mimétique et discursif*, le langage produit des représentations, ἀπεικασίαι, qui sont « des images parlées de toutes choses [εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων] ». Cependant le mot ἀπεικασία, au moyen duquel Critias qualifie son discours, et aussi tout discours, ne peut être pris en mauvaise part, à la différence des εἶδωλα λεγόμενα du sophiste : il se rattache en effet au vocabulaire de l'εἰκὼν, et constitue donc une image fidèle de la réalité (ou se voulant telle). Comme la μίμησις, il désigne en fait *une propriété du langage* : par le moyen d'images qui sont aussi des comparaisons<sup>143</sup>, permettant de mettre en relation tout ce qui peut l'être, « le discours signifie tout [ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει], roule tout, et fait tout circuler sans cesse »<sup>144</sup>. Tout ce qui est dit est image, et les images ainsi produites font tout voir, si grande est la puissance par laquelle le langage fait tableau, lui permettant de donner à voir le monde dans son ensemble : le monde vient *se peindre* sur la scène du discours<sup>145</sup>. La formule du *Philèbe*, « dans l'ensemble de la comédie et de la vie [ἐν τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ] »<sup>146</sup>, présente aussi ce caractère universel, exprimé par l'adjectif σύμπας : le langage possède une nature imagée et globale que Platon va exploiter pour constituer un tableau de la vie humaine dans son ensemble, une fresque, en lui donnant pour cadre l'univers. La suite du *Critias*, où figure cette conception du langage, comporte d'ailleurs une analogie tout à fait curieuse avec la peinture, soulignant qu'il est plus facile de peindre les « corps divins » (ce que vient de faire Timée) que les « humains »<sup>147</sup> (ce que s'apprête à faire

<sup>139</sup> *République*, VI, 501 a 2-3

<sup>140</sup> *République*, VI, 501 a 3, 6-7

<sup>141</sup> TEISSERENC, F. (2010), p. 8

<sup>142</sup> Cf. *Timée*, 50 d 4 sq.

<sup>143</sup> L'εἰκασία peut en effet être une comparaison : cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 338. L'εἰκὼν de Socrate par Alcibiade consiste également en une comparaison.

<sup>144</sup> *Cratyle*, 408 c 2-3

<sup>145</sup> Je reviendrai sur cette propriété du langage dans le Chapitre IV, section 1 (pp. 314-316).

<sup>146</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>147</sup> *Critias*, 107 b 8

Critias), comme si l'ἱστορία<sup>148</sup> qui a pour objet les affaires humaines était un domaine plus difficile que celle dont elle est une partie, ἱστορία περὶ φύσεως :

Si l'on observe les images que les peintres [τὴν δὲ τῶν γραφῶν εἰδωλοποιίαν] fabriquent de corps divins [...], nous ne soumettons ni à un examen approfondi ni à la critique les peintures qui en résultent [οὔτε ἐξετάζομεν οὔτε ἐλέγχομεν τὰ γεγραμμένα], mais nous nous contentons à leur égard d'un trompe-l'œil obscur et trompeur [σκιαγραφία δὲ ἀσαφὲς καὶ ἀπατηλῶ χρώμεθα περὶ αὐτὰ]. Par contre, lorsque c'est de nos propres corps qu'on entreprend de donner une représentation [...], nous devenons des juges sévères [χαλεποὶ κριταί] pour celui qui ne reproduit pas en tout point toutes les ressemblances [πάσας πάντος τὰς ὁμοιότητας ἀποδιδόντι].<sup>149</sup>

Il est assez surprenant de voir Critias appliquer aux tableaux les termes socratiques de l'examen et de la réfutation. Mais c'est la conséquence de la définition mimétique du langage qui précède : si le discours et la peinture relèvent également de la μίμησις, comme d'un genre commun, alors ce qui vaut pour l'un, peut éventuellement s'appliquer à l'autre. On peut par conséquent envisager de transférer des notions liées à des pratiques discursives dans le domaine de la peinture. Or sur quoi l'examen et la réfutation s'exercent-elles d'après Critias ? Elles concernent les ressemblances : c'est en la matière que le peintre de figures animées devra être irréprochable, car nous les avons constamment sous les yeux, et leur apparence nous est familière ; il n'est donc pas facile de nous tromper à leur sujet, et nous démasquons facilement l'illusion. Autrement dit, ce que montre l'application du vocabulaire de l'examen et de la réfutation à la peinture, c'est que nous sommes capables de prendre du recul par rapport à ses effets trompeurs dès lors que nous avons connaissance du domaine dont il s'agit. Dans un second temps, Critias va pouvoir mettre à profit les leçons de cette observation faite par l'intermédiaire de la peinture, en revenant aux discours :

Il faut observer qu'il en va de même pour les discours [ταῦτόν δὲ καὶ κατὰ τοὺς λόγους ἰδεῖν δεῖ γιγνώμενον] : à l'égard des choses célestes et divines, nous nous satisfaisons d'en dire quelque chose qui n'a avec elles qu'une petite ressemblance [σμικρῶς εἰκότα λέγομενα], alors que nous soumettons à un examen précis ce qu'on dit des choses mortelles et humaines [τὰ δὲ θνητὰ καὶ ἀνθρώπινα ἀκριβῶς ἐξετάζομεν].<sup>150</sup>

<sup>148</sup> J'examinerai dans le Chapitre III cette partie du langage imagé qu'est l'ἱστορικὴ μίμησις (p. 205 sq.) : elle consiste dans la biographie, entendue étymologiquement comme « récit de vie » (DESCLOS, M.-L. [2000a], p. 7).

<sup>149</sup> Critias, 107 b 7 – d 6

<sup>150</sup> Critias, 107 d 6-9

Le langage comporte donc avec la peinture cette analogie, que, lorsqu'on traite « des choses mortelles et humaines », il est soumis à un examen précis. Sur quoi celui-ci va-t-il porter ? Comme indiqué plus haut, il consistera à mettre à l'épreuve, dans diverses circonstances, les attitudes adoptées, en fonction du genre de vie dont on se réclame, pour savoir si elles lui sont conformes<sup>151</sup>. En outre, suivant l'analogie établie par Critias, on peut penser qu'il aura pour objet non seulement les σχήματα, mais aussi l'autre composante de la peinture : les χρώματα. C'est ce que confirme ce texte des *Lois* :

– A supposer qu'une personne courageuse se trouve aux prises avec une situation pénible [ἐν πόνοις] et qu'une personne lâche se trouve dans une situation du même type, tout aussi pénible, se peut-il que leurs attitudes et leurs paroles soient les mêmes [ἄρ' ὅμοια τὰ τε σχήματα καὶ τὰ φθέγματα συμβαίνει γίγνεσθαι] ?

– Et comment le seraient-elles, alors que même la couleur de leur teint ne l'est pas [μηδὲ τὰ χρώματα] ?<sup>152</sup>

Dans ce cas, l'examen porte à la fois sur les σχήματα, les φθέγματα, et les χρώματα : la couleur, le teint du visage est même pris comme l'indice le plus évident des dispositions de l'âme. On peut imaginer le lâche pâlir ou blêmir face aux πόνοι, tandis que le visage de l'homme courageux ne variera pas ou même s'éclairera. On trouve en ce sens dans l'*Œdipe Roi* l'expression « τόλμησ πρόσωπον »<sup>153</sup>, un « visage d'audace »<sup>154</sup>, ce qui signifie qu'il en porte l'empreinte. Ce qui permet ainsi d'effectuer l'examen dans l'extrait des *Lois*, c'est une expérience de pensée : on met à l'épreuve un homme, en le confrontant, en imagination, « avec une situation pénible [ἐν πόνοις] », et on observe ce qui en résulte à travers les différentes manifestations physiques qu'il donne de ses dispositions internes, conformément au principe de la sémiologie que définira Plutarque<sup>155</sup>. Mais tout cela, σχήματα, φθέγματα, et χρώματα, c'est le discours qui le met en scène, au moyen d'une ἔκφρασις, susceptible, si elle était poursuivie, de faire surgir les deux personnages du lâche et du courageux, en les mettant nettement à part l'un de l'autre. L'Athénien ne s'engage cependant pas dans cette voie, qui est celle suivie par l'*Apologue de Prodicos*<sup>156</sup> ; il en énonce en revanche le principe :

<sup>151</sup> C'est l'objet du discours biographique, qui a été défini dans la section 3 de l'introduction (pp. 60-82), et qui sera examiné ci-dessous, au Chapitre III (p. 205 sq.).

<sup>152</sup> *Lois*, II, 654 e 10 – 655 a 3

<sup>153</sup> SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, 532

<sup>154</sup> La traduction est de J. Humbert : cf. HUMBERT, J. (2004), p. 276, cité ci-dessous, n. 177.

<sup>155</sup> Cf. PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 3, et, ci-dessus, Introduction, section 3, p. 60

<sup>156</sup> J'y reviendrai dans la section 2 du chapitre suivant (p. 233 sq.), puis au Chapitre VI, section 1 (p. 444 sq.).

Il y a [...] dans le domaine des Muses des attitudes et des mélodies [ἀλλ' ἐν γὰρ μουσικῇ καὶ σχήματα μὲν καὶ μέλη ἔνεστιν], et puisque la musique est faite de rythmes et d'harmonie, il s'ensuit qu'il est correct de parler d'une mélodie harmonieuse et d'une attitude rythmée, mais qu'il n'est pas correct de parler [ὀρθῶς φθέγγεσθαι] de leur "belle couleur" [εὐχρῶν δὲ μέλος ἢ σχῆμα οὐκ ἔστιν ἀπεικάσαντα], à moins d'employer une image, comme le font ceux qui dirigent les chœurs [ὥσπερ οἱ χοροδιδάσκαλοι ἀπεικάζουσιν].<sup>157</sup>

Le domaine des Muses inclut deux composantes, dont l'une lui est *commune* avec la peinture, les σχήματα, tandis que l'autre lui appartient en propre : les μέλη. Il en résulte que les σχήματα semblent être véritablement *le trait commun aux différents arts mimétiques*, unifiant l'art choral, le discours, le théâtre, la peinture ou encore la sculpture. On peut même supposer, comme l'indique Athénée, que tous les arts sont généalogiquement issus de l'art de la danse, où les σχήματα ont trouvé place en premier lieu : « Les statues faites par les artistes du passé sont des vestiges de l'ancienne façon de danser [ἐστὶ δὲ καὶ τὰ τῶν ἀρχαίων δημιουργῶν ἀγάλματα τῆς παλαιᾶς ὀρχήσεως λείψαν] »<sup>158</sup> Il en résulte deux conséquences importantes : « Σχῆμα désigne d'abord la *posture*, l'*attitude* du corps, et cette première valeur demeure perceptible dans les σχήματα rhétoriques, expression verbalisée, volontaire ou involontaire, d'un ἦθος. »<sup>159</sup> Ainsi le langage figuré a une signification très particulière en Grèce ancienne, et notamment dans les Dialogues, comme si le geste et l'attitude du locuteur étaient toujours présents sous ses paroles, alors même que seules ces dernières sont expressément formulées.<sup>160</sup> Ce n'est peut-être pas un hasard, de ce point de vue, si, dans sa dernière œuvre, Platon revient abondamment sur l'art choral. Car les σχήματα sont initialement des figures de danses, ils ont ensuite été naturellement transférés au jeu de l'acteur, puis au discours que tenait celui-ci, ou encore aux images peintes et sculptées reproduisant son attitude. Mais, en passant d'un support à l'autre, les σχήματα ont reçu différents compléments : μέλη dans l'art choral, φωναί au théâtre<sup>161</sup>, χρώματα dans la

<sup>157</sup> *Lois*, II, 655 a 4-8

<sup>158</sup> ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, 14, 629 b 3-5

<sup>159</sup> CELENTANO, M. S., CHIRON, P. et NOËL, M.-P. [2004], p. 10

<sup>160</sup> Comme le remarque P.-M. Schuhl à propos de Platon, « sa prose lumineuse a la richesse et la souplesse transparente des légères étoffes que les sculpteurs de son temps appliquent au corps des Victoires du Pyrgos d'Athéna Nikè » (SCHUHL, P.-M. [1952], p. X). Sous le vêtement du langage transparait l'attitude du personnage représenté. Comme les plis de l'étoffe révèlent le corps qu'elle enveloppe, les propos tenus suggèrent la posture de celui qui les tient.

<sup>161</sup> Cf. *République*, III, 393 c 5-6 ; 397 a 8 – b 1

peinture. Il en résulte que les χρώματα sont aux σχήματα, au sein des arts plastiques, ce qu'étaient primitivement les μέλη à l'égard des figures de danse, dans le domaine des Muses. On peut donc comparer les μέλη aux χρώματα, ce qu'admet l'Athénien, en attribuant l'image aux χοροδιδάσκαλοι, même s'il souligne qu'il ne s'agit pas d'une expression correcte : μέλη et χρώματα correspondent en effet à des ordres différents, dans lesquels ils ont chacun leurs qualités propres. Mais, comme le montre l'usage que Platon fait des χρώματα dans ses propres écrits<sup>162</sup>, la comparaison a une certaine justesse : lui aussi, « à l'aide de mots et de phrases, émaillera chaque art des couleurs qui lui conviennent [χρώματα ἄττα ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν] »<sup>163</sup>. On peut donc appliquer des couleurs (χρώματα ἐπιχρωματίζειν) au discours, et Platon ne songe pas ici à remettre en cause l'image<sup>164</sup>. Ces couleurs servent en outre à faire voir des artisans à l'œuvre : il s'agit d'ἔκφρασις. Comme la phrase citée vise plus particulièrement Homère<sup>165</sup>, on peut penser au Bouclier d'Achille<sup>166</sup> auquel s'appliquait la définition de l'ἔκφρασις donnée au début de ce chapitre. D'après Diogène Laërce, Platon se serait même comparé à Thétys, réservant le rôle d'Héphaïstos à Socrate<sup>167</sup> ; mais en montrant par des mots les œuvres réalisées par ce dernier, il n'est pas très loin d'Homère qu'il critique pourtant. La différence entre eux doit dès lors tenir au fait que les ἔργα socratiques sont bien réels<sup>168</sup>, dotant par là de vérité, ἀλήθεια, l'ἔκφρασις qui les reproduit. Au contraire, Homère n'ayant à imiter que des « εἶδωλα ἀρετῆς [des simulacres de l'excellence] »<sup>169</sup>, ne peut produire qu'un εἶδωλον

<sup>162</sup> Par exemple dans l'extrait du *Politique* placé en tête de ce chapitre (p. 156).

<sup>163</sup> *République*, X, 601 a 4-6 (traduction G. Leroux)

<sup>164</sup> C'est une idée que retiendra la rhétorique, en définissant le style par l'association d'un σχῆμα et d'un χρώμα : cf. DENYS D'HALICARNASSE, *Seconde lettre à Ammée*, 2, 2, 10-15 (cf. ci-dessous, p. 469).

<sup>165</sup> Cf. *République*, X, 600 e 5 (cité dans l'*Annexe 1*, p. 778)

<sup>166</sup> HOMÈRE, *Iliade*, XVIII, 481

<sup>167</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 5

<sup>168</sup> Diotime oppose ainsi l'excellence véritable du philosophe parvenant à contempler le Beau en soi, aux « simulacres de l'excellence [εἶδωλα ἀρετῆς] » (*Banquet*, 212 a 4) qu'enfantent ceux qui en restent à des simulacres de beauté. Cette excellence véritable est ensuite développée dans la biographie qu'Alcibiade consacre à Socrate, laquelle prend aussi la forme d'une ἔκφρασις, d'un discours imagé : ce n'est donc pas tout type d'image que Diotime récuse dans son discours en parlant d'εἶδωλα ἀρετῆς, puisqu'il existe aussi des ἀγάλματα ἀρετῆς, mais seulement certains simulacres.

<sup>169</sup> *République*, X, 600 e 6 (traduction G. Leroux modifiée)

λεγόμενον, une idole verbale, et non une authentique ἔκφρασις<sup>170</sup>. La valeur des couleurs employées par le poète ou le biographe tient donc au matériau dont ils disposent, si bien que la qualité du discours est subordonnée à l'éthique : les Dialogues valent ce que vaut Socrate ou les autres héros qu'ils mettent en scène<sup>171</sup>. Σχήματα, μέλη et χρώματα doivent être soumis à un jugement éthique, que ce soit dans la poésie ou dans tout autre domaine :

En ce qui concerne l'attitude ou la mélodie caractéristique du lâche et du courageux [τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος ἔστιν τε], il est possible et juste d'appeler belles celles des hommes courageux [καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν ἔχει τὰ μὲν τῶν ἀνδρείων καλά], et laides celles des lâches.<sup>172</sup>

A l'instar de l'art choral, le principe de l'ἔκφρασις platonicienne ne se comprend véritablement qu'à l'aune de sa finalité éthique. On peut en effet appliquer à bon droit des prédicats moraux, comme « lâche » et « courageux », aux σχήματα, μέλη et χρώματα, ou encore aux φθέγματα, sans pour autant confondre ces différents domaines entre eux : le fait qu'ils soient tributaires d'un même point de vue et jugement éthique ne signifie pas qu'ils ne diffèrent pas par ailleurs ; mais ils présentent une certaine homogénéité qui permet de parler de couleurs à propos de paroles, conformément à la nature imagée du langage. Cependant il faut souligner qu'aux yeux de Platon ce qui semble faire l'unité des différents arts ne semble pas être d'ordre esthétique, mais plutôt moral, comme si tous convergeaient en définitive vers une même fin, qui est l'expression de l'excellence et de son contraire. Tel est le *signifié* ultime de ces différents *signifiants* que sont les σχήματα, μέλη, χρώματα, ou φθέγματα, en précisant toutefois que le support de cette signification commune est également en partie commun : il s'agit des σχήματα. Mais à partir de là les arts divergent, avant de revenir à un même point d'ancrage : leur signification éthique. Dès lors, l'articulation des images et de la valeur se laisse mieux apercevoir. Les images sont en effet plurielles, tandis que la valeur est toujours la même : l'ἀρετή. Mais ensuite un premier principe d'unité se dégage au sein de cette pluralité : il s'agit du σχῆμα ; un second s'y ajoute aussitôt : la valeur. Le σχῆμα joue le

<sup>170</sup> Cf. *République*, X, 599 c 6 – e 4 : c'est en conclusion de ce passage, où Socrate montre qu'Homère a été incapable d'accomplir des actes de valeur, qu'il soutient qu'il n'a donc pu imiter que « des simulacres de l'excellence [εἰδῶλα ἀρετῆς] » (600 e 6, traduction G. Leroux modifiée), de façon à être lui-même un créateur de simulacre, « εἰδῶλου ποιητής » (601 b 11), ou encore un fabricant d'idoles.

<sup>171</sup> L'étymologie que Socrate consacre au mot « ἥρωσ » substitue ainsi, aux héros homériques, les rhéteurs et les sophistes (qui ressemblent toutefois aux philosophes) : cf. *Cratyle*, 398 c 5 – e 3.

<sup>172</sup> *Lois*, II, 655 a 8 – b 2

rôle de ces intermédiaires (μέσα) si importants dès lors qu'il s'agit de ramener une multiplicité quelconque à l'unité<sup>173</sup>. A travers lui, les images articulent une multiplicité de signifiants, à l'unité d'un signifié. Μέλη, φθέγματα et χρώματα distinguent les différents arts entre eux, mais toutes ces qualités viennent *parer* (κοσμεῖν)<sup>174</sup> un support<sup>175</sup> unique qui les apparente : le σχῆμα. Cette parenté justifie qu'on puisse appliquer des couleurs, non seulement avec des pinceaux, mais encore avec des mots et des phrases : l'espace discursif (celui de l'ἔκφρασις) qu'ouvrent les paroles est homologue au πίναξ du peintre, d'autant que ce mot, employé par Platon dans la *République* à propos du peintre-législateur, peut aussi bien désigner la tablette dont on se sert pour écrire. Il revient au σχῆμα de dessiner les contours<sup>176</sup> de cet espace, en fournissant l'aspect premier du sujet que viendront ensuite orner les couleurs ou d'autres qualités sensibles. Il se trouve de ce fait en position privilégiée par rapport aux différents signifiants mentionnés. C'est ce qu'explicite parfaitement la suite du texte des *Lois*, en développant le génitif adnominal quelque peu énigmatique que comportent des formules comme τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχήμα ἢ μέλος ou encore toutes celles qui sont citées dans l'*Annexe 1* (pp. 777-778)<sup>177</sup> :

<sup>173</sup> Cf. *Philèbe*, 16 d 2 – 17 a 5

<sup>174</sup> D'après le texte du *Politique* cité en ouverture du présent chapitre, l'ἐνάργεια provient en effet des couleurs. En outre, le *Phèdre* met la couleur au nombre des *parures* de l'éromène « accoutumé à un mode de vie délicat et efféminé [ἐμπειρον ἀπαλῆς καὶ ἀνάδρου διαίτης], paré de couleurs et de parures étrangères faute d'en avoir qui lui soient propres [ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον] » (239 c 9 – d 1).

<sup>175</sup> Le mot ἐπιχρωματίζειν employé dans la *République* (X, 601 a 6) contient ainsi le préverbe ἐπι-, qui signifie « sur », et implique donc l'idée de surface, *sur* laquelle appliquer les couleurs, que ce soit dans la peinture, ou bien « à l'aide de mots et de phrases » (601 a 5). En outre, d'après Socrate, le σχῆμα est ce qui « s'accompagne toujours de la couleur » (*Ménon*, 75 b 10 – c 1), et qui termine une surface ou un solide (76 a 1) : même s'il s'agit du σχῆμα au sens géométrique, il me semble qu'il faut maintenir l'unité entre les différents sens de la notion (cf. *Annexe 2*, p. 780).

<sup>176</sup> Sur les sens de σχῆμα et l'importance de l'idée de contour dans cette notion, cf. *Annexe 2* (p. 780), et, ci-dessus, Chapitre I, section 1, p. 110-111. Le texte du *Politique* cité en ouverture du présent chapitre montre bien, également, le lien entre le contour (περιγραφή) et le σχῆμα.

<sup>177</sup> On peut comparer ces formules au τόλμησ πρόσωπον de l'*Œdipe Roi* (532), que J. Humbert commente ainsi : « Il serait factice de vouloir trouver ici un génitif de *matière* ou de *qualité* : c'est simplement une façon plus forte de dire τολμηρὸν πρόσωπον, et qui s'apparenterait plutôt à un *composé*, comme serait \*θρασυπρόσωπος, fait sur le type de de θρασυμήδης ou de Θρασύμαχος. » (HUMBERT, J. [2004], p. 276) Ainsi l'excellence ou la bassesse viennent s'empreindre sur le σχῆμα, comme dans les couleurs du visage, et seul un composé pourrait traduire l'unité étroite que forment alors l'image et la valeur.

Disons simplement que sont belles toutes les attitudes et toutes les mélodies [σύμπαντα σχήματα καὶ μέλη καλά] qui sont l'expression de l'excellence du corps ou de l'âme [τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος], en elle-même ou dans une image [εἶτε αὐτῆς εἶτε τινὸς εἰκόνας], quand au contraire toutes celles qui sont l'expression du vice sont laides.<sup>178</sup>

Le verbe ἔχειν qui forme la racine de σχῆμα permet de préciser le lien que sous-entendent les génitifs ἀνδρείου et δειλοῦ. Le génitif « ἀρετῆς » qui lui est rattaché relève semble-t-il d'un emploi verbal<sup>179</sup>, dans lequel ἔχειν signifie « saisir ». Il s'agit en même temps d'une figure étymologique<sup>180</sup> : « Platon est conscient du lien de parenté »<sup>181</sup> entre ἔχειν et σχῆμα, et cherche ainsi à préciser, en une formule qu'on peut qualifier d'« analytique »<sup>182</sup>, la façon dont ce dernier se rattache à la valeur. Le verbe ἔχειν rend visible la structure de renvoi qui permet au σχῆμα de révéler l'excellence (ou son contraire) et de s'en saisir, il développe ce que σχῆμα veut dire. On pourrait en effet traduire : « Sont belles toutes les attitudes [σύμπαντα σχήματα καλά] qui embrassent l'excellence [τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα] », comme si l'on s'en saisissait grâce à la posture adoptée. C'est le geste de prendre qu'il faut entendre par là : Platon révèle ainsi la posture concrète qui sous-tend le σχῆμα, et qu'indique ἔχειν. Ce verbe permet également de souligner la primauté du σχῆμα parmi les qualités susceptibles d'exprimer la valeur. Il signifie qu'une attitude peut être qualifiée de « belle » si elle est « l'expression de l'excellence du corps ou de l'âme », cette expression passant d'abord par le σχῆμα. Cette condition énonce avec clarté que les σχήματα, puis les autres éléments qui leur sont associés par les différents arts, sont des signifiants qui ont pour objet d'exprimer des notions morales. La phrase citée précise en outre que cette condition vaut pour la vie elle-même comme pour les images. A cet égard aussi, le σχῆμα se présente comme un principe

<sup>178</sup> *Lois*, II, 655 b 2-6. Traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée pour « εἰκόνας ».

<sup>179</sup> Cf. HUMBERT, J. (2004), p. 278, §461

<sup>180</sup> Pour de semblables « figures étymologiques » à propos de σχῆμα et des termes apparentés, cf. MUGLER, C. (1957), p. 72.

<sup>181</sup> MUGLER, C. (1957), p. 72

<sup>182</sup> On peut la comparer à cet égard à la condition qu'énonce le *Philèbe* : « Si nous voulons que notre vie soit en quelque façon une vie [εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτε βίος] » (62 c 4-5, cf. ci-dessus, Introduction, section 2, pp. 22, 37, 39). Tout se passe comme si certains principes essentiels concernant l'image et la valeur ne pouvaient s'exprimer que sous la forme de l'identité : est-ce pour les rendre irréfutables ? Ajoutons que la formule des *Lois* a pour but « d'éviter d'allonger démesurément [ἵνα δὲ μὴ μακρολογία πολλὴ τις γίγνηται] » les propos tenus, en s'exprimant « simplement [ἀπλῶς] » (*Lois*, II, 655 b 2-3) : ainsi la simplicité de la formule qui va suivre cette annonce s'oppose à la μακρολογία du rhéteur (cf. *Gorgias*, 461 d 6).

unificateur : « Le σχῆμα, une posture codifiée et fixée, communique des valeurs déterminées et reconnaissables. Il unifie en outre, dans la catégorie de la vue, des *media* différents, et dessine un terrain commun entre la vie réelle et les arts mimétiques comme la danse, la pantomime ou la peinture. »<sup>183</sup> Si les Dialogues de Platon peuvent être la Comédie et la Tragédie de la Vie, c'est au σχῆμα qu'ils le doivent, parce qu'il fonctionne de la même manière dans « la vie réelle » et dans les arts. Il faut souligner également, comme le fait M.-L. Catoni, son caractère visuel : le « terrain commun » n'est pas qu'une métaphore, c'est bien d'un espace qu'il s'agit, l'espace que *dessinent et découpent gestes et attitudes*<sup>184</sup>, et que l'ἔκφρασις fait apparaître à travers le langage.

Ce terrain est aussi commun au sophiste et au philosophe, mais alors que le premier s'en sert pour paraître ce qu'il n'est pas, et ainsi faire illusion, le second l'utilise pour révéler l'homme sous le discours, en le soumettant à *l'examen pictural* dont Critias expose le principe. De ce fait, le rapprochement qu'opère Platon entre les différents arts mimétiques évoque directement les deux définitions que Simonide donne de son art :

1. « La peinture est une poésie silencieuse et la poésie une peinture qui parle. »
2. « La parole est une image [εἰκὼν] de la réalité. »

La première formule souligne la différence entre les *media* utilisés, tandis que la seconde réunit les deux arts évoqués au moyen de la notion d'image. Mais ni l'une ni l'autre n'énonce encore ce qui fait l'articulation, d'une part entre la poésie et la peinture, d'autre part entre la parole et la réalité : le lien, que constituera le σχῆμα, est *sous-entendu*. Ce sera donc une *tâche philosophique* que de *l'explicit* : elle sera menée par Platon, après que la tragédie, avec Euripide, et la comédie, avec Aristophane, auront étendu l'usage du terme<sup>185</sup>. Dès lors, à titre de *contre-épreuve* de cette lecture, il paraît opportun d'examiner la manière dont le philosophe repère cette articulation dans les discours de rhéteurs, puis la met au jour pour en faire le principe de sa critique : on peut en effet penser que c'est cette double opération de

<sup>183</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 94

<sup>184</sup> De ce point de vue, les deux directions dans lesquelles l'usage du mot σχῆμα s'est développé, en tant qu'attitude et en tant que figure géométrique, ne sont pas fortuites : elles correspondent à deux façons complémentaires d'appréhender l'espace. Dans le langage, le σχῆμα est donc la façon dont le discours tient au corps et à l'espace.

<sup>185</sup> Cf. CASEVITZ, M. (2004), p. 21 : « C'est avec Euripide que σχῆμα devient [...] d'emploi courant ». Sur Aristophane, cf. pp. 21-22.

clarification et de mise à l'épreuve qui a été déterminante dans l'élaboration de sa conception du langage, autour de l'ἔκφρασις, ainsi que des σχήματα et χρώματα qu'elle met en œuvre. Un témoin privilégié à cet égard est l'éloge d'Éros par Agathon que livre le *Banquet* : étant rapporté par Platon, il est en effet soumis, de ce fait, à sa lecture, mais il s'inscrit aussi dans une évolution qui le rattache à Simonide<sup>186</sup>. M. Detienne, qui cite les deux fragments mentionnés<sup>187</sup>, a en effet indiqué et déterminé la continuité historique entre Simonide et les sophistes du V<sup>e</sup> siècle, particulièrement avec Gorgias, et précisément à propos du rapprochement entre poésie et peinture dont j'essaie de cerner la signification : « L'analogie que Simonide marque si nettement entre la peinture et la poésie confirme [...] pleinement l'anecdote qui révèle en ce poète une espèce de précurseur de Gorgias. »<sup>188</sup> Or de Gorgias à Agathon il n'y a qu'un pas, que franchit Socrate, au moyen d'un jeu de mots, déjà cité : « J'avais la terreur qu'Agathon ne finît par lancer dans son discours, sur mon discours à moi, la tête même de Gorgias, l'orateur redoutable, et qu'en m'enlevant la voix il ne fit de moi, proprement, une pierre [αὐτόν με λίθον τῆ ἀφωνία ποιήσειεν] ! »<sup>189</sup> Sur quoi repose cette propriété *magique* du discours d'Agathon ? Quels sont les φάρμακα, à la fois couleurs et drogues, qu'il utilise ?

<sup>186</sup> Il semble que nous soyons en présence de l'un de ces « cas où la mutation s'opère en quelque sorte sous les yeux de l'historien, comme une réaction chimique sous ceux de l'expérimentateur » (DETIENNE, M. [1995], p. 159) : il s'agit du moment où Platon met au jour le principe qui gouverne la rhétorique, en la soumettant à la critique, et en examinant notamment le lien qu'elle établit entre la parole et l'image, entre la poésie et la peinture. En révélant les moyens par lesquels elle produit ses effets, elle annule ou corrige ces derniers, et énonce la condition pour qu'elle devienne une technique, au lieu d'être un simple procédé empirique. Sur la distinction entre technique et procédé (τέχνη et ἐμπειρία), cf. *Gorgias*, 465 a 2-6.

<sup>187</sup> DETIENNE, M. (1995), pp. 160-161 et p. 162

<sup>188</sup> Voici cette anecdote et la conclusion que M. Detienne en tire : « Comme on demandait à Simonide : D'où vient que tu ne parviens pas à tromper [ἐξαπατᾶς] les seuls Thessaliens ? Le poète aurait répondu : Parce qu'ils sont trop ignorants pour pouvoir être trompés par moi. De cette anecdote que d'aucuns ont voulu attribuer à Gorgias, il ressort clairement que les Anciens traitaient la poésie de Simonide comme un art de tromperie, comme une forme d'expression où l'ἀπάτη était une valeur positive. » (DETIENNE, M. [1995], pp. 161-162)

<sup>189</sup> *Banquet*, 198 c 3-6, traduction L. Robin

---

#### Section 4.

#### *La « cuisine » d'Agathon*

---

Le procédé de l'ἔκφρασις comprend, assez étroitement liés, un σχῆμα semblable aux signes qu'utilisent les sourds-muets<sup>190</sup>, et une valeur d'*ostension*, fondée sur des couleurs renvoyant immédiatement, par ressemblance, à l'objet désigné, qu'elles font ainsi voir, qu'elles mettent sous le regard. J'utilise ce terme d'*ostension*<sup>191</sup> pour indiquer l'*irréductibilité* de la ressemblance au concept : alors que le σχῆμα conduira au schématisme<sup>192</sup>, et par là au concept, les couleurs, et la ressemblance qu'elles suggèrent, semblent désigner la partie *la plus glissante* de l'image<sup>193</sup>. Or les parts respectives du σχῆμα et des couleurs qui viennent le parer peuvent être très différentes suivant les images considérées, lesquelles seront donc *plus ou moins* glissantes : tandis que le philosophe souligne la primauté du σχῆμα, il est possible que la couleur *prédomine* dans les arts mimétiques qu'il critique (ce qui pourrait être aussi la raison de ces critiques). Il s'agit une nouvelle fois d'un *mélange*, analogue à celui que constitue le *Philèbe* à partir des plaisirs et de l'intellect<sup>194</sup>, mais dont les proportions varient selon les cas : alors que rhéteurs et poètes se servent des couleurs au détriment du σχῆμα pour éblouir et fasciner le lecteur ou l'auditeur, le philosophe devra d'abord rétablir, à leur rencontre, la vérité, en montrant la réelle importance du σχῆμα, même inaperçue par son auteur, dans toute ἔκφρασις. Il pourra ensuite, sur cette base, contrecarrer les effets illusoires mentionnés, en lecteur/auditeur « averti [ἀσφαλής] »<sup>195</sup>, suivant le mot du *Sophiste*, contre le piège des ressemblances glissantes. Il ne lui restera alors qu'à indiquer la proportion correcte

---

<sup>190</sup> Cf. *Cratyle*, 422 e 2 – 423 b 2

<sup>191</sup> Dérivé du latin *ostensio*, qui signifie l'« action de montrer ».

<sup>192</sup> C'est ce que montre M. Casevitz dans son « étude lexicologique », qui va « du σχῆμα au schématisme », et qui est parue en 2004 dans le volume *Skhèma/figura*.

<sup>193</sup> Cf. *Sophiste*, 231 a 6-8 : « L'homme avisé doit toujours être en garde contre les ressemblances [τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν], car celles-ci sont un genre très glissant [ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος]. »

<sup>194</sup> Le σχῆμα, par son orientation conceptuelle, joue le rôle de l'intellect, tandis que les couleurs incarnent le plaisir : sur ce second point, cf. *République*, X, 601 b 2-3.

<sup>195</sup> *Sophiste*, 231 a 7

qu'il convient de respecter pour réaliser le mélange, en donnant le primat au σχῆμα. Toutefois ce primat ne signifie pas que la couleur soit mise de côté ou disparaisse, à la différence de ce qui adviendra chez Aristote<sup>196</sup> : l'usage de la proportion permet de lui conserver certains droits, et une fonction propre. Avant d'établir ces différents points, qui concernent le bénéfice que le philosophe entend tirer de sa critique de la poésie et de la rhétorique, et qui formeront ma conclusion, il convient cependant d'analyser<sup>197</sup>, à travers un exemple, et comme annoncé, le *type* même du procédé qu'elles utilisent : seule cette contre-épreuve permettra de montrer, à l'œuvre, le primat *inverse* qu'elles donnent à la couleur, au détriment du σχῆμα. Elles ne sont d'ailleurs pas les seules, parmi les arts mimétiques, à en user ainsi. La peinture notamment, à laquelle Platon les compare constamment dans la critique qu'il mène au Livre X de la *République*, présente souvent cette même caractéristique.

On observe en effet que certains objets iconographiques possèdent *une valeur ostensive* très forte, nous permettant de nous saisir de l'objet représenté, alors que d'autre part *leur contenu intentionnel* (la visée qui confère le sens et l'unité) est très pauvre. Leur caractère ostensif est fondé sur les multiples indices perceptifs au moyen desquels nous nous représentons l'objet réel, indépendamment de tout concept. Dans les céramiques historiées, l'art attique reproduit ainsi à l'infini le corps du jeune homme, dans les postures les plus variées, et de manière à rendre sensibles le mouvement et la jeunesse qui l'animent, sans précisément qu'il soit besoin de passer par ces idées de mouvement et de jeunesse pour s'en rendre compte. Prenons l'exemple de la *figure 3* (dont le contenu sera examiné ci-dessous)<sup>198</sup> fournie dans les *Documents iconographiques* (p. 820). Sans savoir ce que le dessin représente, quelle est sa signification (qui est d'ailleurs ambiguë), on peut sentir la délicatesse du mouvement au moyen duquel cet être ailé se pose, et la fraîcheur juvénile de ses traits, son air radieux. Cette valeur ostensive du corps du jeune homme est particulièrement sensible dans son opposition avec le rendu très stylisé et très peu réaliste de la fleur qu'il tient dans sa main

<sup>196</sup> Ce point sera établi au Chapitre VI, dans la Seconde partie, dans le cadre d'une comparaison entre les différents styles de vie dans l'Antiquité : cf. pp. 467, 470, 473-476.

<sup>197</sup> Cette analyse fera l'objet de la présente section.

<sup>198</sup> Certes la coupe attique que la figure représente, et qui est signée du potier Kachrylion, est nettement antérieure (510 avant notre ère) à la date qu'on peut attribuer au banquet relaté par Platon. Sa production est par contre contemporaine de Simonide (né en 557-556) : il paraît donc légitime de l'utiliser, au même titre que les fragments de ce poète, pour préciser les développements ultérieurs de la rhétorique, qui ont leur point de départ à cette époque.

gauche<sup>199</sup>. Ce dernier élément (qui figure habituellement dans les décors) est un symbole, et nous avons besoin, pour l'interpréter, d'étudier les conditions iconographiques de la production de l'image : ce n'est pas le cas pour le dessin du jeune homme, qui ne nécessite, pour être adéquatement perçu, aucune connaissance préalable.

L'inscription renforce d'ailleurs ce renvoi : « HO ΠΑΙΣ ΚΑΛΟΣ, le jeune homme est beau », peut-on y lire. Certes ce type d'inscription, appelé acclamation pédérastique, est fréquent sur les vases, mais il revêt ici un sens particulier, qui laisse habilement place à l'ambiguïté : « Le jeune homme ainsi visé pourrait bien être Éros lui-même, ou tout autre jeune homme, laissé anonyme par le peintre. Au buveur de faire son choix et de spécifier au besoin, selon le contexte, cette évocation générique si fréquente sur les vases à boire. »<sup>200</sup> Cet artifice permet à chacun de s'approprier le vase, en associant le dieu de l'amour à l'objet aimé. Or la même valeur de ressemblance est contenue dans le discours d'Agathon. En proclamant qu'Éros est, parmi les dieux, « le plus beau et le meilleur [κάλλιστον καὶ ἄριστον] »<sup>201</sup>, le poète évoque en fait le type du καλὸς κάγαθός, qu'il met au superlatif. De ce point de vue, l'Éros dont parle Agathon n'est pas très différent de Charmide, dont la taille et la beauté étaient admirables, au point que tous « en étaient amoureux »<sup>202</sup>. La beauté de Charmide était superlative elle aussi<sup>203</sup>, et « tous le contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue [πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν]. »<sup>204</sup> — Cette double *ambiguïté* est au principe de la rhétorique amoureuse : est-ce le dieu, est-ce un jeune homme ? Est-ce une image sacrée, est-ce un être vivant en chair et en os ? Elle se prolonge dans le *glissement* du

<sup>199</sup> En réalité, cette valeur ostensive du corps du jeune homme (ou du dieu) repose sur l'application, mais détournée et inventive, de formules d'origine égyptienne. Dans la perspective iconologique de Gombrich, il semble qu'on puisse appliquer à notre médaillon les remarques qu'il formule à propos du *Discobole* : « Comme les Egyptiens, [le peintre] a présenté le torse de face, tandis que les jambes et les bras sont vus latéralement <de même la tête est vue de profil, alors que les yeux sont représentés de face> ; comme eux il réalise son œuvre en combinant les aspects les plus caractéristiques des différentes parties du corps. Mais, entre les mains de l'artiste, ces formules usées sont devenues quelque chose de tout différent. » (GOMBRICH, E. H. [1997], p. 90) Du corps du jeune homme presque tout est montré (conformément au canon égyptien), mais le peintre a su habilement suggérer le mouvement.

<sup>200</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 46

<sup>201</sup> *Banquet*, 195 a 8

<sup>202</sup> *Charmide*, 154 c 3

<sup>203</sup> Il est « celui qui passe pour être le plus beau, du moins des jeunes d'aujourd'hui » (*Charmide*, 154 a 5-6).

<sup>204</sup> *Charmide*, 154 c 8-9

λόγος à τῶν εἰκόνων (comme dans le *Charmide*) ou dans l'inclusion du λόγος dans τῶν εἰκόνων (comme dans la coupe de la *figure 3*, p. 820). C'est ce qu'exprime la première des sentences de Simonide citées ci-dessus. « La poésie est une peinture qui parle » signifie qu'il y a un tableau *virtuel* dans le λόγος, qu'il est possible d'*actualiser* par la parole. « La peinture est une poésie silencieuse » indique que dans la peinture est contenu un λόγος latent, susceptible d'être mis au jour. Ainsi le verbe « être » doit être compris dans un sens empirique, comme un « il y a », une constatation de présence et d'existence. En tant que cet « il y a » est placé sous le signe de la contingence, il est fondamentalement ambigu, il peut être ceci ou cela, simultanément et sans exclusion. Ainsi les attributs employés par Agathon pour décrire la nature d'Éros (avant l'explication de ses vertus), sa beauté, sa jeunesse, sa délicatesse, sa forme ondoyante, sa grâce, renferment exclusivement *des notations visuelles*, bien qu'il s'agisse de mots<sup>205</sup> : la *frontière* n'est pas tracée entre l'image et la parole, non plus qu'entre le dieu et l'homme.

Quel est maintenant le principe d'unité contenu dans les deux figures étudiées, qui rassemble le divers contingent et ambigu qui les constitue ? L'amplification, le caractère superlatif et absolu de la beauté et de la jeunesse du dieu ont déjà été soulignés. Ce procédé est mis en lumière, dans le cas de la coupe de la *figure 4*, par F. Lissarrague : « Le peintre a souligné l'importance de cette figure, au médaillon de la coupe, en utilisant pour couvrir la surface intérieure du vase une technique particulière de vernis, dite "rouge corail". »<sup>206</sup> La *qualité, l'intensité* d'une sensation particulière, vient renforcer l'effet dû à la ressemblance. La situation centrale du personnage ailé, dont les contours sont rehaussés par le noir du fond sur lequel il se détache, son isolement, « le rouge éclatant qui l'auréole », constituent « une série de procédures graphiques et plastiques qui en soulignent la beauté »<sup>207</sup>. Semblablement Agathon présente son Éros isolément et le considère en lui-même ; il le marque en outre de cette sensation si vive pour les Grecs de la beauté de la jeunesse. — Le trait caractéristique

<sup>205</sup> Socrate confirme et résume cette idée dans son étymologie du nom « Éros » (*Cratyle*, 420 a 9 – b 3) : « Quant à *érōs*, c'est parce qu'il "coule de l'extérieur vers l'intérieur" (*es-rheî*) [...] qu'il était anciennement appelé *ésrous*, de *esreîn*. » Le philosophe rend visible dans le mot le mouvement caractéristique du dieu. Il est à noter que ce mouvement apparaît aussi bien sur la *figure 3*, dans la légèreté avec laquelle l'être ailé se pose, que dans le discours d'Agathon (*Banquet*, 195 e 2-9). La justesse et l'intérêt philosophiques de l'empirisme proviennent de ce constat de la présence de notations visuelles (et plus généralement sensibles) dans le discours.

<sup>206</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 44

<sup>207</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 46

des deux figures étudiées c'est donc l'amplification<sup>208</sup>, l'accroissement de l'intensité de la sensation. Sous ce rapport, le concept d'ἔκφρασις se présente comme le seul moyen qui s'offre à nous de penser conceptuellement et de prouver l'identité structurelle d'objets non conceptuels tels que le décor d'un vase peint et un discours rhétorique. Bien que non-conceptuels, ces objets présentent en effet un caractère pré-conceptuel, et les concepts qui sont contenus d'une manière implicite dans le discours d'Agathon feront ensuite l'objet d'une réfutation en règle par Socrate<sup>209</sup> : comme ils ne font pas l'objet d'une énonciation claire, leur incompatibilité avec la nature d'Éros reste inaperçue.

A cette première posture caractéristique de la rhétorique, s'ajoute un principe de composition tout à fait remarquable : c'est l'*attribution* à Éros d'un caractère *ornemental*, qui repose sur une *association d'idées tout à fait habituelle*<sup>210</sup>. Elle reçoit un long développement dans l'énumération des bienfaits de l'amour qui clôt le discours d'Agathon, et dont le principe est le suivant : « Éros est le premier [πρῶτος], car il est, lui, le plus beau et le meilleur [αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος] ; par suite il est cause [αἴτιος] pour le reste des êtres d'autres effets de cet ordre. »<sup>211</sup> Le dieu est *l'ornement ou la parure* de l'âme de l'amant comme de celle de l'aimé, car il leur adjoint les sensations de beauté et de bonheur. *L'équivalent graphique de cet attribut*, c'est ce « rameau orné de volutes et d'un bouton floral »<sup>212</sup> que tient, sur le médaillon, le jeune homme ailé de la main gauche. Écoutons encore F. Lissarrague : « Cet élément végétal est plus proche des ornements que les peintres placent en bordure d'image, sous les anses par exemple ou au col des grands vases, que d'une

<sup>208</sup> Aristote traite de « l'ampleur du style » dans le Livre III de la *Rhétorique*, au chapitre 6 : en 1407 b 26 – 1408 a 4, il énumère les moyens qui la procurent.

<sup>209</sup> Loin de posséder une beauté superlative, « Éros manque de beauté et il n'en a pas. » (*Banquet*, 201 b 2) Auparavant Socrate avait déjà fait admettre à Agathon qu'Éros ne doit pas être considéré absolument et isolément, car son être est relatif (199 d 1 – e 7). Ainsi le philosophe détruit le schéma sur lequel se fonde la conception traditionnelle d'Éros, en montrant que les concepts qu'il contient implicitement (son être absolu, sa grandeur superlative) sont contradictoires avec sa nature (relative et privative). Son dialogue avec Agathon (*Banquet*, 199 b 7 – 201 c 8) constitue un bel exemple d'ἐλεγχος.

<sup>210</sup> « Le jeu des attributs, éléments déterminants de l'image qui permettent d'assurer l'identification et la reconnaissance d'un personnage, est, semble-t-il, très fortement codifié ; relayé ou dédoublé par l'emploi des inscriptions, il évite à l'imagerie toute ambiguïté, dans la plupart des cas, et permet la transmission du sens. » (LISSARRAGUE, F. [1990], pp. 9-10)

<sup>211</sup> *Banquet*, 197 c 1-3

<sup>212</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 44

fleur véritable comme on en voit parfois aux mains des femmes ou des dieux. L'écart voulu entre le rendu de la figure ailée et celui du rameau végétal, plus stylisé mais néanmoins intégré à la représentation, marque la valeur symbolique de ces fleurs qui ne sont pas un simple remplissage adventice, mais le lieu même où la beauté – et le désir – s'installent. Éros est un ornement vivant, et les ornements qu'il porte avec lui sont à la fois beaux et désirables. »<sup>213</sup> Cette logique attributive complète le principe d'amplification qui a été examiné ci-dessus, et permet de déterminer le sens qu'il faut donner à la seconde des sentences de Simonide déjà citées. Pour le courant rhétorique qui se parachève en Gorgias, il n'y a pas d'autre être existant que celui qui est déterminé par la sensation<sup>214</sup>. Si l'on conçoit les sensations par analogie avec les couleurs du peintre, il en résulte que le discours n'a (et ne peut avoir) d'autre fonction que *d'assembler, de composer, de modifier la quantité des sensations* (ou de leurs produits dérivés et affaiblis, les idées), *de la même façon* que le peintre combine, dans ses tableaux, les couleurs. « La parole est une image de la réalité » veut donc dire que le discours est une *composition* de sensations ou d'idées qui en sont dérivées. C'est ce qu'on pourrait appeler *le second principe* de la linguistique des sophistes et des rhéteurs : « Le λόγος est une réalité en soi, mais il n'est jamais un signifiant qui tend vers un signifié. Dans ce type de pensée, *il n'y a entre les mots et les choses nulle distance.* »<sup>215</sup> Ce principe prend place à côté de *l'ambiguïté* fondamentale du sensible, dont il faut savoir se servir. Dès lors on comprend que dans la poésie imitative d'Agathon se mêlent des reflets visuels dont la nature et la structure peuvent être précisées en recourant à des œuvres figurées : la peinture se tient en face d'elle comme son paradigme définitionnel. Comme la finalité de la rhétorique, et du type de peinture qui lui est associé, est de produire certaines sensations dans l'auditeur ou le spectateur, en les

<sup>213</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 44

<sup>214</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1997), pp. 263-264 : « Refusant [...] les recherches sur l'être au profit d'une réflexion sur le discours, le langage, Gorgias déduit le discours de la sensation, en expliquant que le premier est le résultat de la seconde (nous ne pouvons nommer que ce que nous éprouvons et comme nous l'éprouvons). » Commentant le traité *Sur le non-étant*, M.-L. Desclos demande ainsi : « Que communiquer ? Non pas ce que *sont* les sensibles, choses ou gens, mais les sentiments et les émotions qu'ils provoquent en nous, la pitié et l'horreur, la peur, la douleur, la joie, le regret, le plaisir, la peine, la hardiesse [...]. Autrement dit, non pas *l'être*, dont le traité *Sur le non-étant* a montré qu'il était, pour les hommes, comme s'il n'était pas, inconnaissable et incommunicable, mais la *pensée*, c'est-à-dire tous les états mentaux, cognitifs et émotionnels, suscités par le discours. » (DESCLOS, M.-L. [2009], p. 101)

<sup>215</sup> DETIENNE, M. (1995), p. 178. C'est moi qui souligne. Si Platon ne sépare pas le signifié de la chose signifiée, en revanche, c'est sur la distinction du signifiant et du signifié qu'il va fonder sa critique de la sophistique.

amplifiant et en les composant d'une manière déterminée, on pourrait définir la φανταστικὴ τέχνη comme *technique de l'image*, en déterminant le sens du mot image en fonction du « sensible », αἴσθητον, dont il dérive. Le φάντασμα n'est rien d'autre que le produit dérivé, affaibli, de l'αἴσθησις, la sensation, de même que ce que l'empirisme appelle « idée » est la trace d'une *impression* antérieure et plus forte<sup>216</sup>. La technique de l'image ainsi définie a vocation à *restituer au φάντασμα la force de l'αἴσθησις*, en utilisant la ressemblance, l'amplification, l'association d'idées : et c'est bien ce que vise le procédé qui est indiqué par l'Étranger lorsqu'il évoque les « μεγάλα ἔργα » ainsi réalisés<sup>217</sup>. Si l'expression φανταστικὴ τέχνη rend compte de la matière première que retravaille cette technique, le terme d'*image*, en revanche, indique le but poursuivi, la forme souhaitée, conformément au principe de la définition.

*Le fondement empirique de la rhétorique* est très clairement indiqué dans le *Gorgias*. Polos l'énonce en premier lieu en termes généraux : « Il existe parmi les hommes une foule de techniques différentes, savantes créations de l'expérience [ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείριως ἠύρημέναι] ; car l'expérience [ἐμπειρία] dirige notre vie selon la technique, et l'absence d'expérience [ἀπειρία] la livre au hasard. »<sup>218</sup> C'est ce principe empirique qui justifie *l'analogie entre la parole et la peinture*. Utilisant, comme Socrate, « le langage des géomètres »<sup>219</sup>, on peut dire que les couleurs sont au tableau, comme les images (ou idées) sont au discours. Les unes et les autres sont des éléments qui doivent être combinés pour créer une totalité unitaire. De plus, les couleurs du peintre possèdent une ressemblance avec les couleurs réelles, de la même façon que les idées sont semblables aux sensations. Enfin, on peut considérer que la peinture au temps de Platon (celle de Zeuxis par exemple) était « une sorte d'impressionnisme illusionniste ne visant qu'au trompe-l'œil [...], impressionnisme auquel Platon reproche son affinité avec la sophistique, et l'action qu'il exerce sur les parties

<sup>216</sup> Cf. par exemple HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain*, section II, « Origine des idées » : « Voici donc que nous pouvons diviser toutes les perceptions de l'esprit en deux classes ou espèces, qui se distinguent par leurs différents degrés de force et de vivacité. Les moins fortes et les moins vives sont communément nommées *pensées* ou *idées*. » Le passage suivant, sur la poésie, est intéressant pour mon propos : « Toutes les couleurs de la poésie, malgré leur splendeur, ne peuvent jamais *peindre* les objets naturels d'une manière telle qu'on prenne la description pour le paysage réel. » (c'est moi qui souligne).

<sup>217</sup> *Sophiste*, 235 e 5-6. Cf. ci-dessus, section 1, page 167

<sup>218</sup> *Gorgias*, 448 c 5-7

<sup>219</sup> *Gorgias*, 465 b 7

de l'âme les plus faciles à ébranler : sur la sensibilité, sur tous les éléments irrationnels »<sup>220</sup>. Il est clair que cette triple qualification, dans la mesure où l'impressionnisme sépare les touches de couleur pour reproduire le mécanisme de la vision, renforce le rapprochement entre peinture et rhétorique, laquelle, en tant qu'empirisme, met au premier plan la sensation.

Reprenant, un peu plus loin dans le dialogue, la discussion avec Polos, Socrate revient logiquement sur ce caractère empirique, qui est essentiel, mais en l'opposant à l'idée de technique : à l'instar de la cuisine, la rhétorique « passe [δοκεῖ] pour une technique, mais, à mon sens, ce n'est pas une technique ; c'est un procédé et une routine [ἐμπειρία καὶ τριβή]. »<sup>221</sup> Comme souvent, le philosophe s'appuie sur une détermination fournie par son adversaire, pour en contester une autre. Il reste néanmoins que la rhétorique a un fondement empirique, reconnu par l'un et par l'autre interlocuteur, ce qui est une preuve de sa validité, en tant que fondement<sup>222</sup>. De plus on peut supposer que Socrate n'admet pas qu'elle soit une technique, dans l'idée qu'il appartient à la philosophie de la constituer comme telle, tout en conservant son principe. Si Agathon est un cuisinier mêlant des φάρμακα qui sont couleurs et drogues, seul Socrate est le médecin capable d'en faire bon usage<sup>223</sup>.

On ne peut en effet séparer l'interprétation, par Platon, de la rhétorique, de l'usage qu'il en fait : *interpréter*, suivant l'essence de l'herméneutique, est toujours *s'approprier*. C'est l'une des raisons pour lesquelles il est si difficile de distinguer rhétorique et philosophie. En revanche, il est clair que l'une et l'autre opération, l'interprétation et l'appropriation, s'appuient sur un travail critique. Simonide, Gorgias, ou Agathon, en sont l'objet. Il sera donc intéressant d'observer, pour finir, en ce qui concerne ce dernier, conformément aux principes établis, quelle est l'image qu'il livre de lui-même, et quel en est l'impact. Car c'est à ce double niveau — caractéristique de l'ἔκφρασις platonicienne — que se trouvent les enjeux de l'ἄγών commencé dans le prologue du *Banquet*<sup>224</sup>, et qui se noue ensuite sous forme

<sup>220</sup> SCHUHL, P.-M. (1952), p. XVI

<sup>221</sup> *Gorgias*, 463 b 3-4

<sup>222</sup> Cf. *Gorgias*, 487 e

<sup>223</sup> Sur la figure de Socrate médecin, cf. DESCLOS, M.-L. (1992), p. 124 : « C'est Socrate qui [...] se révèle comme le véritable médecin dont la Cité a besoin ».

<sup>224</sup> Le thème de l'ἄγών, qui apparaît dans le *Banquet* en 175 c 8 – e 11, et qui est repris en 194 a 1 *sq.*, constitue une dimension essentielle, une ligne directrice de ce texte : « On pourrait même appeler le dialogue tout entier *Le Jugement de Dionysos*, puisque Agathon déclare à Socrate que, pour ce qui est de savoir si c'est lui ou Socrate

d'ἔλεγχος<sup>225</sup>, de manière à aboutir à la victoire de Socrate, ou, plus exactement, de ἰσότης.

---

## Conclusion du chapitre II.

### *La rhétorique philosophique*

---

Tout d'abord l'Éros dépeint par Agathon ressemble beaucoup à l'auteur du discours. Le dieu est « le plus beau et le meilleur [κάλλιστον καὶ ἄριστον] »<sup>226</sup>. Or le jeune homme est « d'une belle et bonne nature [καλόν τε καὶ ἀγαθὸν τὴν φύσιν] [...], et, pour l'apparence, d'une grande beauté [δ' οὖν ἰδέαν πάνυ καλός] »<sup>227</sup>, « à l'épanouissement de laquelle rendent hommage à la fois Socrate, Alcibiade (174 a, 212 e, 213 c), et surtout, de la façon qu'on sait (193 b fin, cf. e), Pausanias. »<sup>228</sup> Par ailleurs Agathon est, comme l'indique son nom, ἀγαθός, et c'est un *aristocrate* : c'est-à-dire qu'il fait partie, à Athènes, des « meilleurs », οἱ ἄριστοι. En outre, en sa qualité d'éromène de Pausanias, et dans la mesure où la rhétorique représente Éros sous les traits de l'être aimé (et non en tant qu'il aime<sup>229</sup>), on

---

qui possède le plus de sagesse, ils s'en remettent au jugement de Dionysos, c'est-à-dire que c'est celui qui boira le plus et le mieux qui gagnera cette compétition de σοφία, de sagesse et de savoir, placée sous le signe du dieu du vin. » (HADOT, P. [1987], pp. 113-114)

<sup>225</sup> Cf. *Banquet*, 199 b 7 – 201 c 8

<sup>226</sup> *Banquet*, 195 a 8

<sup>227</sup> *Protagoras*, 315 d 8 – e 2

<sup>228</sup> ROBIN, L. (1951), p. LXV

<sup>229</sup> Cf. la critique qu'adresse Diotime à Socrate, et qui vise en réalité les discours précédents, particulièrement celui d'Agathon : « Mais l'idée que tu te faisais d'Éros, il n'est pas surprenant que tu t'y sois laissé prendre. Cette idée qui était la tienne, dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice, c'est que l'amour est le bien-aimé et non l'amant. Voilà la raison pour laquelle, j'imagine, Éros te paraissait doué d'une beauté sans bornes. Et de fait ce qui attire l'amour, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, c'est-à-dire ce qui dispense le bonheur le plus grand. » (*Banquet*, 204 b 8 – c 5) Ici Agathon est véritablement érigé en éromène paradigmatique, étant donné que son nom signifie le « bien », cause du bonheur (cf. 204 e 1 – 205 a 4).

peut dire qu'il incarne véritablement le dieu. Le caractère efféminé que lui attribue Aristophane dans les *Thesmophories*<sup>230</sup> répond aussi à la « délicatesse [ἀπαλότης] »<sup>231</sup> et au « beau maintien [εὐσχημοσύνη] »<sup>232</sup> d'Éros. Agathon paraît tomber dans les travers de l'éromène décrit dans le *Phèdre*, passif et manquant de virilité, « accoutumé à un mode de vie délicat et efféminé [ἔμπειρον ἀπαλῆς καὶ ἀνάδρου διαίτης], paré de couleurs et de parures étrangères faute d'en avoir qui lui soient propres [ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενον] »<sup>233</sup>. Comme l'indique Socrate, « tout cela saute aux yeux [ἀ δῆλα] et n'est pas digne d'être davantage développé [οὐκ ἄξιον περαιτέρω προβαίνειν] »<sup>234</sup> : tant l'ἔκφρασις est parlante, et infamante, en particulier pour l'homme grec, qui se définit avant tout comme ἀνὴρ ; or la délicatesse mise en avant par Agathon est associée ici à l'adjectif « ἀνανδρος », qui signifie littéralement « non viril ». L'image qu'il livre de lui-même enferme donc également une critique de la rhétorique qui, fondée sur la passivité du spectateur-auditeur, s'adresse uniquement à sa sensibilité : à l'opposé de la figure virile de l'ἀνὴρ φιλόσοφος<sup>235</sup>, celui qui pratique la rhétorique court lui-même le risque de n'être plus un ἀνὴρ. *La posture* d'Agathon est efféminée : voilà ce que révèle dans son cas le σχῆμα.<sup>236</sup> En second lieu, la lecture de l'ἔκφρασις d'Agathon en termes d'impact sur le public est fournie par Socrate lui-même, avant<sup>237</sup> et après<sup>238</sup> le discours du poète, de manière

<sup>230</sup> Dans les *Thesmophories*, Euripide veut « persuader Agathon » de « siéger parmi les femmes [...] incognito, revêtu d'un costume de femmes » (88-93). Par la suite Agathon est qualifié d'« homme-femme [ὁ γύνυς] » (136), ce qui est matière à de nombreuses plaisanteries : il est ainsi traité d'« infâme débauché, [...] large-cul [κατάπυγον, εὐρύπρωκτος] » (200). Sur ce thème, cf. CALAME, C. (2009), pp. 184-185 et ROBIN, L. (1951), pp. LXV-LXVII.

<sup>231</sup> *Banquet*, 195 d 2. Il y a trois autres occurrences de ce substantif ou de l'adjectif ἀπαλός : 3, 6, e 9.

<sup>232</sup> *Banquet*, 196 a 5 (c'est moi qui traduis)

<sup>233</sup> *Phèdre*, 239 c 9 – d 1

<sup>234</sup> *Phèdre*, 239 d 2-3

<sup>235</sup> Sur ce thème, cf. LORAUX, N. (1982), pp. 28-36 : « le courage du philosophe »

<sup>236</sup> Il me paraît important, cependant, de distinguer la critique que contient le *Banquet*, de l'effet recherché par l'auteur des *Thesmophories* : « Le rire socratique n'est pas un rire *ad hominem* : ce qu'il s'agit de tourner en comédie, ce ne sont pas les hommes eux-mêmes, mais ce à quoi, à tort, ces hommes attachent du prix. » (DESCLOS, M.-L. [2003c], p. 81) L'erreur d'Agathon est celle des rhéteurs, qui s'intéressent uniquement à l'effet obtenu, à la force des sensations produites, au lieu d'examiner l'objet dont ils traitent. Il devient donc, dans sa personne, à la fois le témoin et la victime d'une conception erronée d'Éros.

<sup>237</sup> Cf. *Banquet*, 194 a 1 – d 1

<sup>238</sup> Cf. *Banquet*, 198 a 3 – 199 a 3

à bien l'encadrer, comme sa définition. En outre, dans le second morceau, le philosophe reprend l'idée exprimée dans le premier, lorsque, s'adressant à Éryximaque, il déclare : « Ne crois-tu pas, fils d'Acoumène, que je n'avais pas raison tout à l'heure d'être plongé dans l'effroi ? N'est-ce pas plutôt à la façon d'un devin [μαντικῶς] que je viens de parler, en disant qu'Agathon allait s'exprimer de façon admirable [θαυμαστῶς ἐροῖ], tandis que moi j'allais me trouver dans l'embarras [ἀπορήσοιμι] ? »<sup>239</sup> Les acclamations du public, qui précèdent, et la réponse du médecin, vont dans le même sens. Mais c'est surtout le banquet même, donnant son titre au dialogue, qui souligne l'effet produit par le poète sur le public, puisqu'il s'agit d'une fête, donnée par Agathon, en l'honneur de la victoire qu'il vient de remporter comme poète tragique<sup>240</sup>. D'une certaine manière, le dialogue tout entier est donc célébration de la puissance de la rhétorique, d'autant que Socrate pratique lui-même l'art de la parole : la statue que lui consacre Alcibiade-Platon a, entre autres, pour fonction d'immortaliser ses discours. En l'érigeant, le philosophe indique qu'il hérite d'une situation où l'image est reine – Athènes est « la cité des images » –, et où *le langage se définit par rapport à la peinture ou à la sculpture*. La rhétorique exerce son empire sur la cité, et Platon lui-même avoue, en termes à peine voilés, en avoir subi l'effet, et ce, au sein de son grand édifice de la *République* : s'il faut rejeter loin de l'État « la poésie imitative qui a pour objet le plaisir [ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις]. »<sup>241</sup>, alors « nous ferons comme ceux qui, ayant jadis éprouvé de l'amour, lorsqu'ils en sont venus à penser que leur amour n'est pas à leur avantage [ἡγήσονται μὴ ὀφέλιμον εἶναι τὸν ἔρωτα], se font sans doute violence à eux-mêmes, mais ne manquent cependant pas de s'en écarter. »<sup>242</sup> C'est pourquoi l'εἰκαστικὴ τέχνη n'est que *négativement* définie dans le *Sophiste*<sup>243</sup>, et en fonction de la φανταστικὴ τέχνη, qui lui est *logiquement antérieure* : elle n'en conservera que la ressemblance, rejetant l'amplification, l'association d'idées, et tous les procédés qui, trahissant l'objet, visent à troubler le sujet percevant en lui procurant du plaisir. Quant à savoir comment s'effectuera précisément cette nouvelle forme de reproduction par ressemblance,

<sup>239</sup> *Banquet*, 198 a 4-7

<sup>240</sup> Cf. *Banquet*, 173 a 5

<sup>241</sup> *République*, X, 607 c 4-5, traduction G. Leroux

<sup>242</sup> *République*, X, 607 e 3-5. D'après Diogène Laërce, citant plusieurs témoignages, Socrate était expert en rhétorique (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19-20).

<sup>243</sup> Reproduire l'objet en conservant « ses rapports exacts de longueur, largeur et profondeur » (*Sophiste*, 235 d 8-9, traduction A. Diès), c'est avant tout *refuser* de les modifier comme l'exigerait la perspective (cf. JOLY, H. [1974], p. 37).

c'est ce que ne dit pas le texte : la fidélité qui est recommandée n'est que *le contraire de l'effet sophistique*. Néanmoins, nous pouvons déjà affirmer que la rhétorique philosophique *se définira* comme ἔκφρασις, tout en se fondant sur une connaissance approfondie de l'articulation qu'opère le langage, entre images et valeur, au moyen du σχῆμα. C'est cette connaissance qui permet de dénoncer le rhéteur sous son discours, et, en montrant Agathon dans une posture efféminée, d'empêcher que ses paroles n'exercent leur puissance et leur séduction, par un effet comique et libérateur. La rhétorique philosophique va donc se différencier de sa rivale en privilégiant le σχῆμα par rapport aux χρώματα : celles-ci favorisent l'ambiguïté et la confusion, tandis que celui-là oriente l'esprit dans la direction du concept, et permet de démêler et d'articuler ce qui resterait autrement confondu. A l'encontre de l'ἔκφρασις pratiquée par Simonide, Gorgias ou Agathon, Platon en appelle à une rhétorique plus sobre, plus austère<sup>244</sup>, rejetant l'amplification, mettant *en relief* le σχῆμα, qui se révèle ainsi être *le principe du langage imagé* qu'il utilise, en même temps que l'affirmation d'un style. La critique à laquelle il soumet la rhétorique peut être comparée à une *mise à nu*, qui révèle le σχῆμα sous l'ornement trompeur des couleurs dont le poète ou le rhéteur pare ses œuvres :

C'est grâce à cela en fait <l'ornement des couleurs> que ces œuvres possèdent naturellement un charme considérable [οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν], car si on dépouille les compositions des poètes des couleurs de la musique [ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων τὰ τῶν ποιητῶν] et qu'on les récite en se limitant à ce qu'elles sont par elles-mêmes [αὐτὰ ἐφ' αὐτῶν λεγόμενα], [...] elles ressemblent aux visages de ceux qui ont l'éclat de la jeunesse [ἔοικεν τοῖς τῶν ὠραίων προσώποις], mais qui perdent leur beauté [καλῶν δὲ μή], lorsqu'il nous arrive de les voir quand la fleur de leur beauté les a quittés [οἶα γίγνεται ἰδεῖν ὅταν αὐτὰ τὸ ἄνθος προσλίπη].<sup>245</sup>

Cet « éclat de la jeunesse » est cet avantage dont Alcibiade estime être pourvu<sup>246</sup>, et que dédaigne pourtant Socrate<sup>247</sup> : car le philosophe sait mettre à nu (γυμνοῦν) l'âme des jeunes

<sup>244</sup> A « un individu que son savoir-faire rendrait capable de se prêter à tout et de tout imiter », Socrate déclare ainsi préférer « les services d'un poète et d'un conteur d'histoires plus austère et moins délicieux [τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστήρῳ ποιητῇ καὶ μυθολόγῳ] » (*République*, III, 398 a 8 – b 2)

<sup>245</sup> *République*, X, 601 b 2-9, traduction G. Leroux

<sup>246</sup> Cf. *Banquet*, 217 a 6 : « Sur cette fleur de ma beauté [ἐπὶ τῇ ὄρῳ], j'avais, cela va de soi, une opinion extraordinairement avantageuse. » (traduction L. Robin)

<sup>247</sup> Cf. *Banquet*, 219 c 4-5 : « Il dédaigna la fleur de ma beauté, il s'en moqua et l'outragea [κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὄρας καὶ ὑβρίσεν]. » (traduction L. Brisson modifiée)

gens qu'il a en face de lui<sup>248</sup>, tout comme il est capable de dépouiller la poésie de ses ornements factices. Traitant du langage imagé, il est remarquable que Socrate n'envisage pas de lui ôter, en revanche, le σχῆμα qui le caractérise également : il est probable que dans ce cas il ne resterait plus rien sur quoi faire porter l'examen. Il met donc en évidence une différence considérable de statut entre σχῆμα et χρώμα. Il est sans nul doute possible de contrefaire l'attitude d'un autre, dans le but de s'en donner l'air et de passer pour lui<sup>249</sup> : le σχῆμα peut bien évidemment tromper, tout comme la couleur ; mais il ne saurait être question de s'en passer. L'éclat que procurent les couleurs (l'ἐνάργεια) est passager et accidentel, alors que le σχῆμα est essentiel, ou du moins permet de se rapprocher de l'essence de la personne considérée, c'est-à-dire d'en déterminer l'exacte valeur, comme dans le texte du *Sophiste* qui ouvre le chapitre suivant, où le « δικαιοσύνης σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς »<sup>250</sup> désigne l'attitude caractéristique de la justice et, en général, de toute l'excellence, de telle sorte que celles-ci s'y révèlent à plein. Les couleurs en revanche ne sont pas prises en compte, comme si elles n'étaient pas indispensables dès lors qu'il s'agit d'exprimer la valeur : on peut d'ailleurs remarquer que cette dernière ne se retrouve jamais en position de génitif adnominal vis-à-vis du χρώμα, à la différence de ce qui a lieu à plusieurs reprises pour le σχῆμα<sup>251</sup>. Il n'y a donc pas de couleur de l'excellence, non plus que de la Beauté<sup>252</sup>, bien que celle-ci possède un éclat visible (λαμπρός)<sup>253</sup>.

Mais pourquoi dans ce cas Platon utilise-t-il tout de même les couleurs ? Pourquoi ne pas se contenter, comme le fera Aristote, dans une prose entièrement dépouillée<sup>254</sup>, de représenter à nu la valeur, sans jamais l'orner de couleurs ? Le texte cité ci-dessus l'indique : « C'est grâce à cela en fait <l'ornement des couleurs> que [ses] œuvres possèdent naturellement un charme considérable [οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν] »<sup>255</sup>. Dès lors se passer des couleurs reviendrait quasiment<sup>256</sup> à se passer du plaisir,

<sup>248</sup> Cf. *Charmide*, 154 e 4-5

<sup>249</sup> Cf. *Sophiste*, 268 a 1-4

<sup>250</sup> *Sophiste*, 267 c 2-3

<sup>251</sup> Cf. *Annexe 1*, pp. 777-778

<sup>252</sup> Diotime la présente comme « étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs [χρωμάτων] et d'une foule d'autres futilités mortelles » (*Banquet*, 211 e 2-3).

<sup>253</sup> *Phèdre*, 250 b 6

<sup>254</sup> Cf. Seconde partie, Chapitre VI, section 2, p. 467 et section 3, p. 475

<sup>255</sup> *République*, X, 601 b 2-3, traduction G. Leroux

comme dans la vie de pure réflexion qu'envisage le *Philèbe*<sup>257</sup> : or cet état de pureté n'est ni utile ni souhaitable<sup>258</sup>, sinon dans le but d'analyser le mélange pour examiner ce qui en fait la valeur. En outre, « les choses ont chacune un son, une forme [ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἐκάστω], et pour beaucoup d'entre elles une couleur [χρῶμά γε πολλοῖς] »<sup>259</sup>, si bien que les χρώματα font partie de la réalité, tout comme les plaisirs font partie de la nature humaine<sup>260</sup> : ἰεῖκαστικὴ τέχνη devra donc les inclure, pour ne pas donner une image tronquée de la réalité<sup>261</sup>. Voilà pourquoi Platon ne renonce pas, en fait, aux couleurs, si bien que l'expression χρώματα ἐπιχρωματίζειν peut s'appliquer à sa propre prose, comme le montre, encore une fois, l'exemple du tableau du politique figurant en tête de ce chapitre. Le « conflit de frontières [ὄρων ἀμφισβήτησις] »<sup>262</sup> qui l'oppose aux imitateurs ne l'amène donc pas à retrancher les instruments dont ils se servent : le remède serait par trop radical. Il le conduit seulement à en limiter l'usage, ce dont le Livre IV de la *République* donne un bon exemple : comme l'indique Socrate, à propos des statues d'hommes (ἀνδριάντες), il ne faut pas croire « que nous ayons à peindre les yeux [ὀφθαλμοὺς γράφειν] en les rendant si beaux qu'ils ne paraissent plus être des yeux [ὥστε μηδὲ ὀφθαλμοὺς φαίνεσθαι], et ainsi de suite pour les autres parties du corps »<sup>263</sup> ; il faut seulement restituer « à chacune d'elles ce qui lui convient [τὰ προσήκοντα] »<sup>264</sup>. De même que nous devons veiller à ce que « que notre vie soit en quelque façon une vie [εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτε βίος] »<sup>265</sup>, chaque être dépeint (notamment le genre de vie), doit pouvoir être, et paraître, tel qu'en lui-

<sup>256</sup> L'intellect, comme les σχήματα, s'accompagne de plaisirs purs qui lui sont propres (pour les figures, cf. *Philèbe*, 51 c 1 – d 1, et, pour l'intellect, 52 a 1-4) : d'où la réserve exprimée. La vie de pure réflexion (exempte de tout plaisir) est en fait une fiction théorique. De même, pour tout ce qui possède une couleur, c'est par abstraction qu'on envisage les σχήματα sans les χρώματα.

<sup>257</sup> Cf. *Philèbe*, 20 e sq.

<sup>258</sup> Cf. *Philèbe*, 21 d 9 – 22 a 5

<sup>259</sup> *Cratyle*, 423 d 4-5

<sup>260</sup> La fin du *Philèbe* énumère les plaisirs qui peuvent et doivent faire partie de la vie humaine : « Les plaisirs [...] vrais et purs [...], ceux qui accompagnent la santé et la tempérance, comme tous ceux qui, comme au cortège d'une divinité, accompagnent partout toute l'excellence » (63 e 2-6).

<sup>261</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2

<sup>262</sup> *Sophiste*, 231 a 9 – b 1, traduction M.-L. Desclos : cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 154

<sup>263</sup> *République*, IV, 420 d 2-3

<sup>264</sup> *République*, IV, 420 d 4

<sup>265</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

même. En revanche, appliquer la couleur pourpre (ὄστρειον)<sup>266</sup> aux yeux de statues, c'est se comporter comme Hippias et Gorgias, qui, d'après un récit que rapporte Élien, « se produisaient à l'extérieur en vêtements de pourpre »<sup>267</sup>. Le sophiste « ne possède pas la science de ce qui lui donne l'air d'un savant auprès des autres [πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτιστα] »<sup>268</sup> : il en reprend néanmoins le σχῆμα en lui ajoutant des couleurs éclatantes qui le font passer pour tel. Dépouiller celles-ci peut donc être une condition préalable pour éprouver celui-là, en l'examinant (σκοπεῖν) « comme s'il s'agissait d'un morceau de fer, afin de savoir s'il est pur ou s'il a paille en lui »<sup>269</sup>. Cette mise à l'épreuve semble définir l'ἵστορία dont le texte suivant expose le principe : après avoir exposé en quoi consiste l'imitation en fonction du σχῆμα et de la φωνή<sup>270</sup>, celle-ci n'est plus prise en compte (non plus que la couleur) dès lors qu'il s'agit de connaître l'aspect de la justice, l'attitude qui l'exprime. Seul le σχῆμα doit intervenir à cet effet, même si le philosophe l'ornera ensuite volontiers des couleurs susceptibles de le rehausser, de lui conférer l'ἐνάργεια, sans toutefois aller jusqu'à le travestir. Cette limite (πέρας) lui est essentielle, comme d'une manière générale cette notion l'est au σχῆμα, dans la définition qu'en donne le *Ménon*<sup>271</sup> ; elle est aussi inhérente à la valeur<sup>272</sup>, et dessine donc un trait d'union entre l'image (philosophique) et la valeur (réelle et non fictive). La fin du *Sophiste* établit ces différents points, ce qui ne va pourtant pas sans quelque paradoxe, comme le montre le texte suivant.

<sup>266</sup> *République*, IV, 420 c 8

<sup>267</sup> ÉLIEN, *Histoires variées*, XII, 32 (traduction M.-L. Desclos dans les *Sophistes*, vol. I, « Gorgias de Léontinoi », p. 110)

<sup>268</sup> *Sophiste*, 268 a 3-4

<sup>269</sup> *Sophiste*, 267 e 7-8

<sup>270</sup> *Sophiste*, 267 a 6-7

<sup>271</sup> Cf. *Ménon*, 76 a 5-7

<sup>272</sup> Cf. *Philèbe*, 26 b 7 – c 1

### Chapitre III.

#### *L'écriture d'une vie, entre βίος, ἱστορία et φαντασία*

« L'ÉTRANGER. — Je crois que, lorsque quelqu'un utilise son propre corps pour mimer ton aspect, ou la voix pour qu'elle ressemble à ta voix [ὅταν οἶμαι τὸ σὸν σχῆμά τις τῷ ἑαυτοῦ χρώμενος σώματι προσόμοιον ἢ φωνὴν φωνῇ φαίνεσθαι ποιῆ], la partie de la technique des illusions qu'il utilise doit être proprement appelée imitation [μίμησις τοῦτο τῆς φανταστικῆς μάλιστα κέκληταί που] [...]. Parmi ces imitations, quelques-uns font ces imitations en connaissant ce qu'ils imitent [οἱ μὲν εἰδότες ὃ μιμῶνται τοῦτο]; d'autres sans le connaître [οἱ δ' οὐκ εἰδότες]. Quelle division plus importante [μείζω διαίρεσιν] que celle-ci pourrions-nous donc proposer : connaissance et ignorance ?

THÉÉTÈTE. — Aucune.

L'ÉTRANGER. — Or l'imitation dont nous parlions tout à l'heure était-elle l'œuvre de gens qui savent ? Si quelqu'un veut t'imiter, il peut en effet te connaître, toi et ton aspect [τὸ γὰρ σὸν σχῆμα καὶ σὲ γινώσκων ἂν τις μιμήσαιο].

THÉÉTÈTE. — Évidemment.

L'ÉTRANGER. — Et qu'en est-il en ce qui concerne l'aspect de la justice et, en général, de toute l'excellence [τί δὲ δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς] ? N'est-il pas vrai que, sans les connaître, et ne possédant qu'une certaine opinion, il y a beaucoup de gens qui font tout pour donner l'impression que ce dont ils n'ont qu'une présomption existe en eux-mêmes simplement parce qu'ils l'imitent le plus possible dans leurs actes et leurs paroles ? [...] Or, je crois que l'on doit affirmer que l'imitateur qui ne connaît pas est différent de celui qui connaît.

THÉÉTÈTE. — Oui.

L'ÉTRANGER. — Où pouvons-nous donc trouver un nom qui convienne à chacun d'eux ? Il est évident que la tâche sera difficile car, même s'il semble que parmi nos prédécesseurs, il y avait déjà une forme archaïque de la division par genres et par espèces, ils n'ont pas assez réfléchi et, en fait, ils n'ont pas mis en œuvre les divisions. Voilà pourquoi les noms pertinents sont nécessairement très restreints. Cependant, et surtout pour les distinguer – au risque d'être accusés de devenir assez désinvoltes – appelons “conjecturale [δοξομιμητικὴν]” l'imitation qui est accompagnée par l'opinion [μέτα δόξης], et désignons comme “témoignage [ἱστορικὴν]” une certaine imitation [τινα μίμησιν] accompagnée par la science [μετ' ἐπιστήμης]. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Sophiste*, 267 a 6 – e 2, traduction N. L. Cordero modifiée. Sur la traduction d'« ἱστορικὴ », cf. n. 470, p. 81

La μίμησις qui est ainsi qualifiée d'ἱστορική a de quoi surprendre : elle « est accompagnée par la science [μετ' ἐπιστήμης] », alors même qu'elle est considérée comme « partie de la technique des illusions », φανταστική. La division de la technique des images opposant φανταστική et εἰκαστική a été rappelée peu auparavant<sup>2</sup>, mais l'ἐπιστήμη, au lieu de contribuer à créer des images réellement ressemblantes, se trouve mise au service de l'illusion. Tel n'est cependant pas le seul paradoxe contenu dans le texte qui précède. Cette science consiste en effet à connaître ce que le texte grec nomme « δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς », c'est-à-dire l'aspect qui est propre à la justice et à l'excellence en général, l'attitude qui les révèle. Cette science n'est donc pas négligeable, puisqu'elle porte sur l'aspect sensible que revêtent certaines réalités intelligibles : celles qui ont trait à la morale et à la conduite de la vie. Ainsi l'une des formes de la φανταστική τέχνη pourrait consister en la science permettant d'articuler les images aux valeurs qu'elles expriment, alors qu'on aurait pu penser que l'ensemble de la φανταστική τέχνη ne consistait qu'en un faux-semblant de savoir, tel celui que prétend détenir le sophiste. Parce que cette science porte sur le σχῆμα, elle se rapproche même d'une τέχνη que Platon oppose à la sophistique : la médecine<sup>3</sup>. C'est en effet dans le *corpus* hippocratique que l'on constate « la première explosion dans la langue grecque [...] de σχῆμα »<sup>4</sup>, avant Platon donc. Ces emplois ont essentiellement trait au domaine chirurgical *des articulations*, avec le sens « très concret » où le mot désigne, « en partant du sens originel, “la manière de se tenir”, la “position”, l’“attitude” dans laquelle se trouve à un moment donné un membre du corps ou le corps tout entier »<sup>5</sup>. Or, si le σχῆμα chez Platon est bien la manière dont le corps découpe l'espace en s'y inscrivant, ce sens concret est encore présent dans les Dialogues. En outre la définition de la μίμησις donnée par l'Étranger fait expressément référence à *la position du corps* : « Lorsque quelqu'un utilise son propre corps [τῷ ἑαυτοῦ χρώμενος σώματι] pour mimer ton aspect [τὸ σὸν σχῆμα], [...] la partie de la technique des illusions qu'il utilise doit être proprement appelée imitation »<sup>6</sup>. Il semble cependant y avoir un abîme infranchissable

<sup>2</sup> Cf. *Sophiste*, 266 d 9-10

<sup>3</sup> Cf. *Gorgias*, 464 b 3 – 465 e 2

<sup>4</sup> JOUANNA J. (2004), p. 48. L'auteur ajoute : « Par sa richesse d'emplois, le *Corpus hippocratique* est [...] le premier observatoire important de l'emploi de σχῆμα, comparable au second et au troisième observatoires que constitue l'œuvre de Platon, puis celle d'Aristote, mais il est situé à un stade de l'évolution de la langue antérieur. » Il donne ensuite plusieurs marques linguistiques de cette antériorité.

<sup>5</sup> JOUANNA J. (2004), p. 50

<sup>6</sup> Le *Cratyle* (423 a 1-6) et la *République* (III, 393 c 5-6) contiennent des définitions analogues de la μίμησις.

entre les emplois médicaux du mot σχῆμα, « très concrets », et une formule comme « δικαιοσύνης σχῆμα », où on passe à un sens au moins imagé du terme. L'auteur hippocratique du traité des *Articulations* demande pourtant : « N'est-il pas vrai que dans l'art tout entier [ἐν πάσῃ τέχνῃ] il faut considérer que le plus important est de trouver les positions justes [τὰ δίκαια σχήματα] ? »<sup>7</sup> Après avoir cité cette phrase, J. Jouanna la commente ainsi : « C'est là une des réflexions générales où le praticien hippocratique dégage, à l'occasion du particulier, une règle générale valable pour l'art tout entier, à savoir découvrir dans chaque cas des δίκαια σχήματα, des "positions justes". L'emploi de l'adjectif δίκαιος qualifiant σχῆμα est probablement l'une des particularités de la langue médicale surtout dans les traités chirurgicaux, qui ne se retrouve pas ailleurs dans la littérature grecque »<sup>8</sup>. On peut éventuellement souscrire à cette affirmation, mais l'utilisation du nom δικαιοσύνη en position de génitif adnominal par rapport à σχῆμα doit tout de même être rapprochée de celle de l'adjectif, d'autant que, comme le remarque J. Humbert, l'un « est simplement une façon plus forte de dire l'autre »<sup>9</sup>. Il semble que Platon n'emploie pas l'expression δίκαια σχήματα : en revanche, il soutient qu'« en ce qui concerne l'attitude ou la mélodie caractéristique du lâche et du courageux [τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος ἔστιν τε], il est possible et juste d'appeler belles celles des hommes courageux [καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν ἔχει τὰ μὲν τῶν ἀνδρείων καλά], et laides celles des lâches »<sup>10</sup>. A défaut d'appliquer aux σχήματα l'adjectif δίκαια, on peut les qualifier de καλά, ce qui revient quasiment au même chez Platon. Il faut donc s'interroger sur les raisons de cette similitude entre les traités hippocratiques et les Dialogues. Elle paraîtra fortuite si l'on suit la lecture que J. Jouanna propose de la citation tirée du traité sur les *Articulations* : « Quel est, dans ce cas-là, le sens de δίκαιος ? Cela n'a rien à voir évidemment avec l'emploi de l'adjectif dans le domaine juridique et moral. C'est la position juste au sens de position convenable, correcte, régulière. Le vocabulaire est certes normatif, mais c'est le normatif dans le domaine technique ; c'est la position la meilleure d'une partie du corps ou du corps du malade pour que l'opération de réduction de la luxation ou de la fracture réussisse en causant le moins de tort au malade »<sup>11</sup>. Et certes, lorsque Platon parle de καλὰ σχήματα ou de

---

<sup>7</sup> *Articulations*, 11

<sup>8</sup> JOUANNA J. (2004), p. 54

<sup>9</sup> HUMBERT, J. (2004), p. 276. La remarque vaut en fait pour le τόλμης πρόσωπον évoqué ci-dessus, p. 182.

<sup>10</sup> *Lois*, II, 655 a 8 – b 2

<sup>11</sup> JOUANNA J. (2004), p. 54

δικαιοσύνης σχῆμα, rien n'indique ce sens technique. En revanche la notion de τέχνη, elle, est bien présente, toute la fin du *Sophiste* n'ayant d'autre objet que de l'analyser, afin d'assigner au sophiste sa place<sup>12</sup>. Or, pour ne prendre qu'un exemple au sein du *corpus* hippocratique, le traité intitulé *l'Art* ne se contente pas de prendre la défense de la médecine, mais vise un propos plus général : « Il y a des gens qui se font un art de décrier les arts »<sup>13</sup>, commence-t-il. En outre, comme le remarque J. Jouanna, l'auteur est « sans doute [...] bien un médecin », mais « qui allie à ses compétences professionnelles une solide culture philosophique et rhétorique alors indispensable à l'exercice de la profession médicale »<sup>14</sup>. D'une manière générale, l'intérêt porté à quelque domaine de la φύσις que ce soit, n'est jamais séparable, en Grèce ancienne, d'un minimum d'attention aux autres champs (si tant est qu'ils soient séparables), ce qui autorise de multiples et incessants échanges, et implique l'existence de nombreuses notions transversales<sup>15</sup>. La définition que les *Articulations* donnent de l'art n'est-elle pas de ce nombre ? Il ne s'agit pas ici de savoir si Platon a eu ou non présent à l'esprit la question des luxations ou des fractures en parlant de καλὰ σχήματα ou de δικαιοσύνης σχῆμα, mais seulement d'examiner si le sens que possèdent ces formules dans les Dialogues n'est pas nécessairement lié à celui que des expressions quasiment identiques ont dans le *corpus* hippocratique. Or, en formulant ainsi la question, il me semble qu'on peut renverser la formule employée par J. Jouanna : ces emplois ont « évidemment » un rapport l'un avec l'autre, ne serait-ce qu'en raison du caractère « normatif »<sup>16</sup> du vocabulaire employé, et de la valeur « générale »<sup>17</sup> de la définition, ces deux dimensions étant à l'évidence présentes dans l'expression « δικαιοσύνης σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς ». Mais le rapprochement peut être encore précisé si l'on tient compte d'autres formules employées dans le traité des *Articulations*. Ainsi : « En un mot, comme si l'on modelait de la cire [ὥσπερ κηροπλαστέοντα], il faut ramener à leur conformation naturelle correcte [ἐς τὴν φύσιν τὴν δικαίην] les parties déviées et les parties tendues contrairement

<sup>12</sup> Cf. *Sophiste*, 265 a 4 sq.

<sup>13</sup> *Art*, 1

<sup>14</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 100

<sup>15</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 64: « De cette ambition de savoir global <qui caractérise l'ἱστορία περὶ φύσεως>, lors même qu'aura été initié le lent processus de division du savoir disciplinaire, il restera toujours quelque chose : la susceptibilité de mobiliser, dans quelque discours que ce soit, les ressources et les acquis, les mots et les méthodes, les objets et les "styles" de tous les autres discours. »

<sup>16</sup> JOUANNA J. (2004), p. 54

<sup>17</sup> JOUANNA J. (2004), p. 54

à la nature [παρὰ φύσιν].»<sup>18</sup> Or « il est clair qu'en chirurgie la notion de nature est fondamentale et constitue la principale norme de référence. Pour désigner la position naturelle du membre, où l'expression développée attendue est τὸ κατὰ φύσιν σχῆμα, le terme de φύσις peut avoir à lui seul le sens concret de "position naturelle" du membre. »<sup>19</sup> Paraphrasant J. Jouanna on pourrait ajouter qu'il est clair qu'en philosophie morale la notion de nature est fondamentale et constitue, sinon la principale référence, du moins l'une des principales. Toute la réflexion éthique du *Timée* est ainsi construite autour de cette articulation : après avoir traité de la φύσις en général, l'auteur éponyme en tire diverses conséquences concernant la conduite de la vie<sup>20</sup>, en déterminant celle qui est κατὰ φύσιν<sup>21</sup>. Même s'il n'utilise pas, à ce propos, le δικαιολογίας σχῆμα qui pourrait paraître approprié, sous cette forme littérale, il en présente néanmoins divers équivalents, par exemple en opposant la station verticale, qui convient à l'homme<sup>22</sup>, à la position des quadrupèdes, auxquels certains hommes tendent à s'assimiler par leur genre de vie<sup>23</sup>. Il souligne également l'identité du σχῆμα de la tête<sup>24</sup> et du cerveau<sup>25</sup>, avec celui de l'univers<sup>26</sup>, ce qui est une façon de marquer la prééminence de ces parties du corps, et donc d'indiquer le principe d'un ordre juste<sup>27</sup>. Cette identité rend également possible l'assimilation qui constitue le but de la vie humaine, et qui fait l'objet d'une « θεραπεία »<sup>28</sup>, un soin de l'âme étroitement apparenté à la chirurgie hippocratique : « En redressant les révolutions [ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα] qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance [τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας] »<sup>29</sup>, et en les calquant sur les mouvements circulaires de l'univers, il s'agit de revenir « à [notre] état naturel antérieur [κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν] »<sup>30</sup>. Platon se

<sup>18</sup> *Articulations*, 62, traduction É. Littré modifiée

<sup>19</sup> JOUANNA J. (2004), p. 55

<sup>20</sup> Cf. *Timée*, 89 d 3 – 90 d7. Je reviendrai sur ce texte ainsi que sur toutes les références qui suivent, en les citant et en les commentant, dans le Chapitre V, consacré en grande partie au *Timée* (p. 359 sq.).

<sup>21</sup> Cf. *Timée*, 90 d 5

<sup>22</sup> Cf. *Timée*, 90 a 4 – b 2

<sup>23</sup> Cf. *Timée*, 91 e 1 – 92 a 3

<sup>24</sup> Cf. *Timée*, 73 e 6 – 74 a 1

<sup>25</sup> Cf. *Timée*, 73 c 7 – d 2

<sup>26</sup> Cf. *Timée*, 33 b 1-8

<sup>27</sup> Cf. *Timée*, 90 a 4 – b 2

<sup>28</sup> *Timée*, 90 c 6

<sup>29</sup> *Timée*, 90 d 2-3

<sup>30</sup> *Timée*, 90 d 5

réfère ainsi à des notions chirurgicales précises<sup>31</sup>. Dans le domaine moral, c'est en se référant à « un principe et une certaine image, mise en relief, de la justice [ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης] »<sup>32</sup> qu'on pourra redresser ce qui en nous a été déformé, de façon à lui restituer sa rectitude naturelle<sup>33</sup> : de même que chaque médecin entend déterminer « la position naturelle la plus juste [ἡ δικαιοτάτη φύσις] »<sup>34</sup>, entrant « dans des discussions âpres sur ce qu'il faut entendre par la position naturelle d'un membre »<sup>35</sup>, de même Platon veut fixer *une norme* permettant d'apprécier chaque position particulière, ce qui est aussi une façon, dans une perspective agonistique, d'imposer sa position aux autres. On pourrait encore poursuivre la comparaison, « une des caractéristiques de l'auteur des traités chirurgicaux *Fractures/Articulations* étant qu'il réfléchit aussi avec grande attention sur les dommages qui surviennent lorsque la réduction des luxations ou des fractures n'est pas faite »<sup>36</sup>. Or la suite du *Timée* indique semblablement les conséquences nuisibles de la déformation mentionnée lorsqu'elle n'est pas redressée : elle peut au contraire s'accroître, jusqu'à faire perdre à l'homme la posture qui est naturellement la sienne, en le conduisant à s'assimiler aux bêtes<sup>37</sup>. Telle est l'importance du σχῆμα, dont la valeur normative dans l'éthique platonicienne est donc étroitement liée à l'usage que les traités hippocratiques font de ce mot. On peut en

---

<sup>31</sup> Par exemple, pour traiter « le pied-bot de naissance [...], on repoussera et redressera [κατορθοῦν] en dedans l'os de la jambe qui est en dehors à la malléole externe » (*Articulations*, 62). Dans le traité intitulé *Mochlique*, qui « est essentiellement un abrégé du traité des *Articulations* » et qui « contient aussi un certain nombre de notions empruntées au traité des *Fractures* » (LITTRÉ, É [1962], t. IV, p. 328), les moyens permettant de réduire les fractures sont ainsi résumés : « Moyens habituels de la réduction et du redressement [νόμα ἐμβολῆς καὶ διορθώσιος] : le treuil, le levier, le coin, la pression ; le treuil pour écarter, le levier pour déplacer. Quand on réduit ou redresse, il faut opérer l'écartement par l'extension, pratiquée dans la position où les parties déplacées seront portées l'une en face de l'autre [ἐν ᾧ ἂν ἕκαστα σχήματι μέλη ὑπεραιωρηθήσονται]. » (38) Ainsi le redressement (διορθώσιος) fait partie de la réduction, et met à profit la notion de σχῆμα : il est « employé pour aider le traitement, dans les luxations, les entorses, les diastases, les fractures d'extrémités articulaires, les pieds bots » (LITTRÉ, É [1962], t. X, p. 768).

<sup>32</sup> *République*, IV, 443 c 1-2 (c'est moi qui traduis)

<sup>33</sup> Dans le *Gorgias*, Socrate évoque ainsi l'idée de « redresser notre genre de vie, aussi bien dans nos actes que dans nos discours [ἐπανορθοῦν ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις]. » (461 c 8-9, traduction J.-F. Pradeau modifiée) Sur ce texte, cf. ci-dessous, p. 375.

<sup>34</sup> *Fractures*, 1. Je suis la traduction que propose J. Jouanna : cf. JOUANNA J. (2004), p. 58.

<sup>35</sup> JOUANNA J. (2004), p. 56

<sup>36</sup> JOUANNA J. (2004), p. 59

<sup>37</sup> Cf. *Timée*, 90 e 1 – 92 c 4

déduire, avec J. Jouanna, « la richesse insoupçonnée d'une réflexion centrée sur ce terme »<sup>38</sup>, en remarquant cependant que ce n'est pas un fait « unique dans le cas de l'histoire de σχῆμα dans la littérature grecque »<sup>39</sup>, puisqu'il concerne aussi bien les Dialogues : conformément à l'analogie platonicienne entre la médecine du corps et celle de l'âme<sup>40</sup>, la connaissance du δικαισισύνης σχῆμα permet de redresser les positions ou postures de l'âme qui ont été déformées, de la même façon que le chirurgien réduit les fractures.

Cette interprétation du δικαισισύνης σχῆμα ne résout cependant pas tous les problèmes que pose la fin du *Sophiste*. S'il fait l'objet d'une science comparable à la médecine, comment comprendre en effet qu'elle se trouve incluse dans la φανταστικὴ τέχνη ? Cela semble remettre en cause la traduction de cette expression par « technique de l'illusion », ou « technique de l'image illusoire » : peut-on en effet qualifier d'« illusoire » une technique qui fabrique des images en s'appuyant sur la science, et précisément sur la science qui semble la plus indiquée pour ce faire, puisqu'elle permet de rattacher chaque image à la valeur dont elle est l'expression ? Ou bien faut-il alors parler d'« illusion vraie », en employant ainsi une expression oxymorique analogue à celle que J.-F. Pradeau a utilisée pour le *Critias*, en le qualifiant d'« utopie vraie »<sup>41</sup> ? Malgré l'oxymore, mais grâce à ce rapprochement, on comprend mieux dans ce cas la définition qui est donnée de cette partie de la φανταστική : « ἱστορικὴ μίμησις ». Le genre est la μίμησις, la différence spécifique est fournie par l'adjectif ἱστορική : or les liens entre le récit que Platon consacre à l'île

<sup>38</sup> JOUANNA J. (2004), p. 61

<sup>39</sup> JOUANNA J. (2004), p. 61

<sup>40</sup> Cette analogie prend de multiples formes dans les Dialogues. On peut néanmoins les regrouper en deux catégories principales : d'une part autour de la question, éthique, du βίος βιωτός (cf. *Criton*, 47 d 7 – 48 a 1 ; *Gorgias*, 511 e 6 – 512 b 2 ; *République*, IV, 444 c 2 – e 2), d'autre part autour de la politique (cf. *Gorgias*, 464 a 1 – 465 e 2). Dans la *Lettre VII*, où Platon se compare lui-même à un médecin, les deux aspects, éthique et politique, sont associés : cf. 330 c 10 – 331 d 6. Il est remarquable qu'il n'y ait que peu d'études consacrées à la dimension éthique de cette image : cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 23 février 1983. Première heure ; et *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984. Première heure. Au contraire, sa dimension politique a été bien examinée : cf. BAMBROUGH, R. (1956), pp. 106-110 ; MÉNISSIER, Th. (1995), pp. 355-373 ; DESCLOS, M.-L. (1992b), pp. 111-118 ; DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 119-120 ; JOUANNA, J. (1978), pp. 82-91 ; FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 17 février 1982. Première heure.

<sup>41</sup> J.-F. Pradeau lui consacre le chapitre X de son livre *La Communauté des affections* (publié en 2008), sous le titre « L'Atlantide de Platon, l'utopie vraie » (pp. 189-208).

d'Atlantide et l'ἱστορία (d'Hérodote notamment) sont bien établis<sup>42</sup>. Le philosophe académicien Crantor, deux générations après Platon, a même soutenu que ce dialogue était « purement et simplement de l'histoire »<sup>43</sup>. Cela n'en fait peut-être pas « le seul des interprètes anciens connus à avoir défendu l'authenticité du récit du *Critias* »<sup>44</sup>, car rattacher ce texte à l'ἱστορία n'équivaut pas, « pour une tête grecque »<sup>45</sup>, à en défendre « l'authenticité » : le mot ne renvoie pas aux « sources objectives »<sup>46</sup> qui ont pu être utilisées, mais aux « facultés mises en œuvre par le sujet connaissant, c'est-à-dire par l'enquêteur lui-même »<sup>47</sup>. La position de Crantor au sujet de ce dialogue met donc en évidence la posture particulière que revêt dans ce cas son auteur Platon, qu'on peut comparer à « la posture bien précise du corps que doit prendre le soigneur avant de passer à l'action »<sup>48</sup>. Il pourrait s'agir d'une simple analogie, si Platon n'employait le terme σχῆμα pour désigner la forme qu'il met œuvre dans le *Timée*, c'est-à-dire le mythe : « Τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται »<sup>49</sup>. Or, comme l'a montré M.-L. Desclos, il n'y a pas du μύθος à l'ἱστορία l'abîme infranchissable qu'on y voit souvent<sup>50</sup>. Il est donc tout à fait possible que le *Critias*, qui fait suite au *Timée*, combine l'ἱστορία au μῦθος<sup>51</sup>, tout comme déjà *Timée*, dont l'enquête relevait du genre traditionnel de l'ἱστορία περὶ φύσεως, qualifiait son enquête de μύθος<sup>52</sup>.

<sup>42</sup> Pour un rappel récent à ce sujet, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), n. 134, p. 162

<sup>43</sup> Il est cité par Proclus, dans son *Commentaire sur le Timée* : « Tout ce discours sur les Atlantins, les uns ont dit que c'était purement et simplement de l'histoire, ainsi CRANTOR, le premier exégète de Platon. » (I, 76, 1, cf. aussi I, 129, 10 et 177, 10)

<sup>44</sup> PRADEAU, J.-F. (2008), p. 193

<sup>45</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 64 (je sors cette expression de son contexte, mais elle s'applique tout de même à la conception grecque de l'ἱστορία)

<sup>46</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 19

<sup>47</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 19

<sup>48</sup> JOUANA J. (2004), p. 52

<sup>49</sup> *Timée*, 22 c 7 – d 1 : « Cela se dit en forme de mythe » (traduction A. Rivaud modifiée). Le mythe dont il est ici question s'oppose à la vérité, alors que le mythe du *Timée* est qualifié de « vraisemblable » (29 d 1). Il n'en demeure pas moins qu'ils relèvent l'un et l'autre du même « genre littéraire », pour reprendre la traduction que propose Ch. Mugler de σχῆμα dans ce cas (MUGLER, C. [1957], p. 75).

<sup>50</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 34-36 (pour Hérodote) et 43-45 (pour Thucydide)

<sup>51</sup> Comme le remarque J.-F. Pradeau, « l'usage du récit, du μῦθος, ne distingue en rien le *Critias* des autres dialogues de Platon ; la plupart d'entre eux y ont recours [...], et Platon, considéré à bon droit comme un *mythologue*, ne cesse de souligner l'importance pédagogique et éthique des récits grecs, qu'il se réapproprie et adapte à son propos à des fins persuasives ou heuristiques. » (PRADEAU, J.-F. [2008], p. 190)

<sup>52</sup> Cf. *Timée*, 29 d 1

Peut-on affirmer dès lors que le *Critias* constitue un exemple d'application de cette ἱστορικὴ μίμησις ? En tant qu'utopie, il relève en effet de la fiction, de l'invention, du μύθος, et par là de la φανταστικὴ τέχνη ; mais par sa volonté de vérité<sup>53</sup> il se rattache à l'ἱστορία<sup>54</sup>. En outre Critias, qui en est l'auteur, fait partie de ces hommes « qui, par leur nature et par leur formation, participent à la fois de la politique et de la philosophie »<sup>55</sup>, ce qui constitue, comme M.-L. Desclos l'a montré, la compétence requise en matière d'ἱστορία<sup>56</sup>. C'est aussi la posture qui convient « avant de passer à l'action »<sup>57</sup>, pour poursuivre la comparaison avec le médecin hippocratique, car « ces hommes, à la fois philosophes et politiques »<sup>58</sup> sont ceux « qui agissent [πράττοντες] dans la guerre ou dans les combats, qui se mêlent aux affaires [προσομιλοῦντες], soit par leurs actes, soit par leurs discours [ἔργῳ καὶ λόγῳ] »<sup>59</sup> : ce qui qualifie l'auteur d'ἱστορῆται c'est la perspective *pratique*<sup>60</sup> qui est la sienne, et qui en fait *le véritable médecin* dont la cité, ou ses dirigeants, ont besoin<sup>61</sup>. S'appropriant la « *pathologie politique* »<sup>62</sup> conçue par Thucydide<sup>63</sup>, qui montre comment la maladie « s'abat sur la cité »<sup>64</sup>, le médecin philosophe doit alors se montrer capable de soigner ce qui dans les Dialogues devient « la maladie de la cité »<sup>65</sup>. Or il me semble que c'est l'intérêt porté par Platon à cette « pathologie politique » qui motive en grande partie le recours à l'ἱστορία dans son œuvre. C'est pourquoi il adopte lui-même la posture du médecin dans la *Lettre VII*<sup>66</sup>, où il fait également le récit des événements auxquels il a pris part. La médecine,

<sup>53</sup> Cf. *Timée*, 20 d 8-9 : Critias présente son récit comme un λόγος ἀληθής.

<sup>54</sup> Cf. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, I, XX : l'auteur souligne « la négligence que l'on apporte en général à rechercher la vérité [ἢ ζήτησις τῆς ἀληθείας], à laquelle on préfère les idées toutes faites. »

<sup>55</sup> *Timée*, 19 e 9 – 20 a 1

<sup>56</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 64-66, 162-163

<sup>57</sup> JOUANNA J. (2004), p. 52

<sup>58</sup> *Timée*, 19 e 5-6 (traduction J.-F. Pradeau)

<sup>59</sup> *Timée*, 19 e 6-8 (traduction J.-F. Pradeau)

<sup>60</sup> Le verbe πράττειν est répété juste après le texte qui vient d'être cité (cf. *Timée*, 19 e 8).

<sup>61</sup> Sur Socrate médecin, cf. DESCLOS, M.-L. (1992b), pp. 111-118.

<sup>62</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 116. Sur le thème, on lira les pages 113 à 120

<sup>63</sup> Comme le remarque M.-L. Desclos, « l'opération thucydidéenne, consistant à penser la sédition en usant d'un "code" servant à noter la maladie, trouvera un large écho dans les Dialogues de Platon » : cf. par exemple *République*, IV, 444 b 1 sq.

<sup>64</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 119

<sup>65</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 119. La formule « νόσος πόλεως » se trouve dans le *Protagoras* (322 d 5).

<sup>66</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – 331 d 6

la politique et l'ἱστορία se trouvent ainsi étroitement associées. L'enjeu d'une pathologie est cependant de donner lieu à une *thérapeutique* : quel en est le principe dans les Dialogues ?

Comme indiqué à propos du *Timée*, il pourrait se trouver dans le δικαιοσύνης σχῆμα dont Platon fait l'objet de l'ἱστορικὴ μίμησις dans le *Sophiste*, et qui présente des analogies avec le vocabulaire dont se servent les médecins : il s'agirait alors de *redresser les articulations qui, dans l'âme ou dans la cité, ont été mises à mal* par suite de diverses circonstances. A cet effet, il lui faut concevoir un type nouveau d'ἱστορία, permettant non seulement de décrire ce mal, ce que Thucydide avait déjà fait avant lui<sup>67</sup>, mais aussi de ne pas se borner à constater que certaines maladies échappent à tout traitement, ou qu'il faut compter avec l'imprévisible et l'incalculable<sup>68</sup>. Or les données du problème se trouvent dans la *Guerre du Péloponnèse* ; mais Platon en modifie l'analyse étiologique<sup>69</sup>, de façon à pouvoir proposer un *nouveau traitement*. Ainsi lorsque la peste s'est abattue sur Athènes, Thucydide avait observé ses « effets directs sur la vie *politique*, c'est-à-dire sur la manière qu'ont les Athéniens de *vivre en cité* »<sup>70</sup> : « En cette occasion, le mode de vie, pour la cité, fut bouleversé [ξυνταραχθέντος τε τοῦ βίου ἐς τὸν καιρὸν τοῦτον τῇ πόλει] »<sup>71</sup>. Mais ne faut-il pas renverser le lien de causalité, comme le suggère Plutarque<sup>72</sup>, qui voit la cause de la

<sup>67</sup> Cf. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLVII-LIV

<sup>68</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 111 : « Tel sera l'acquis : il faudra désormais faire entrer l'incalculable dans les calculs, s'attendre à l'inattendu, présumer l'improbable. En d'autres termes : transformer l'irrationnel en objet pour la raison ». On me permettra de renvoyer aux démonstrations de M.-L. Desclos qui la conduisent à ce résultat : on lira les pages 96 à 110, portant le titre « calculer l'incalculable ».

<sup>69</sup> Comme le montre en effet M.-L. Desclos, « l'analyse politique » n'est pas « l'apanage du seul Platon » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 142) : il s'agit davantage d'« une lecture rivale et antagonique de la vie des cités » (p. 143). Il me semble que le moyen utilisé par Platon pour imposer sa lecture consiste à reprendre les termes utilisés par Thucydide, tout en en modifiant le sens : il prend ainsi appui sur son adversaire, pour mieux le renverser.

<sup>70</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 113

<sup>71</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, III, LXXXIV, 2

<sup>72</sup> Cf. PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Périclès, XXXIV, 5 et Nicias, VI, 3. Cette analyse n'est pas celle de Thucydide (cf. DESCLOS, M.-L. [2003], n. 144, p. 110), elle est en revanche platonicienne : « Quand on donne des conseils à un homme malade [τὸν συμβουλευόντα ἀνδρὶ κάμνοντι] et qui suit un mauvais régime [δίαιταν δαιτωμένῳ μοχθηράν], il ne faut rien faire d'autre en premier lieu, pour le ramener à la santé [πρὸς ὑγίειαν ἄλλο τι χρὴ πρῶτον], sinon changer son mode de vie [μὲν μεταβάλλειν τὸν βίον]. » (*Lettre VII*, 330 d 1-2, traduction L. Brisson modifiée). Il est frappant de constater que les termes employés par Platon pour décrire sa

peste dans le fait que les Athéniens quittant la campagne pour la ville aient été ainsi amenés à « changer de mode de vie [δίαιταν μεταβάλλειν] »<sup>73</sup> ? Dans ce cas, le modèle médical n'est plus seulement une manière de décrire la maladie ; il conduit aussi à en identifier les causes, à travers un terme clé du vocabulaire médical, qui dit tout à la fois le régime et le genre de vie : δίαιτα<sup>74</sup>. Le bénéfice de cette orientation biographique<sup>75</sup> est double. Il permet tout d'abord de hisser l'ἱστορία au rang d'une véritable τέχνη, parce qu'elle s'accompagne de science (ἐπιστήμη)<sup>76</sup>, conformément aux déclarations de l'Étranger d'Élée à la fin du *Sophiste*. Elle devient ainsi comparable à la médecine<sup>77</sup>. Ensuite, dans la perspective agonistique qui est celle de la Grèce ancienne<sup>78</sup>, Platon peut invalider les analyses thucydidiennes, et donc *dessaisir* l'adversaire de l'objet et des résultats de son enquête. En orientant les recherches en direction du genre de vie, il se met en effet en position de proposer *un autre diagnostic*, qu'il lui incombe dès lors de mettre à l'épreuve. C'est pourquoi, on peut dire que « les socratiques faisaient de la biographie expérimentale, et <que> leurs essais tendaient à saisir, dans la vie d'un individu, les potentialités davantage que les faits réels »<sup>79</sup>. Cette analyse d'A. Momigliano me paraît valoir aussi au niveau des cités : à l'instar de Thucydide, Platon va s'attacher à décrire le mode de vie qui les caractérise, mais, à la différence cette fois de son prédécesseur, il va tenter de saisir, à travers cette description, l'origine de la maladie qui les

---

propre pratique, à la fois éthique et politique, sont exactement identiques à ceux de l'analyse thucydidienne : δίαιτα, μεταβάλλειν, βίος. Mais « changer son mode de vie » est désormais la cause susceptible de procurer la santé, de même qu'« un mauvais régime » entraîne à l'inverse la maladie : les trois termes mentionnés sont donc aux yeux de Platon les causes de la santé et de la maladie.

<sup>73</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XVI, 2

<sup>74</sup> On a ainsi un aperçu de l'extension de ce que les Grecs entendaient par « régime [δίαιτα] », lequel est en fait coextensif à la vie elle-même, qu'il désigne tout comme le mot βίος. On peut ajouter que l'auteur de l'*Ancienne médecine* en fait l'objet même de son art : cf. *Ancienne médecine*, III, 6, 3-5 ; V, 1, 18.

<sup>75</sup> J'emploie le mot « biographie » dans son sens étymologique, comme récit ayant pour objet le βίος, c'est-à-dire *le genre de vie*. Sur ce point, cf. Introduction, section 3, n. 360, p. 62

<sup>76</sup> La possession d'une technique implique la connaissance des causes sur lesquelles elle s'appuie : cf. *Gorgias*, 465 a 2-6.

<sup>77</sup> Comme le montre l'affirmation qui ouvre le traité hippocratique sur l'*Art* : « Il y a des gens qui se font un art de décrier les arts », la médecine revendiquait le statut d'une τέχνη. En outre, même s'il faisait l'objet de contestations, elle paraît avoir joui, parmi les τέχναι, d'un certain prestige.

<sup>78</sup> Il s'agit du « fameux élément agonal de la Grèce classique – où la préoccupation première consiste à éliminer la concurrence ». (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 6)

<sup>79</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), p. 71

affecte, et, corrélativement, la possibilité qu'elle ne survienne pas, ou soit empêchée à temps de se développer. Il lui faut donc concevoir *une biographie expérimentale de la cité*. Or c'est elle que donnent à lire, me semble-t-il, le *Critias* ou la *Lettre VII*, et c'est là ce qu'il faut entendre sous la formule « ἱστορικὴ μίμησις ». On peut la définir comme *un récit et un témoignage mettant en scène les hommes du passé et leur genre de vie*. Cette définition convient sans doute assez bien aux pratiques discursives mises en œuvre par Platon, que ce soit dans les textes mentionnés, ou dans ceux qui font l'histoire de Socrate. Mais on peut douter qu'elle s'adapte aussi bien à d'autres manières de faire un récit du passé, qu'on serait aussi tenté de qualifier d'ἱστορικάί. C'est pourquoi l'Étranger évoque le « risque d'être accusés de devenir assez désivoltés » en introduisant cette dénomination : cette forme de μίμησις, qui doit faire voir la manière correcte pour une cité de se comporter, de façon qu'on puisse aussi juger de celle qui est incorrecte, n'a pas de nom qui lui soit véritablement propre. Il développe donc l'étymologie du mot « ἱστορία »<sup>80</sup>, qui le rattache au verbe οἶδα<sup>81</sup>, avant d'employer l'adjectif ἱστορικὴ. Puis il indique la raison de ce choix de vocabulaire, qui réside dans l'insuffisance des dénominations existantes<sup>82</sup>. Mais le motif le plus plausible de ce choix se trouve dans la volonté de proposer un diagnostic qui constitue au moins *une alternative* à la « *pathologie politique* »<sup>83</sup> conçue par Thucydide, tout en reprenant ses principaux acquis. S'il est vrai que ce diagnostic prend appui sur le δικαιοσύνης σχῆμα<sup>84</sup>, il faut alors montrer sa présence et son rôle dans les expériences biographiques conçues par Platon.

<sup>80</sup> Cf. *Sophiste*, 267 b 7-8 : l'Étranger oppose « εἰδότες » à « οὐκ εἰδότες ». C'est en analysant la première catégorie qu'il parvient à l'« ἱστορικὴ μίμησις » (267 e 1).

<sup>81</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 752

<sup>82</sup> Cette insuffisance est telle, que nous n'avons pas d'autre choix que d'utiliser le terme anachronique de « biographie », pour désigner la pratique discursive mise en œuvre par Platon, le récit de vie au sens où il l'entend. Mais il faut prendre ce mot dans le sens qu'indique la définition ci-dessus.

<sup>83</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 116

<sup>84</sup> Platon articule les notions de βίος et de σχῆμα dans les *Lois*, où il s'efforce de déterminer les attitudes *traduisant* les différents genres de vie, « τὰ τῶν βίων σχήματα » (*Lois*, VII, 803 a 6). Son diagnostic peut donc s'appuyer sur le δικαιοσύνης σχῆμα et porter sur le βίος : le premier traduisant le second, il est bien l'élément concret, le critère visible, auquel on peut s'adosser pour évaluer le mode de vie de la cité et entreprendre de le transformer.

---

### Section 1.

#### *La biographie de la cité*

---

Le récit de Critias mentionne ainsi le σχῆμα qui caractérise la statue d'Athéna, et l'utilise comme « preuve [ἔνδειγμα] »<sup>85</sup>, permettant d'établir que dans l'Athènes archaïque, conformément aux principes de la *République*<sup>86</sup>, « les activités guerrières étaient communes aux femmes et aux hommes »<sup>87</sup>. La formule « καὶ τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα καὶ ἄγαλμα »<sup>88</sup>, qui désigne à la fois « l'allure de la déesse et sa statue »<sup>89</sup>, montre en effet que non seulement la déesse était représentée « en armes [ὀπλισμένη] »<sup>90</sup>, mais encore que l'ensemble de son attitude exprimait une disposition guerrière, apte à assumer les charges de la guerre. Le σχῆμα joue donc pleinement le rôle que lui attribue le *Sophiste*, et qui est d'exprimer la valeur, ou l'une de ses formes : il s'agit dans ce cas de la valeur militaire, mais aussi de l'un des principes de la πολιτεία. Dans la formule « καὶ τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα καὶ ἄγαλμα »<sup>91</sup>, le σχῆμα est ainsi le support qui permet à l'ἄγαλμα de traduire, *de façon symbolique*, l'une des mesures-clés de la *République* et l'une des caractéristiques du mode de vie des gardiens, qui sont susceptibles de heurter le plus violemment l'esprit des contemporains : c'est donc tout un programme que le σχῆμα sous-entend et révèle. Dans l'expression citée, il se trouve en effet mis en avant, sur le plan syntaxique, comme le principe qui permet à l'image de s'articuler à la valeur qu'elle exprime. Ce faisant, c'est l'une des articulations<sup>92</sup> de la « vie politique »<sup>93</sup> des gardiens qui est dévoilée, c'est-à-dire de « la manière qu'ont les Athéniens de vivre en

---

<sup>85</sup> Critias, 110 b 8

<sup>86</sup> Cf. *République*, V, 452 a 4 – 457 d 5

<sup>87</sup> Critias, 110 b 5-7

<sup>88</sup> Critias, 110 b 4-5

<sup>89</sup> C'est moi qui traduis.

<sup>90</sup> Critias, 110 b 7

<sup>91</sup> Critias, 110 b 4-5

<sup>92</sup> Un δίκαιος (ou δικαιοσύνης) σχῆμα

<sup>93</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 113. Cette formule et celle qui suit s'appliquent dans le livre de M.-L. Desclos à la *Guerre du Péloponnèse*, mais elles me semblent tout aussi appropriées pour le *Critias*, dont l'objet est à cet égard identique.

*citée* »<sup>94</sup> : on voit en effet comment la mesure que symbolise la statue de la déesse se lie étroitement à toutes les autres dans le programme que conçoit Socrate, et qui constitue de ce fait *un tout bien articulé*<sup>95</sup>. Or dessiner des articulations est une manière, sinon de mettre en mouvement le dessin tracé dans la *République*<sup>96</sup> – « τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας [l'aspect du régime politique] »<sup>97</sup> –, du moins d'indiquer la manière dont il pourrait s'effectuer : Critias procède ainsi à la façon des sculpteurs grecs, qui, dès le V<sup>e</sup> siècle, commencèrent « à disposer un plus grand nombre d'indices à interpréter sur l'aspect physique de leurs statues [*to apply a greater number of interpretative clues to the physique of their statues*] – des veines, des signes de respiration, des indices de mouvement possible ou effectif, et peut-être, plus difficile à définir, des impressions suggérant la présence physique et le caractère. »<sup>98</sup> Le σχῆμα de la déesse suggère le πολιτείας σχῆμα<sup>99</sup>, c'est-à-dire l'aspect que revêt le mode de vie de la cité, et la manière dont il peut se déployer. C'est pourquoi Critias souligne l'intérêt de l'ἄγαλμα pour sa description politique, puisqu'il la qualifie de « preuve [ἔνδειγμα] »<sup>100</sup> versée au dossier concernant l'Athènes archaïque : il procède en cela à la façon d'Hérodote ou de Thucydide convoquant des τεκμήρια pour étayer leurs affirmations<sup>101</sup>, mais aussi et surtout, encore une fois, des sculpteurs qui utilisaient « des σημεία ; c'est-à-dire, des éléments palpables ou visibles comme les veines, des bouches ouvertes indiquant à la fois l'usage de la parole et un état de santé, ou des positions caractéristiques des bras, des épaules, et des jambes. C'étaient les σημεία que les médecins et les philosophes utilisaient pour interpréter le corps [*these were the σημεία which physicians and philosophers were using to*

<sup>94</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 113

<sup>95</sup> Cf. *République*, V, 457 b 8 – c 4, et *Timée*, 18 c 1-4 : dans le premier de ces textes, Socrate indique que grâce à cette mesure concernant les femmes son « discours s'accord[e] avec lui-même [λόγον αὐτὸν αὐτῷ ὁμολογεῖσθαι] », et, dans le second, que c'était une manière de « mettre leur nature en harmonie [συναρμοστέον] avec celle des hommes ».

<sup>96</sup> C'est ce que demande Socrate au début du *Timée* : cf. 19 b 3 – c 9. Ce texte sera cité et commenté ci-dessous, dans le Chapitre V, pp. 362-364.

<sup>97</sup> *République*, VI, 501 a 9-10 (traduction P. Pachet modifiée). Socrate emploie le verbe ὑπογράφειν (*République*, VI, 501 a 9) qui désigne le dessin préalable, l'acte d'esquisser le σχῆμα τῆς πολιτείας.

<sup>98</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 13

<sup>99</sup> Cette expression compte plusieurs occurrences dans les Dialogues : cf. *République*, VI, 501 a 9-10 ; VIII, 548 d 1 ; *Politique*, 291 d 7.

<sup>100</sup> *Critias*, 110 b 8

<sup>101</sup> Cf. par exemple THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, I, XXI. Cf. aussi DESCLOS, M.-L. (2003), p. 23 : elle fournit une classification des τεκμήρια utilisées par Hérodote.

*interpret the body*]. »<sup>102</sup> Dans la brève description de la déesse par Critias, deux τέχναι s'articulent ainsi de façon étroite : la médecine et la sculpture<sup>103</sup>, de manière à lui permettre de dessiner une articulation correcte, suggérant la vie et le mouvement. Elles donnent *une tournure spécifique* au récit, dont Socrate a en effet expressément indiqué qu'il devait se situer dans la continuité du programme politique de la *République*. On peut aller jusqu'à dire, si ce n'était insister peut-être excessivement sur l'idée d'articulation, que la statue de la déesse, dotée d'un σχῆμα spécifique, permet d'articuler le *Critias* à la *République*, à travers les remarques de Socrate qui se trouvent au début du *Timée*, en jetant un pont entre ces trois dialogues. Mais n'est-ce pas lui accorder une importance excessive ? Quelle fonction Critias lui réserve-t-il dans la suite de son récit ?

On peut la déduire de la situation du « sanctuaire d'Athéna et d'Héphaïstos »<sup>104</sup> qui se trouvait sur « les parties supérieures »<sup>105</sup> de l'acropole en laquelle Athènes tout entière consistait : elles « étaient occupées [...] par le groupe militaire, seul avec lui-même, qui les avait entourées d'une unique enceinte, comme autour du jardin d'une unique maison »<sup>106</sup>. La statue de la déesse apparaît ainsi comme étroitement liée à la vie des gardiens, ce que confirme et précise la suite du récit de Critias : « Tout ce qui convenait à la vie commune, qu'il s'agisse d'habitations ou de temples, ils l'avaient, à l'exception de l'or et de l'argent, dont ils ne faisaient jamais aucun usage. Mais comme ils visaient à un juste milieu entre l'ostentation et la sordidité, ils habitaient des demeures modestes. »<sup>107</sup> Tout ce qui était présent au sein de l'enceinte (dont la statue d'Athéna) était nécessaire à ses habitants, et

<sup>102</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 13. Le terme « *physicians* » employé par G. Métraux désigne les médecins, comme il le précise dans la préface de son livre *Sculptors and Physicians* : « Par déférence envers la différence de formation des médecins modernes et envers la nature de leur savoir post-galénique et scientifique, j'ai évité de me référer à ceux qui en Grèce traitaient de la maladie et de la santé humaines comme à des "médecins" et j'ai au contraire utilisé le terme "physiciens", de la façon dont il se seraient eux-mêmes nommés. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. xiv)

<sup>103</sup> Comme le montre G. Métraux, « la sculpture et la médecine étaient en fait les deux grandes τέχναι, et elles étaient fréquemment associées l'une à l'autre dans la littérature ancienne. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. ix) Il renvoie lui-même à ce sujet au chapitre 3 de son livre.

<sup>104</sup> *Critias*, 112 b 4

<sup>105</sup> *Critias*, 112 b 3

<sup>106</sup> *Critias*, 112 b 4-6

<sup>107</sup> *Critias*, 112 b 6 – c 4

s'intégrait à leur mode de vie, dont la statue peut dès lors être le reflet<sup>108</sup>, non seulement en ce qui concerne leur fonction militaire, mais aussi par sa sobriété<sup>109</sup> et par les autres qualités liées à Athéna. Critias peut alors conclure son exposé par ces mots : « Telle était donc l'attitude dans laquelle ces hommes s'étaient établis [τούτω δὴ κατῶκουσιν τῷ σχήματι], gardiens de leurs propres concitoyens et chefs volontairement acceptés par les autres Grecs »<sup>110</sup>. Du σχῆμα des gardiens, qui apparaît à la fin de l'exposé consacré à l'Athènes archaïque, au σχῆμα de la déesse, qui figure à son début, la continuité est parfaite : elle souligne *la stabilité* d'une manière d'être<sup>111</sup> que rien ne vient ébranler. Le σχῆμα de la déesse est empreint dans l'attitude des gardiens, dans la manière dont ils gouvernent, et leur vaut le plus grand respect ; ils sont « armés » par elle, et de la même façon qu'elle<sup>112</sup>. Platon utilise en outre le mot σχέσις<sup>113</sup>, qui possède la même racine que σχῆμα, pour caractériser « la condition <liée à> leur armement, constitué de boucliers et de lances [ἡ τῆς ὀπλίσεως

<sup>108</sup> On peut la comparer à la statue d'Harmodios et d'Aristogiton, à Athènes : il s'agit d'« un groupe qui ne cherche pas à être un “portrait” des deux héros, dont il restituerait la physionomie, mais qui représente le moment où l'on va frapper Hipparque. C'est avant tout le geste libérateur qui est mis en évidence, non la ressemblance avec le modèle ; la statue imprime dans la mémoire visuelle des Athéniens l'image de l'acte héroïque qu'elle commémore. En ce sens elle peut être considérée comme une des premières images politiques. » (LISSARRAGUE, F. [2000], p. 738) Le geste des tyrannoctones est un σχῆμα qui a une valeur *fondatrice* pour la cité, tout comme celui d'Athéna telle que la décrit Critias.

<sup>109</sup> Cette sobriété apparaît surtout *par contraste* avec les statues qui se dressent en Atlantide : ce sont bien les mêmes termes qui sont employés pour les désigner, ἄγαλμα et ἀνάθημα (il y a un parallèle voulu) ; mais le matériau employé (l'or), la multitude et la grandeur des statues réalisées par les Atlantes mettent en évidence *la magnificence* recherchée : cf. Critias, 116 d 8 – 117 a 5 (le texte est cité plus bas, p. 227).

<sup>110</sup> Critias, 112 d 4-5 (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>111</sup> C'est en effet ce que désigne le σχῆμα chez Platon : cf. MUGLER, C. (1957), p. 75. De nouveau cependant, cette stabilité apparaît surtout *par contraste* avec l'instabilité qui caractérise l'Atlantide : Critias n'emploiera par le mot σχῆμα au sujet des Atlantes, mais seulement le verbe ἀσχημονεῖν (Critias, 121 b 2), qui signifie le manque de tenue, la privation de σχῆμα (le texte est cité plus bas, pp. 228-229). Il est frappant de constater que les caractéristiques de l'Athènes archaïque et de l'Atlantide apparaissent surtout par contraste, ce qui implique de les avoir simultanément sous le regard : telle est ἔκφρασις employée par Platon, qu'elle donne une forme spatiale à un récit historique auquel on associe spontanément la notion de temporalité.

<sup>112</sup> Cf. Timée, 24 b 5-6 et Critias, 110 b 7 : le même verbe ὀπλίζειν est employé pour désigner la manière dont les gardiens et la statue de la déesse sont armés.

<sup>113</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 286 : le mot σχέσις désigne la « condition », la « manière d'être », mais aussi une « attitude » ou une « relation ». Dans le texte cité, il s'agit de la condition de l'hoplite, dont la posture au combat est étroitement liée à l'armement qui le caractérise.

αὐτῶν σχέσις ἀσπίδων καὶ δοράτων] »<sup>114</sup>. Cette attitude et cet armement les *qualifient* : tout comme, dans les *Sept contre Thèbes*, « la haute silhouette en relief [σχῆμα καὶ μέγας τύπος] »<sup>115</sup> d'Hippomédon muni de son bouclier (ἀσπίς), se découpant devant la porte d'Athéna Ongka, lui donne qualité pour la *garder*<sup>116</sup>. La façon d'être des gardiens d'Athènes s'exprime de manière *emblématique* à travers leur attitude et leur armement, qui dessinent la figure de l'*hoplite*<sup>117</sup>. L'une et l'autre leur ont permis d'être « fameux [ἐλλόγιμοι] dans toute l'Europe et l'Asie pour la beauté de leurs corps et pour toute l'excellence de leurs âmes »<sup>118</sup>, et aussi d'être « les plus renommés [ὀνομαστότατοι] de tous les hommes de leur temps »<sup>119</sup>. Critias ne semble-t-il pas *raconter la vie d'hommes illustres*, en s'appuyant pour ce faire sur le δικαιοσύνης σχῆμα qui est le leur, *parce qu'il* reste conforme de tout point à celui de la déesse ? Le δικαιοσύνης σχῆμα *consiste* dans cette conformité, qui articule l'attitude humaine à la posture divine ; et le σχῆμα (complété par la σχέσις) apparaît ainsi comme *l'emblème d'un mode de vie*, pour l'homme aussi bien que pour la cité (et ici les hommes et la cité ne font qu'un<sup>120</sup>), doté d'une valeur et d'une garantie divines. Il est vrai que le mot βίος

<sup>114</sup> *Timée*, 24 b 4-5 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>115</sup> ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, 488 (c'est moi qui traduis). Τύπος semble ajouter le relief au σχῆμα, qui consiste ici dans le contour que dessine la silhouette d'Hippomédon : « Le τύπος est toujours un *relief*. » (ROUX, G. [1961], p. 6) Le bouclier (ἀσπίς), dont l'auteur décrit la facture, renforce l'impression qui en résulte, et que décrit le Messager : « À voir tourner à son bras cette aire immense qu'est l'orbe de son bouclier [ἀσπίδος κύκλον], j'ai frémi — je ne puis le nier. Certes, le blasonnier [ὁ σηματουργός] n'était pas un vil artisan, qui, pour son écu, lui fournit pareil travail [τόδ' ἔργον]. » (489-492)

<sup>116</sup> Cf. LISSARRAGUE, F. (2000), p. 737 : « Les boucliers des guerriers portent des emblèmes qui ont pour objet soit de terrifier l'adversaire, comme dans le cas de la Gorgone, soit de qualifier le porteur du bouclier. » L'auteur prend ensuite comme exemple la scène des blasons dans les *Sept contre Thèbes* ; puis, à propos des monnaies émises par les cités (qui portent un τύπος, un relief identifiant la cité), il remarque que « le rapport entre signe et identité est ici analogue à celui qu'établissent les épisèmes des boucliers, mais il s'applique à la cité entière, souvent sous le contrôle des dieux. » (p. 738) De la même façon, le σχῆμα des gardiens de l'Athènes archaïque est *le signe* symbolisant à la fois la cité et la déesse, première gardienne de la cité.

<sup>117</sup> Cf. *Timée*, 24 b 5-6 et *Critias*, 110 b 7 : on compte deux occurrences du verbe ὀπλίζειν, et une d'ὀπλισις. Platon valorise ainsi l'armée de terre, par opposition à la puissance navale de l'Atlantide (et de l'Athènes historique). Sur l'équipement de l'hoplite et la posture particulière qui en résulte, cf. GARLAN, Y. (1993), p. 78

<sup>118</sup> *Critias*, 112 e 5-7

<sup>119</sup> *Critias*, 112 e 7

<sup>120</sup> J.-F. Pradeau montre l'importance de cette unité dans son livre sur *La Communauté des affections*, paru en 2008 : « Dans la *République*, Socrate affirme à plusieurs reprises que la cité atteint la perfection qui est lui propre lorsqu'elle devient véritablement "une". L'excellence, la vertu, mais également le bonheur de la cité tout

n'apparaît pas dans le récit consacré à l'Athènes archaïque (ou seulement avec des acceptions peu significatives). Cependant un autre mot en tient lieu, et le fait est significatif : il s'agit de la πολιτεία, qui « constitue le mode de vie, le βίος de la cité »<sup>121</sup>. Voici quelle en est la genèse :

Alors que les autres dieux organisaient [ἐκόσμου] les différents lieux [κατ'ἄλλους τόπους] reçus en partage, Athéna et Héphaïstos, qui ont un naturel commun, à la fois parce qu'ils sont frère et sœur, et parce que leur amour du savoir et leur amour de la technique les poussent dans une même direction [ἅμα δὲ φιλοσοφία φιλοτεχνία τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες], reçurent donc en partage un seul lot, ce territoire, comme celui qui par nature s'apparentait à leur excellence et à leur sagesse. Puis, ayant produit des hommes de valeur autochtones [ἄνδρες δὲ ἀγαθοὺς ἐμποίησαντες αὐτόχθονας], ils créèrent dans leur intellect l'ordonnance de leur régime politique [ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τῆς πολιτείας τάξιν].<sup>122</sup>

Or, dans une cité dont les citoyens ne se distinguent en rien, il est sans doute tout à fait possible de n'évoquer que la seule πολιτεία : tout étant commun entre les gardiens, ils n'ont pas non plus de mode de vie (βίος)<sup>123</sup> qui les distingue les uns des autres, contrairement à ce qui a lieu dans la démocratie<sup>124</sup>. En outre « l'ordonnance [τάξις] » de leur régime politique, qui est aussi celle de leur mode de vie, passe par l'organisation et la disposition du territoire,

---

entière dépendent ainsi de son unité. » (PRADEAU J.-F. [2008], p. 7) A cet égard aussi, la statue d'Athéna peut être un symbole : elle est en effet unique, et n'est mentionnée qu'une fois (le texte ne donne aucune indication sur une éventuelle statue d'Héphaïstos), à la différence des multiples ἀγάλματα dressés par les Atlantes.

<sup>121</sup> DESCLOS, M.-L. (1998b), p. XXI. C'est ce qu'indique Aristote : « La constitution est le genre de vie d'une cité [ἡ πολιτεία βίος ἐστὶ πόλεως] » (*Les Politiques*, IV, 11, 1295 b 1 ; c'est moi qui traduis). Comme le précise M.-L. Desclos, « de même qu'il y a différentes façons, pour un homme, de vivre en cité, une cité peut vivre sa vie de cité d'au moins deux manières différentes : soit en visant l'utilité publique, soit en visant le seul intérêt des gouvernants. » (p. XXI) Cette analyse est aristotélicienne, mais il est significatif que le *Critias* oppose également deux modes de vie pour la cité : l'un est stable (celui de l'Athènes archaïque), tandis que l'autre va se dégrader (celui de l'Atlantide) ; il s'agit en effet pour Platon de décrire « les différentes façons » dont « une cité peut vivre sa vie de cité » en instaurant un parallèle entre deux cités emblématiques.

<sup>122</sup> *Critias*, 109 c 5 – d 2 (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>123</sup> Le mot βίος peut aussi être employé pour désigner un mode de vie collectif : Platon évoque ainsi le genre de vie sicilien, « Συκελικὸς βίος » (*Lettre VII*, 336 d 2), dont il décrit et dénonce les caractéristiques. Cependant le terme πολιτεία semble indiquer en outre la manière d'être ensemble.

<sup>124</sup> Cf. *République*, VIII, 557 b 8-10 : dans une cité démocratique, « il est visible que chacun voudra, pour sa propre vie, l'arrangement particulier qui lui plaira [δηλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκει] ». C'est pourquoi on peut comparer ce régime « à un manteau multicolore [ἰμάτιον ποικίλον] » (557 c 5).

qui en est *la traduction spatiale* : Platon est à cet égard tributaire du « modèle clisthénien »<sup>125</sup>, dont la caractéristique principale est « l'inscription de la cité dans l'espace »<sup>126</sup>, et qui suppose que le genre de vie des citoyens et leur manière de vivre ensemble en dépendent<sup>127</sup>. Dans cette perspective, opter pour une disposition du territoire, c'est définir un genre de vie. Le πολιτείας σχῆμα<sup>128</sup> désigne ainsi, et à la fois, l'attitude ou le comportement caractéristique d'un certain mode de vie, mais aussi, conformément à l'autre sens de σχῆμα, la configuration spatiale qui permet à ce mode de vie de se réaliser<sup>129</sup>. Il possède en outre, dans le cas de l'Athènes archaïque, une τάξις, une ordonnance qui lui confère une certaine *tenue*, c'est-à-dire qui permet aux comportements adéquats, et au genre de vie qu'ils manifestent, de *perdurer dans le temps*<sup>130</sup>. Ce « souci primordial d'ordonnance spatiale »<sup>131</sup> est celui que manifestait la « réforme de Clisthène »<sup>132</sup>, et qui apparaît aussi dans la sculpture de son contemporain Anténor, d'où « un art du repos se dégage [...] pour la première fois »<sup>133</sup> : il révèle « la parenté profonde qui unit la raison "politique", la raison "philosophique" et la

<sup>125</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 133

<sup>126</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 133

<sup>127</sup> Sur cet aspect de la réforme de Clisthène, cf. LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 17.

<sup>128</sup> Cf. *République*, VI, 501 a 9-10 ; VIII, 548 b 1 ; *Politique*, 291 d 6.

<sup>129</sup> L'expression πολιτείας σχῆμα est à rapprocher des « βίων σχήματα » (*Lois*, VII, 803 a 6) : ceux-ci désignent les attitudes propres aux différents genres de vie, βίοι, dont l'assemblage constitue une manière de vivre en commun, πολιτεία, possédant elle aussi un σχῆμα, un aspect caractéristique. Dans la *République*, le πολιτείας σχῆμα résulte en effet de la combinaison des différentes « situations à partir desquelles naît une cité [σχῆμα ἐξ ὧν πόλις γίγνεται] » (IV, 421 a 2) : la configuration propre à la cité dépend du fait que chacun des citoyens occupe une position précise en son sein, en remplissant la fonction qui lui est propre. On peut rapprocher à cet égard le πολιτείας σχῆμα de la « configuration [σχῆμα] [...] du ciel » (*Politique*, 269 a 5), qui résulte de la position de chacun des astres, et sur laquelle le philosophe doit se régler pour dessiner la πολιτεία (cf. *République*, VI, 500 b 8 – e 4, et, pour l'interprétation de ce texte, PRADEAU, J.-F. [2009], p. 121 : « Les réalités qui servent ici de modèle au philosophe sont sans doute les astres. »).

<sup>130</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1996), p. 146 : « L'organisation divine de l'espace géographique et de l'espace civique apparaît, en effet, dans le *Critias*, comme la reproduction de l'ordre naturel tel que le corps du monde et le corps de l'homme décrits dans le *Timée* nous le donnent à penser : centré et verticalement hiérarchisé ». Cette affirmation vaut aussi bien pour l'Atlantide, avec toutefois cette différence que, dans ce cas, l'organisation voulue par le dieu sera bouleversée par les hommes.

<sup>131</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), pp. 88-89

<sup>132</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 88

<sup>133</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 87

raison telle qu'elle s'exprime dans la sculpture nouvelle »<sup>134</sup>. On peut ajouter à cet ensemble la raison « médicale », M.-L. Desclos ayant montré le parallèle que dessine Platon entre l'espace corporel et l'espace politique<sup>135</sup>. L'espace apparaît ainsi comme *la forme privilégiée* permettant à la raison de penser les rapports susceptibles d'instaurer une stabilité, dans et contre le temps, que ce soit au sein des institutions, du corps humain, ou encore dans la conduite de la vie. Si, comme l'a montré Ch. Mugler, chez Platon « souvent le σχῆμα apparaît comme la forme qu'un être ou une chose prend à la suite d'un certain nombre de ἔξεις, comme une ἔξις qui se répète régulièrement ou comme ce qu'il y a de permanent à travers toutes les ἔξεις d'un être ou d'une chose »<sup>136</sup>, alors il apparaît comme particulièrement qualifié pour fixer ces rapports, que ce soit au sein de la cité, dans le corps, ou dans la vie humaine. C'est en quoi consistera la « vérité » d'un récit comme le *Critias* : ici comme ailleurs, l'ἀλήθεια désigne la stabilité de ce qui a été préservé contre l'oubli qu'entraîne l'écoulement du temps. En ce sens le récit de Critias est vrai, et l'Athènes archaïque aussi : c'est d'abord leur inscription dans la forme de l'espace, et ensuite le σχῆμα qu'ils revêtent, qui en sont la garantie<sup>137</sup>. Mais cette forme et cette notion permettent aussi de penser des rapports παρὰ φύσιν, comme dans le cas de la médecine. C'est même là leur principal intérêt, puisque ce sont *ces rapports* qu'il s'agit de *redresser* : si tout allait toujours pour le mieux, comme dans le mythe du *Politique*, l'art serait inutile<sup>138</sup>. Comme l'indique Foucault en commentant ce mythe, « la politique va commencer quand le monde tourne à l'envers »<sup>139</sup> ; mais on peut sans doute en dire autant de la médecine et de l'histoire que pratique Platon. Il leur assigne ainsi un objectif commun : *restaurer les articulations naturelles de l'âme et de la cité*, que les circonstances et le cours du temps ont déformées. C'est pour cette raison qu'il faut disposer d'un δικαιοσύνης σχῆμα, que fournit l'Athènes

<sup>134</sup> LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), p. 89

<sup>135</sup> C'est l'objet de son article intitulé « l'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression », publié en 1996.

<sup>136</sup> MUGLER, C. (1957), p. 75

<sup>137</sup> La phrase « τούτω δὴ κατῶκουν τῷ σχήματι » (*Critias*, 112 d 4) peut aussi signifier : « Telle était la disposition des lieux dans lesquels ces hommes s'étaient établis », sur la portion de territoire qui leur revenait. Critias vient en effet de décrire la manière dont ils occupent celle-ci. Il me semble qu'on peut entendre ici les deux sens de σχῆμα : la façon dont les gardiens occupent leur territoire étant aussi une manière de s'y tenir, de façon à composer un maintien et une attitude.

<sup>138</sup> Cf. *Politique*, 270 d 6 – 272 d 6

<sup>139</sup> FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population*, Leçon du 15 février 1978

archaïque, aussi bien à travers la statue de la déesse, que dans l'attitude des gardiens, ou encore dans la disposition de son territoire<sup>140</sup> : ce sont les différentes versions d'un seul et même σχῆμα, qui va pouvoir jouer le rôle d'une *norme*.

C'est la raison pour laquelle Critias place, en regard de l'Athènes archaïque, l'Atlantide : il s'agit désormais de *mesurer*, à l'aune du δικαιοσύνης σχῆμα qui vient d'être établi, les statues, le comportement, et l'organisation territoriale des Atlantes. Le récit suit une progression similaire<sup>141</sup>, ce qui favorise la comparaison des modes de vie et de leurs manifestations. Ainsi le dieu commence par organiser le territoire qu'il a reçu en partage<sup>142</sup>. Bien que la disposition en soit également centrée et hiérarchisée, une différence apparaît déjà avec l'Athènes archaïque, qui rapproche l'Atlantide de l'Athènes historique et clisthénienne, notamment en raison de son caractère circulaire<sup>143</sup>. Le δικαιοσύνης σχῆμα va donc permettre d'évaluer l'Athènes historique, comme le suggèrent encore les autres points de rapprochement avec l'Atlantide<sup>144</sup>. En outre les Atlantes ne se contentent pas de maintenir cette organisation initiale, mais vont au contraire la modifier, en faisant communiquer ce que le dieu avait voulu séparé : « Sur les bras de mer circulaires, qui entouraient l'antique métropole, ils jetèrent d'abord des ponts, ouvrant ainsi une voie de communication »<sup>145</sup> vers l'île centrale pourtant rendue « inaccessible [ἄβατον] »<sup>146</sup> par Poséidon. Or, s'il est vrai que la disposition spatiale de la cité en traduit le mode de vie, cela signifie qu'« en cette occasion, le mode de vie, pour la cité, fut bouleversé »<sup>147</sup>. Le mot est de Thucydide, et décrit les effets de la peste athénienne : mais les *effets* des transformations opérées par les Atlantes ne sont-ils pas comparables à ceux de la peste, s'il est vrai qu'en faisant « communiquer ce qui aurait dû rester isolé »<sup>148</sup> la cité s'est « enflée de pus »<sup>149</sup> ? Pour appréhender et *rendre visible les*

<sup>140</sup> C'est ce qu'indique explicitement Critias lui-même : cf. *Timée*, 20 d 8 – 21 a 4.

<sup>141</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2008), pp. 196-197

<sup>142</sup> Cf. *Critias*, 113 d 5 – 114 a 5

<sup>143</sup> Cf. LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), pp. 134-135

<sup>144</sup> Cf. LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), pp. 135-139

<sup>145</sup> *Critias*, 115 c 4-6

<sup>146</sup> *Critias*, 113 e 1

<sup>147</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, III, LXXXIV, 2

<sup>148</sup> DESCLOS, M.-L. (1996), p. 154

<sup>149</sup> *Gorgias*, 518 e 4 : « Οἰδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν » (traduction M. Canto-Sperber). On me permettra de renvoyer à la démonstration au terme de laquelle M.-L. Desclos parvient à la conclusion suivante : « Athènes est

causes de la maladie, Platon montre comment la vie de la cité s'enracine dans un espace et dans son organisation. Dès lors les ponts jetés sur les bras de mer sont une première « transgression »<sup>150</sup>, qui annonce déjà le châtement final<sup>151</sup>, comme une médecine divine<sup>152</sup> : M.-L. Desclos a en effet retracé l'enchaînement qui va de la transgression, interne, des « “frontières statiques” voulues par le dieu »<sup>153</sup>, à la transgression, externe, des frontières des autres cités, remettant en cause « les lots de Dikè »<sup>154</sup>, et exposant par là l'Atlantide au châtement qui s'ensuit<sup>155</sup>. La première transgression est donc le signe de ce qui est à venir<sup>156</sup>. De ce moment, le lien entre les hommes et le dieu se brise, ce qui se traduit immédiatement au plan matériel : « Chaque souverain, recevant le palais de son prédécesseur, embellissait ce palais que son prédécesseur avait embelli [κεκοσμημένα κοσμῶν] et continuait de renchérir autant qu'il le pouvait sur son prédécesseur, jusqu'à ce que la seule vue de la beauté et des dimensions [μεγέθειν] de leur ouvrage frappe de stupeur. »<sup>157</sup> Alors que le dieu « avait ordonné [διεκόσμησεν] le milieu de l'île »<sup>158</sup>, le préverbe διά soulignant la permanence qui devait être celle de cette organisation divine, les rois successifs ont chacun à leur tour embelli ce qui leur avait été confié, *dissimulant* ainsi le κοσμεῖν divin sous sa version humaine, et le verbe glissant de l'une de ses significations à l'autre : de l'acte d'ordonner à celui de parer. Leur ouvrage n'est qu'additions sur additions, et présente donc la forme de *l'illimité*<sup>159</sup>. La suite du récit sera le résultat de cette surenchère, qui est elle-même la conséquence « des ponts » jetés « sur les bras de mer circulaires »<sup>160</sup> : sans eux en effet il n'aurait pas été possible de modifier sans cesse « les demeures royales »<sup>161</sup> en leur ajoutant toujours plus d'ornements.

---

malade du foie, une maladie qui se contracte lorsque, faisant fi des nécessaires séparations, on fait communiquer ce qui aurait dû rester isoler. » (DESCLOS, M.-L. [1996], p. 154)

<sup>150</sup> DESCLOS, M.-L. (1996), p. 143

<sup>151</sup> Cf. *Critias*, 121 b 7 – c 4

<sup>152</sup> Sur le châtement comme médecine divine, cf. *Gorgias*, 525 a 8 – e 5

<sup>153</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 147

<sup>154</sup> *Critias*, 109 b 5

<sup>155</sup> Sur cet enchaînement, cf. DESCLOS, M.-L. (1996), pp. 143-144 et DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 146-149

<sup>156</sup> Une annonce et un enchaînement comparables apparaissent dans la *Lettre VII* (326 e 1 – 327 a 6) : ils contribuent au caractère tragique de la vie humaine telle que l'envisage Platon.

<sup>157</sup> *Critias*, 115 c 7 – d 3

<sup>158</sup> *Critias*, 113 e 2-3 (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>159</sup> Cf. *Philèbe*, 24 a 2 – 25 a 5

<sup>160</sup> *Critias*, 115 c 4

<sup>161</sup> *Critias*, 115 c 6

C'est en effet après avoir indiqué la richesse exceptionnelle des matériaux employés pour le sanctuaire, dont « la forme avait quelque chose de barbare »<sup>162</sup>, que Critias en fait ce tableau remarquable :

Des statues en or s'y élevaient [χρυσᾶ δὲ ἀγάλματα ἐνέστησαν] ; celle du dieu, debout sur son char attelé de six chevaux ailés et, tout autour du dieu qui était si grand [ὑπὸ μεγέθους] que le sommet de sa tête touchait le plafond, il y avait des Néréides montées sur des dauphins, au nombre de cent [...]. Il y avait encore à l'intérieur beaucoup d'autres statues [ἀγάλματα] qui étaient les offrandes votives [ἀναθήματα] de particuliers. Dehors, autour du sanctuaire, s'élevaient les images en or des dix rois [περὶ δὲ τὸν νεῶν ἔξωθεν εἰκόνες ἀπάντων ἔστασαν ἐκ χρυσοῦ] comme de leurs femmes et de tous les descendants qu'elles avaient engendrés, puis de nombreuses autres grandes offrandes votives [ἀναθήματα μεγάλα], venant de ces rois et de ces particuliers [...] Quant à l'autel [βωμός], il était par sa grandeur [μέγεθος] et par sa facture à la mesure de cette construction, tout comme les demeures royales convenaient à la grandeur [μεγέθει] de l'empire et à l'ornementation du sanctuaire.<sup>163</sup>

Tout, dans cette ἔκφρασις qu'accomplit Critias, est signe de grandeur (μέγεθος), jusqu'à l'énumération elle-même, qui répète à plusieurs reprises les mêmes termes : on compte sept mots désignant des statues, quatre indiquant la grandeur, et deux le matériau employé (l'or). En outre ces statues sont en très grand nombre, puisque les Néréides sont déjà « au nombre de cent » : tout est en fait hyperbolique et fait contraste avec l'unique statue mentionnée pour l'Athènes archaïque, celle d'Athéna. Le terme σχῆμα n'est pas employé, mais la description permet de caractériser l'attitude propre aux descendants d'Atlas, auquel l'Atlantide doit son nom, et qui évoque l'ὑβρις<sup>164</sup>. Elle consiste à vouloir donner une impression de grandeur, de telle sorte que « la seule vue de la beauté et des dimensions [μεγέθει] de leur ouvrage frappe de stupeur. »<sup>165</sup> Conformément à la définition de l'ἔκφρασις, le tableau que trace Critias se caractérise par l'effet recherché, et l'ouvrage dépeint traduit la manière d'être de ses auteurs. Cependant la description de l'Athènes archaïque et le δικαισισύνης σχῆμα qui en est résulté permettent de ne pas se laisser éblouir, en instaurant une distance grâce à laquelle on peut comparer l'un et l'autre tableau.

<sup>162</sup> Critias, 116 d 2-3

<sup>163</sup> Critias, 116 d 8 – 117 a 5

<sup>164</sup> Cf. BRISSON, L. (1970), p. 422 : Atlas est « le symbole de la subversion et de la violence ». Cf. aussi DESCLOS, M.-L. (1996), pp. 142-144

<sup>165</sup> Critias, 115 d 2-3

Or, comme pour l'Athènes archaïque, le lien est clairement indiqué entre les hommes et les dieux, au moyen d'ἀγάλματα qui rattachent à ces derniers les valeurs de la cité. Même si les statues des rois figurent à l'extérieur du sanctuaire, et même si elles ne sont que des « images [εἰκόνες] », elles reprennent les caractéristiques de la statue divine, à travers notamment le matériau utilisé, tout se trouvant proportionné, si l'on peut dire, dans la grandeur. En outre, même les « offrandes votives [ἀναθήματα] de particuliers » sont qualifiées d'ἀγάλματα : cela renforce le lien avec les dieux, mais instaure aussi la possibilité de la confusion, les hommes eux-mêmes se prenant pour des dieux. C'est pourquoi les Atlantes, qui n'ont pas craint de recouvrir le κοσμεῖν divin sous leurs propres embellissements, et de multiplier leurs propres statues aux côtés de celles des dieux, deviennent finalement incapables de reconnaître et de suivre ce qui est naturellement supérieur : « Quand la part divine vint à s'étioler en eux, pour avoir été mélangé maintes fois avec maint élément mortel, et quand le caractère humain l'emporta [τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει], incapables de supporter désormais le poids de leur condition, ils en vinrent à manquer de tenue [ἡσχημόνουν]. »<sup>166</sup> Le verbe ἀσχημονεῖν permet de *mesurer l'écart* introduit par rapport à l'étalon que représente l'Athènes archaïque : alors que les gardiens de cette dernière *maintenaient* constamment une façon de vivre en accord avec le σχῆμα divin, les Atlantes sont privés de cette continuité<sup>167</sup>, et donc entraînés dans l'instabilité. Or la possession d'une norme, et la connaissance du δικαιοσύνης σχῆμα, se révèlent dans cette circonstance indispensables pour bien juger<sup>168</sup>, sans quoi on ne verra même pas la maladie des Atlantes, cette inconvenance qu'est l'ἀσχημοσύνη<sup>169</sup> : car « aux yeux de ceux qui sont incapables de discerner le genre de vie qui conduit véritablement au bonheur [ἀδυνατοῦσιν ἀληθινὸν πρὸς εὐδαιμονίαν βίον ὄρᾶν], ils semblaient alors parfaitement beaux et heureux, quand ils étaient rassasiés de leur injuste convoitise et puissance [πλεονεξίας

<sup>166</sup> Critias, 121 a 9 – b 2 (traduction J.-F. Pradeau modifiée pour le verbe ἀσχημονεῖν)

<sup>167</sup> Σχῆμα signifie le « maintien », et implique la stabilité : c'est la raison pour laquelle les Atlantes en sont privés, comme l'indique l'α- privatif dans le verbe ἀσχημονεῖν. Il faut entendre celui-ci de façon littérale, comme privation du σχῆμα : les Atlantes sont incapables de *se tenir*, de maintenir l'attitude qui convient.

<sup>168</sup> Cf. Critias, 121 b 2-7 : Critias oppose « aux yeux de celui qui fait preuve de discernement [τῷ δυναμένῳ μὲν ὄρᾶν] » les « yeux de ceux qui sont incapables [τοῖς δὲ ἀδυνατοῦσιν] de discerner le genre de vie qui conduit véritablement au bonheur ». La compétence en cette matière est décrite comme la plus importante de toutes les connaissances au livre X de la République (618 b 7 – 619 b 1).

<sup>169</sup> Sur cette notion et son contraire l'εὐσχημοσύνη, cf. République, III, 401 a 1 – d 2 et 413 d 10 – 414 a 4. Ces textes sont cités plus bas : cf. p. 270 ; p. 357 ; n. 97, p. 680 ; p. 710.

ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιπλάμενοι] »<sup>170</sup>. En l'absence de l'ἐπιστήμη qui accompagne l'ἱστορικὴ μίμησις, on pourrait donc se méprendre sur la condition de ces hommes, et sur la qualification qui convient à leur comportement<sup>171</sup>. Au contraire, celui qui détient cette ἐπιστήμη pourra observer que le σχῆμα présente à nouveau le double sens qui était le sien dans le cas de l'Athènes archaïque : ce qui entraîne en effet l'inconvenance des Atlantes, c'est une modification de leur territoire, qui a pour effet de pervertir la disposition et l'organisation spatiales voulues par le dieu. Autrement dit l'attitude devient inconvenante lorsque la configuration des lieux n'est plus adéquate. De ce point de vue le fait que le terme σχῆμα ne soit employé, à propos des Atlantes, qu'à travers un verbe et, surtout, sous une forme privative, est sans doute à rapprocher de l'absence du vocabulaire de la frontière dans la description de l'île<sup>172</sup>. Alors que des limites clairement établies permettent de séparer ce qui doit l'être dans l'Athènes archaïque, elles font défaut au sein de l'Atlantide, et ce qui en tient lieu est sujet à être transgressé<sup>173</sup>. La même opposition s'observe au niveau de l'attitude des habitants : alors que d'un côté le σχῆμα divin est constamment maintenu, de l'autre on tombe dans l'indécence, qui exprime la privation du σχῆμα divin. Or la limite (ὄρος, πέρασ) permet de définir le σχῆμα<sup>174</sup>, dont elle forme le contour, qu'il s'agisse de l'aspect d'un homme ou d'une statue, ou encore de la configuration spatiale, de l'aspect que revêt un lieu quelconque. Dès lors, ce que permet de vérifier le récit de Critias, c'est que le comportement des hommes doit rester dans les limites de ce qui a été fixé par les dieux, et dont leur statue est l'expression. C'est pourquoi l'ἱστορία qu'il développe offre un caractère étrangement *statique* : elle consiste essentiellement à déployer dans l'espace les deux cités qui sont mises en parallèle, pour montrer les conséquences de leur mode d'organisation, ou plus exactement du manque d'organisation de l'une, relativement à l'autre. Alors que l'Athènes archaïque

---

<sup>170</sup> Critias, 121 b 4-7

<sup>171</sup> Aux yeux de Platon, Thucydide est sans doute victime de cette méprise : « Là où le premier voit l'explication de la décadence, le second reconnaît les conditions de la puissance » (DESCLOS M.-L. [2003], p. 142). Il a donc manqué à l'« historien » la connaissance du δικαιουσύνης σχῆμα dont le « philosophe » fait la base de l'ἱστορικὴ μίμησις.

<sup>172</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 146

<sup>173</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 146-149

<sup>174</sup> Cf. *Ménon*, 76 a 7 : « La figure est la limite du solide [στερεοῦ πέρασ σχῆμα εἶναι]. » En outre Euclide remplacera le mot πέρασ par ὄρος, en lui attachant une signification identique, comme le montre Ch. Mugler (cf. MUGLER, C. (1957), p. 89) : les deux termes peuvent donc servir à définir le σχῆμα, même si Platon les utilise dans des sens différents, comme je le montrerai par la suite (cf. Chapitre V, section 2, p. 396).

présente des articulations bien dessinées qui lui permettent de se maintenir identique à elle-même au cours du temps, en conservant constamment son mode de vie, l'Atlantide n'offre rien de tel, et contient au contraire le principe d'une extension illimitée qui la conduit à sa perte. Dans la mesure où il offre tous les éléments de cette comparaison, le récit de Critias est complet, bien qu'il ne fasse que très peu de place aux événements qui en résultent. Ce qui est en effet en jeu dans cette forme d'ἱστορία, c'est moins la description minutieuse de ce qui arrive, des effets, que de leurs causes. Pour en dévoiler le mécanisme, Platon met en œuvre un mode d'analyse original, qui consiste à les déployer *dans l'espace*, en montrant comment le mode de vie d'une cité s'enracine *dans la disposition de son territoire*, et s'exprime *dans les statues* qu'elle érige<sup>175</sup>. *Au lieu de la forme temporelle* normalement attendue pour un récit, c'est donc celle de l'espace qui se trouve privilégiée, en quoi il faut reconnaître un héritage clisthénien, et aussi, plus largement, *la forme même de la rationalité*, qui apparente, en Grèce, la sculpture, la médecine, et aussi la politique telle que l'entend Platon. Il formule ainsi une étiologie et une typologie<sup>176</sup>, qui font apparaître *les conditions de la santé et de la maladie dans la cité*. Contrairement à ce qui était annoncé, Critias n'est donc pas vraiment « quelqu'un qui évoque les luttes que soutient [la] cité, qui raconte comment cette cité rivalise avec les autres, <ou> comment elle entre en guerre »<sup>177</sup> : la *Guerre du Péloponnèse* remplit mieux cet objectif. L'objet véritable du *Critias* se situe à un niveau beaucoup plus général que ne le comporte l'histoire, s'il est vrai, comme l'indique Aristote, qu'elle traite du particulier<sup>178</sup>.

C'est pourquoi la conception de l'ἱστορία qui vient d'être évoquée ne met pas fin aux paradoxes inhérents à cette μίμησις qualifiée d'ἱστορική dans le *Sophiste* : comment Platon

<sup>175</sup> Les statues contribuent en outre à l'aménagement du territoire, comme le montre notamment le cas des hermès : sur ce point, cf. *Hipparque*, 228 c 7 – b 1, et FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), pp. 199-204.

<sup>176</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1998), p. 197 : « L'opposition territoriale et urbanistique du type maritime et du type agricole suggère que le récit platonicien n'oppose pas tant deux cités singulières et antithétiques que deux types de cités. Le type chthonien agraire et le type maritime belliciste sont deux types génériques et apparemment antithétiques de groupement civique : Athènes et l'Atlantide représentent deux modèles distincts d'organisation de la communauté politique. Mais ces types, avec l'aménagement du territoire et la disposition urbaine qui les caractérisent, restent grecs. »

<sup>177</sup> *Timée*, 19 c 4-7. Comme l'indique M.-L. Desclos, « pour une tête grecque, celui qui entreprend de narrer les Guerres médiques ou la Guerre du Péloponnèse » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 64) fait exactement ce qu'indique Platon dans cette phrase.

<sup>178</sup> Cf. ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451 b 7

peut-il reprendre ainsi à son compte cette pratique discursive, sans que cette appropriation apparaisse comme forcée, et opposée à la nature de ce qui en fait l'objet ? Y a-t-il plus qu'une simple homonymie entre l'ἱστορία pratiquée par Hérodote ou Thucydide, et celle mise en œuvre par Platon ? Quelles raisons le conduisent à s'approprier ainsi cette pratique et la dénomination d'ἱστορική ? On peut mettre en avant « le fameux élément agonal de la civilisation grecque classique – où la préoccupation première consiste à éliminer la concurrence »<sup>179</sup> : quelle meilleure façon en effet de dessaisir l'adversaire de toute compétence, que de lui enlever à la fois la définition de cette compétence, et la délimitation de son objet ? C'est pourquoi « cette élimination, souhaitée définitive, passe par la division du champ du savoir en territoires désormais distincts parce que distingués »<sup>180</sup>, ce qui constitue « l'invention et l'originalité de Platon »<sup>181</sup>. Que, de surcroît, cette délimitation s'accomplisse dans un dialogue consacré au sophiste, avec lequel Hérodote ou Thucydide devaient présenter, aux yeux de Platon, un certain nombre de traits communs<sup>182</sup>, est significatif. Mais elle modifie en même temps ce qu'elle délimite, comme le sous-entend l'Étranger. Sous l'influence de Platon, la pratique qu'on peut qualifier d'ἱστορία subit ainsi *une double mutation* :

- 1) Elle concerne d'abord la légitimité du discours tenu, qui tient à la posture de celui qui le tient : celui-ci sera désormais tenu de faire la preuve de sa compétence<sup>183</sup>, ce que font Timée et Critias à travers la bouche de Socrate<sup>184</sup>.
- 2) Elle porte ensuite sur l'objet du discours : il ne consiste plus seulement dans la vie de la cité, et dans la maladie qui l'affecte, mais avant tout dans leur mode de déploiement, les attitudes dans lesquelles elles s'incarnent. Platon utilise la forme de l'espace pour penser et fixer les rapports corrects (les σχήματα), entre les

---

<sup>179</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 6

<sup>180</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 6

<sup>181</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 6. Sur cette invention, on lira le chapitre que lui consacre M.-L. Desclos, sous l'intitulé « Frontières et zones frontières » (pp. 145-163).

<sup>182</sup> Sur ces traits communs, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 162-163

<sup>183</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 28 : grâce au mode d'écriture qu'emploie Thucydide, « il lui devient possible de faire état de ce qui, de son point de vue, le qualifie mieux que tout autre pour remplir la tâche qu'il s'est fixé [...]. Possible, mais non nécessaire, comme ce sera le cas à partir de Théopompe et pour des raisons auxquelles Platon [...] n'est peut-être pas étranger ». Dans la section suivante (p. 233), je voudrais montrer la justesse de cette hypothèse concernant le rôle joué par Platon, en utilisant, comme témoin, son contemporain Xénophon.

<sup>184</sup> Cf. *Timée*, 19 e 8 – 20 b 6

citoyens, de façon à pouvoir fonder sur eux le πολιτείας σχῆμα<sup>185</sup>, c'est-à-dire l'aspect caractéristique que revêt le genre de vie adopté par la cité, et qui s'incarne dans une disposition particulière de son territoire.

Sur ces deux points, le philosophe invente une nouvelle manière d'écrire l'histoire, qu'il met aussi en pratique. Les deux sections qui suivent les examineront successivement, avant que ne soit envisagée l'application qui en est faite, notamment à la vie de Socrate, dans la dernière section. Celle-ci pose à nouveau le problème du rapport entre φανταστικὴ τέχνη et εἰκαστική : l'image qu'Alcibiade donne de Socrate dans la biographie qu'il lui consacre est en effet qualifiée d'εἰκῶν, et devrait donc relever de la seconde, et non de la première ; or la biographie (entendue comme récit de vie) telle qu'elle vient d'être envisagée s'inscrit dans le champ de la φανταστικὴ τέχνη. Il est alors tout à fait paradoxal que l'un des principaux contenus biographiques des Dialogues ne puisse entrer dans la définition du terme « biographie ». Envisageant d'un côté l'ἱστορία d'une manière relativement proche de l'acception traditionnelle, en lui donnant pour objet la vie des cités, Platon lui ajoute, d'un autre côté, le βίος proprement dit : il lui assigne en effet pour domaine, d'une façon générale, le genre de vie, que ce soit celui de la cité ou des hommes qui la composent. Avant lui, elle revient à écrire, pour la décrire, la vie des cités. Mais sous son influence elle devient cette façon d'écrire, γραφεῖν, qui consiste à *dessiner le contour du genre de vie par le biais des σχήματα qui l'expriment*. Or de cette mutation, décisive, puisqu'elle détermine aussi sa conception de la politique, il existe un témoin contemporain qui en est très révélateur : Xénophon<sup>186</sup>. C'est à travers lui que nous pourrions le mieux observer le nouveau discours d'auto-légitimation qu'il est désormais demandé de produire à tout auteur désireux de pratiquer l'ἱστορία : il lui faut montrer son aptitude à cerner les contours des différents genres de vie, en prouvant, par le choix de son propre genre de vie, qu'il la possède. Ce discours d'auto-

<sup>185</sup> Sur ce point, cf. ci-dessus n. 129 p. 223

<sup>186</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), n. 58, p. 28 : « Sans doute y aurait-il beaucoup à apprendre d'une étude sur la façon dont on écrit l'"histoire" après Platon, ou dont on l'écrit sur ses marges : je pense ici à Xénophon ». On peut aussi évoquer les *Philippiques* : « Le titre même de l'œuvre suffirait à montrer que Théopompe a abandonné le schéma thucydéen qu'il avait suivi dans les *Helléniques* et a organisé le récit des événements de son époque autour d'une personne : Philippe de Macédoine. » (MOMIGLIANO, A. [1991], pp. 93-94. L'ouvrage accorde une grande « importance à la biographie » (p. 94), et témoigne donc lui aussi de la transformation qui a eu lieu, « l'animosité » de Théopompe envers Platon « n'excluant pas l'influence » du second sur le premier (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 237).

légitimation est connu sous le nom d'*Apologue de Prodicos*, mais je soutiendrai qu'il s'agit surtout d'une ἔκφρασις, où Xénophon fait montre de ses compétences en qualité de biographe de Socrate<sup>187</sup>. En outre, dans ce discours, le mythe – celui d'Héraclès – devient biographie, mais aussi la biographie – celle de Socrate – se rapproche du mythe.

---

## Section 2.

### *L'ἔκφρασις de Xénophon*

---

Parcourant le premier de ces chemins, qui conduit « du mythe à la biographie »<sup>188</sup> à travers l'exemple d'Héraclès, C. Annequin conclut son étude par une question : « L'apologue de Prodicos, comme ces “travaux” dont le prix devait être l'immortalité, ne serait-il pas une “initiation” d'un type nouveau, un de ces moments de crise qui comptent dans une vie et la laissent transformée, comme la métamorphose dans le roman d'Apulée, comme la conversion dans ces biographies – elles aussi très particulières – que sont les hagiographies chrétiennes ? »<sup>189</sup> Elle met ainsi l'accent sur un aspect décisif de la biographie, *sa raison d'être : le moment de crise*, mot qui provient du grec κρίσις, signifiant « décision, jugement »<sup>190</sup>. Une décision introduit en effet une « rupture »<sup>191</sup> dans une vie, et c'est cet événement qui appelle le récit, dans la mesure où il ne pouvait être déduit de ce qui précède : il rend cette vie *digne de récit*<sup>192</sup>, et justifie le recours à la biographie. De ce fait « le choix

---

<sup>187</sup> Cf. LISSARRAGUE, F. (1991), p. 2 : « L'ἔκφρασις cherche à vanter la virtuosité de l'artisan ou de l'artiste qui l'a produite. »

<sup>188</sup> Il s'agit de la première partie du titre d'un article de C. Annequin paru en 2000 dans le recueil *Biographie des hommes, Biographie des dieux*, sous la direction de M.-L. Desclos. Le titre complet est : « Du mythe à la biographie : l'exemple du héros ».

<sup>189</sup> ANNEQUIN, C. (2000), p. 165

<sup>190</sup> CHANTRAINE, C. (2009), p. 562

<sup>191</sup> ANNEQUIN, C. (2000), p. 165

<sup>192</sup> Il n'y a pas peut-être pas identité entre une vie digne d'être vécue et une vie digne de récit ; en revanche, l'une et l'autre dépendent d'un choix. Ainsi la vie de Calliclès peut ne pas mériter d'être vécue, parce qu'elle

d'Héraclès »<sup>193</sup> est exemplaire : il contient ce sans quoi une biographie ne saurait être, sans presque rien ajouter à cette donnée essentielle. En l'insérant au début du Livre II des *Mémorables*, Xénophon lui accorde en effet une fonction particulière : il s'agit pour lui de montrer comment Socrate a incité Aristippe à *rompre* avec un genre de vie dédié au plaisir<sup>194</sup>, en l'invitant à imiter le choix d'Héraclès, et en rapportant le récit qu'en fait « le sage Prodicos »<sup>195</sup>. Ce récit est donc convoqué pour son exemplarité, et dans le but d'induire mimétiquement un choix identique à celui qui est fait par le héros, tout en mettant en avant l'autorité de Prodicos, comme auteur du récit<sup>196</sup>. L'objectif de Socrate paraît être ainsi d'apporter une double caution à ses arguments : d'une part celle d'un héros, d'autre part celle d'un sage. Il semble estimer l'avoir atteint au terme du récit, qu'il conclut en effet par cette exhortation : « Quant à toi Aristippe, il vaut la peine que tu gardes ces pensées présentes à l'esprit et que tu fasses un effort pour en tenir compte à l'avenir dans ta vie [εἰς τὸν μέλλοντα τοῦ βίου φροντίζειν] »<sup>197</sup>. On peut comparer cette conclusion à celle de l'éloge de Socrate par Alcibiade : celui-ci évoque également les discours de Socrate, et révèle « qu'ils recèlent une multitude de statues de l'excellence [πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς], [...] qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on veut devenir un homme à la valeur éclatante [ἐπὶ πάν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσσεσθαι] »<sup>198</sup>. Dans les deux cas, le biographe montre Socrate guidant l'homme auquel il s'adresse sur *le chemin de l'excellence*, lui prescrivant un changement de genre de vie, et utilisant dans ce but des images. Or le *Banquet* est l'un des deux seuls textes de l'Antiquité à

---

l'apparente à un pluvier (*Gorgias*, 494 b 7) ; mais elle est digne de récit, dans la mesure où elle permet d'explicitier le principe d'un choix. M. Foucault analyse quelques-uns des biographèmes qui concernent ce personnage, dans sa Leçon du 9 mars 1983, deuxième heure (*Le Gouvernement de soi et des autres*).

<sup>193</sup> L.-A. Dorion intitule ainsi le texte attribué à Prodicos par Xénophon (*Mémorables*, II, I, 21) : cf. DORION, L.-A. (2009), p. 345.

<sup>194</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 1-20

<sup>195</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 21. J'utilise pour l'*Apologie* la traduction qu'en donne L.-A. Dorion dans le volume I des *Sophistes*, sous la direction de J.-F. Pradeau : cf. DORION L.-A. (2009), pp. 366-370 (=XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 21-34).

<sup>196</sup> Cf. DORION, L.-A. (2008), p. 107 : « Il faut remarquer [...] que Socrate qualifie Prodicos de “sage” au début de l'apologie (Πρόδικος ὁ σοφός, § 21), de même que dans un passage du *Banquet* (τῷ σοφῷ Προδίκῳ, IV, 62) ; or Prodicos est le seul sophiste, dans l'œuvre de Xénophon, qui soit qualifié de sage et je ne perçois aucune ironie, de la part de Socrate, lorsqu'il reconnaît la sagesse de Prodicos. »

<sup>197</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 34

<sup>198</sup> *Banquet*, 222 a 3-6 (traduction L. Brisson modifiée)

mentionner le texte de Prodicos<sup>199</sup> : Éryximaque le présente comme un éloge « en l'honneur d'Héraclès »<sup>200</sup>, pour justifier le thème qu'il propose ; Alcibiade, ayant greffé son éloge de Socrate sur le thème initial, inscrit donc lui-même le βίος qu'il compose dans cette perspective de l'éloge d'Héraclès. Les deux écrits, de Platon et de Xénophon, peuvent ainsi relever du genre rhétorique de l'éloge<sup>201</sup>, ce qui est significatif : A. Momigliano indique en effet qu'en Grèce ancienne « il existait un lien étroit – si ce n'est davantage – entre βίος (“vie”) et ἐγκώμιον (“éloge”) »<sup>202</sup>. Le genre biographique a ainsi pu prendre son essor à partir de celui de l'éloge, car il s'agissait de faire le récit d'une vie exemplaire, digne d'éloge, sans que le βίος interdise pour autant le blâme, contrepartie nécessaire de l'éloge. Le lien entre éloge et biographie rend donc manifeste la *fonction éthique* de cette dernière : il ne s'agit nullement d'un récit neutre sur le plan axiologique<sup>203</sup>. De plus la biographie paraît aussi liée à l'apologie, comme le montrent l'*Apologie de Socrate* et les *Mémoires*<sup>204</sup>, qui contiennent un récit de la vie de Socrate. Il s'agit dans ce cas de rendre raison d'une vie, contre ses détracteurs, ou encore, suivant les mots du *Lachès*, de rendre raison de la façon dont un

<sup>199</sup> Cf. *Banquet*, 177 b 2-3 : « Les sophistes qui comptent [...] écrivent en prose des éloges [ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν] en l'honneur d'Héraclès et d'autres dieux ; c'est le cas de l'excellent Prodicos ».

<sup>200</sup> *Banquet*, 177 b 2-3

<sup>201</sup> Dans le *Banquet*, les éloges d'Héraclès et de Socrate sont plus précisément qualifiés d'ἐπαῖνοι (cf. 172 b 2-3, 215 a 4). Pour L. Robin, dans l'ἔπαινος, « on se contente [...] de louer la nature de ce dont il s'agit, ses dispositions, sa manière d'être (ἔξις), même si aucun acte (ἔργον) n'a jusque-là manifesté au dehors ses qualités intérieures », alors que l'ἐγκώμιον « consisterait à célébrer de tels actes, accomplis en fait, comme la manifestation de ce qu'est la nature du sujet loué » (ROBIN, L. [1951], p. XXXII). Mais cette définition de l'ἔπαινος ne s'applique pas à l'éloge de Socrate, qui contient un récit des actes accomplis par le philosophe : la distinction proposée ne paraît donc pas pertinente.

<sup>202</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), p. 30

<sup>203</sup> Sur ce point, les *Philippiques* de Théopompe apportent de nouveau un témoignage instructif : « Les fragments conservés — quoique insuffisants — laissent bien voir la place qu'ont tenue les qualités et les défauts de Philippe dans cet ouvrage d'histoire. Théopompe déclare en effet que Philippe est un grand homme, le plus grand homme d'Europe. Malgré tout, ses défauts privés lui ont fait du tort et nuisent à sa cause. En accordant cette importance à la biographie, l'auteur [...] confère à l'histoire une forte tonalité morale. » (MOMIGLIANO, A. [1991], p. 94)

<sup>204</sup> Sur les *Mémoires*, cf. MOMIGLIANO, A. (1991), pp. 80-82 : l'auteur montre comment le projet apologetique initial pouvait justifier le récit de vie, même si celui-ci a ensuite pris une ampleur bien supérieure à l'apologie proprement dite. Il indique également que Xénophon semble être « à l'origine du genre littéraire nouveau que sont les *Mémoires* » (p. 81). Sur les apologies de Socrate, cf. p. 88 : « Bien qu'elles se présentent comme des discours composés et tenus par Socrate, elles furent en réalité écrites par ses disciples bien après la mort de Socrate. Ce sont donc des esquisses biographiques déguisées en autobiographies. »

homme a vécu sa vie passée, « διδόναι λόγον [...] ὄντινα τρόπον [...] τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν »<sup>205</sup>, ce qui est d'après Nicias l'objet de l'enquête socratique.

De nouveau *la fonction éthique* est manifeste. Ainsi la biographie ne se contentera-t-elle pas de faire le récit d'une vie, mais elle l'articule en outre à des valeurs, et la met en perspective en fonction de celles-ci. L'éloge de Socrate par Alcibiade a recours au genre rhétorique de l'ἔκφρασις<sup>206</sup> pour dessiner ce cadre axiologique, reposant sur l'opposition entre le blâme (incarné par le silène) et l'éloge (représenté par les ἀγάλματα ἀρετῆς)<sup>207</sup>, mais on peut en dire autant de l'*Apologue*. Celui-ci contient en effet une peinture particulièrement vivante<sup>208</sup> de deux femmes incarnant les possibilités qui s'offrent au choix d'Héraclès, au moment où il se trouve à la croisée des chemins :

Lui apparurent alors deux grandes femmes qui s'approchaient. L'une [τὴν μὲν ἑτέραν] était agréable à voir et d'allure noble [εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει] ; pour ornements [κεκοσμημένην], elle avait d'une part un teint pur [τὸ μὲν χρῶμα καθαριότητι], d'autre part des yeux pudiques [τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ], un maintien modeste [τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη] et elle était vêtue de blanc. L'autre [τὴν δ' ἑτέραν] avait été nourrie jusqu'à l'obésité et la flaccidité, mais elle s'était embellie [κεκαλλωπισμένην], de sorte que d'une part son teint paraissait plus blanc et plus rose qu'il ne l'était en réalité [τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος φαίνεσθαι], et, d'autre part, son maintien, plus droit qu'au naturel [τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι] ; ses yeux étaient grands ouverts et elle portait un vêtement grâce auquel sa jeunesse brillait de tous ses feux.<sup>209</sup>

La description est conduite selon une symétrie rigoureuse, soulignée par l'emploi des particules μὲν et δέ : ainsi « τὴν μὲν ἑτέραν » s'oppose à « τὴν δ' ἑτέραν », de façon à marquer le contraste entre les deux femmes. Mais chacun des deux tableaux suit en outre un développement identique. Ils commencent en effet par opposer la condition des deux femmes,

<sup>205</sup> *Lachès*, 187 e 10 – 188 a 2. Ce membre de phrase est replacé dans son contexte plus bas, page 253.

<sup>206</sup> Cf. ci-dessus Chapitre II, section 1, pp. 168-169 et section 2, pp. 176-178

<sup>207</sup> Sur l'échelle de valeurs que dessinent le silène sculpté et les statues qu'il contient, cf. l'Introduction, section 1, pp. 25-26 et section 4, p. 87.

<sup>208</sup> Cf. DORION, L.-A. (2008), p. 103 : « *C'est un passage rédigé avec soin*, où Xénophon oppose terme à terme les principaux éléments de la démarche, du vêtement et du maintien respectif de la Vertu et du Vice » (c'est moi qui souligne). Comme le montre L. Robin, l'éloge de Socrate par Alcibiade est également « un morceau » d'une grande « qualité » (ROBIN, L. [1951], p. CII).

<sup>209</sup> XÉNOPHON, *Mémoires*, II, I, 22. J'ai légèrement modifié la traduction proposée par L.-A. Dorion, en soulignant davantage les articulations du texte.

la première se caractérisant par la noblesse, la seconde par l'excès : « l'une était agréable à voir et d'allure noble » tandis que « l'autre avait été nourrie jusqu'à l'obésité et la flaccidité ». Puis ils mettent en lumière les « ornements » ou « embellissements » que l'une et l'autre ont ajouté à cette condition initiale. Ces parures se divisent à nouveau chacune en deux parties, qu'opposent μέν et δέ : le teint (χρῶμα) vient en premier, la façon de se tenir (σχῆμα) en second, celle-ci étant en outre complétée par le regard et les vêtements. La peinture réalisée par Xénophon comprend donc les deux composantes par lesquelles Platon caractérise cet art, ce qui lui permet d'ouvrir entre les mots un espace où il insère des couleurs qui l'animent : il semble ainsi mettre à profit des réflexions contemporaines sur l'ἔκφρασις et sur les notions de σχῆμα et de χρῶμα<sup>210</sup>. Son tableau possède en outre un certain dynamisme, grâce au parallèle instauré. Les comparatifs employés à cet effet pour la seconde femme montrent la nature de la transformation opérée, destinée à dissimuler son teint réel et son allure naturelle : χρῶμα et σχῆμα sont donc utilisés dans le but de tromper, alors que pour la première des deux femmes ils révèlent la noblesse de sa nature. On peut rapprocher celle-ci de Créuse telle qu'elle est décrite par Ion à son arrivée :

Γενναιότης σοι καὶ τρόπων τεκμήριον

Τὸ σχῆμ' ἔχεις τόδε, ἥτις εἶ ποτ', ὦ γύναι

Tu es noble de caractère, à coup sûr, la preuve en est cette allure que tu as, qui que tu sois, femme !<sup>211</sup>

Le σχῆμα, surtout lorsqu'il est joint au χρῶμα, permet à lui seul d'identifier la valeur d'un homme, ou d'une femme, alors même qu'on ne les connaît pas par ailleurs. Ion poursuit en effet ainsi :

Le plus souvent, l'allure des hommes nous révèle déjà s'ils sont bien nés.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Xénophon a lui aussi développé une analyse de la peinture et de la sculpture (cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X) : cf. ci-dessous n. 18, p. 363. J'y reviendrai au Chapitre V, section 1 (pp. 447-448), en examinant la signification éthique de l'*Apologue* (car ces deux arts sont envisagés dans une perspective éthique au Livre III des *Mémorables*). Mais il ne semble pas en avoir fait l'application directe à sa propre manière d'écrire.

<sup>211</sup> EURIPIDE, *Ion*, 238. La traduction est celle que donne M. Casevitz : cf. CASEVITZ, M. (2004), p. 20. Sur ce texte, cf. aussi CATONI, M.-L. (2004), pp. 95-96.

<sup>212</sup> EURIPIDE, *Ion*, 239 (traduction H. Grégoire modifiée) :

« Γνοίη δ' ἄν ὡς τὰ πολλά γ' ἀνθρώπου πέρι  
τὸ σχῆμ' ἰδὼν τις εἶ πέφυκεν εὐγενής. »

Cette affirmation s'applique aussi bien à l'une qu'à l'autre des deux femmes décrites dans l'*Apologue* : l'auteur utilise en effet comme « preuve » les différentes composantes de son tableau, attestant la valeur de l'une, et montrant l'entière bassesse de l'autre, avant même qu'elles ne se soient exprimées ; il ne fait pas comme si la seconde femme avait réussi à tromper par ses artifices, puisqu'il les dévoile au contraire. Le χρώμα et le σχῆμα lui permettent ainsi d'insérer dans son récit un tableau dont la signification est claire, et a sans doute pour but de persuader l'auditoire (ou le lecteur) par des images, avant même qu'il n'ait entrepris de le convaincre par des arguments. Sa construction dévoile *des articulations* souples et nettes, consistant à opposer les deux femmes qu'il présente selon un ordre limpide : les images s'articulent sans ambiguïté aux valeurs qu'elles expriment<sup>213</sup>, de façon à constituer *une alternative rigoureuse, condition du choix*. En procédant ainsi, l'auteur fournit à son auditoire des images dont il devra « tenir compte à l'avenir dans [sa] vie », de la même façon que, d'après Platon, les discours de Socrate contiennent des images de l'excellence « qu'il convient d'avoir devant les yeux » : l'un et l'autre, mettant en scène Socrate, s'emploient à *façonner des images de la valeur*, et de son absence, puisque le silène sculpté s'oppose aux ἀγάλματα ἀρετῆς<sup>214</sup>, comme la seconde femme s'oppose à la première. En outre la structure narrative est dans les deux cas assez complexe : dans les *Mémorables*, Xénophon fait discourir Socrate, qui reprend un récit attribué à Prodicos, pour s'adresser à Aristippe ; dans le *Banquet*, Platon donne la parole à Alcibiade, qui fait un éloge de Socrate, un Socrate dont les propos s'adressent pour une large part au jeune homme lui-même. A chaque fois l'auteur de l'écrit que nous lisons s'efface donc derrière un autre (Prodicos ou Alcibiade) et montre en outre Socrate adressant ses conseils à un homme qui doit changer de mode de vie. Au-delà des différences superficielles (quatre protagonistes dans un cas, trois dans l'autre), la forme est donc globalement identique : l'auteur *se place en retrait*, pour traiter d'un thème qui est le genre de vie. Il utilise dans ce but le procédé de l'ἔκφρασις, qui lui permet de donner une image de la valeur : la fonction des deux textes est éthique. Quelle est la raison de ce rapprochement, qui concerne aussi bien la forme que la fonction du récit ?

<sup>213</sup> Comme indiqué plus haut (Chapitre II, section 3), on peut rapprocher l'*Apologue* du texte des *Lois* cité p. 182 (*Lois*, II, 654 e 10 – 655 a 3) : le contexte des πόνοι, l'usage des σχήματα et χρώματα pour juger des dispositions d'une personne, sont en effet communs à l'un et à l'autre. La réponse de Clinias à l'Étranger souligne également que la chose paraît parfaitement claire.

<sup>214</sup> Platon utilise aussi la particule δέ pour marquer l'opposition entre le silène sculpté et ce qu'il contient : cf. *Banquet*, 216 d 6, 222 a 1.

Elle me semble tenir au *parallèle historique* qui dut voir s'affronter *deux manières* d'écrire la vie de Socrate (ou même davantage), et plus généralement d'effectuer un travail biographique<sup>215</sup>. Dans ce cas, ces deux textes acquièrent la valeur d'*un manifeste*<sup>216</sup> : ils participent d'une « rhétorique de la légitimation »<sup>217</sup>, et d'un ἀγών, visant à emporter l'adhésion du lecteur. Telle est en effet la nature de l'ἔκφρασις, qu'elle révèle aussi son auteur : Platon sous Alcibiade, Xénophon sous Prodicos. En ce qui concerne le premier, Socrate a sans doute façonné sa propre statue à travers ses actes et sa vie<sup>218</sup>, mais il revient à Platon d'avoir modelé, en paroles, des images susceptibles d'en traduire l'excellence<sup>219</sup>, et d'en conserver la mémoire<sup>220</sup>. Il est vrai que l'effacement de l'auteur entraîne un singulier effet de texte, comme si Socrate lui-même était placé devant nous : en résulte « la propension de tant de bons auteurs à traquer sans répit un Socrate *historique* à jamais évanoui ; elle émane directement de chacun des dialogues que nous lisons »<sup>221</sup>. Car le but en est de « faire l'histoire de Socrate : éviter que ses ἔργα, comme ailleurs ceux des Grecs et des Barbares, ne tombent

<sup>215</sup> Cf. MOMIGLIANO, A. (1991), p. 73 : « Apparemment Platon et Xénophon ont tous deux créé des genres nouveaux de narration biographique et autobiographique ; Xénophon, en particulier, doit être regardé comme un pionnier dans l'expérimentation des formes de biographie. »

<sup>216</sup> On peut les comparer au *Doryphore* et aussi au *Canon* de Polyclète : cette statue « a pu être conservée, pour un certain temps en tout cas, en la possession de l'artiste, pour servir de témoin ou comme un modèle pour son enseignement. Le lieu où elle était exposée, si c'était le cas, n'est pas connu. Un changement avait dû intervenir sur le marché de l'art : certains artistes devaient être à même de se financer eux-mêmes grâce à d'importantes commandes, telles que les statues d'or et d'ivoire qu'à la fois Polyclète et Phidias avaient exécutées, avec comme conséquence qu'ils devaient avoir été en mesure de produire d'autres statues à titre d'essais (comme Praxitèle le fit ultérieurement, d'après l'*Histoire naturelle* de Pline, 36.20) ou dans un autre but pour eux-mêmes et pour leurs étudiants. De telles statues devaient avoir une identité propre et une fonction exemplaire. » (MÉTRAUX, G. [1995], p. 72) Ainsi les auteurs, dans différents domaines, et dans différents buts, pouvaient produire des œuvres-témoins, des échantillons de leur art, afin d'en faire la démonstration, ou comme expérimentation de nouvelles possibilités qu'ils venaient de concevoir.

<sup>217</sup> LLOYD, G. E. R. (2003), p. 73

<sup>218</sup> Cf. Seconde partie, Chapitre VII, section 2, p. 509 *sq.*

<sup>219</sup> Le verbe πλάττειν, qui signifie « façonner, modeler », est en effet plus souvent employé par Platon avec pour objet la parole que sous une forme réflexive (se façonner soi-même) : cf. ci-dessus, Introduction, n. 36 et 37, p. 11.

<sup>220</sup> Sur ce sens d'ἀλήθεια, cf. ci-dessus, Chapitre I, section 4, pp. 143-147

<sup>221</sup> DESCLOS, M.-L. (1992a), p. 27. Je donnerai un exemple récent (par la date de publication) de cet effet de texte : le livre d'A. Thibaudet, intitulé *Socrate*. Son but était en effet d'« essayer de ressaisir » ce qu'il appelle « le Socrate vivant » sous les textes que nous ont laissés Xénophon ou Platon (*Introduction*).

dans l'oubli par l'effet du temps »<sup>222</sup>. Platon a si bien réussi, que nous croyons voir Socrate à l'œuvre, ou tout au moins que nous estimons pouvoir reconstituer ce que fut sa vie : quelle meilleure preuve pourrait-on donner de l'efficacité de la stratégie employée, et de son succès ? Mais il n'en va pas autrement en ce qui concerne Xénophon, dont L.-A. Dorion a montré qu'il « est d'abord et avant tout fidèle à lui-même, c'est-à-dire qu'il récrit l'apologue de telle sorte qu'il a fait de la Vertu le héraut des principales positions éthiques qu'il développe dans son œuvre par l'entremise de ses principaux personnages, notamment Socrate »<sup>223</sup>. Mais alors pourquoi, « loin d'en revendiquer la paternité, l'attribue<-t-il> au contraire à un sophiste »<sup>224</sup> ? On peut évoquer, avec L.-A. Dorion, le surcroît d'autorité que Xénophon espère en tirer<sup>225</sup>. Mais on passe me semble-t-il là à côté de l'essentiel, qui consiste à élaborer une « biographie philosophique »<sup>226</sup> en la dotant « d'un incontestable “effet de vrai” auprès d'un auditoire dont il faut satisfaire les attentes »<sup>227</sup> : au lieu de Xénophon s'exprimant en son propre nom, on trouvera donc Socrate mettant en scène un sophiste, comme ailleurs il met en scène Diotime, qu'il compare aux « sophistes accomplis [τέλαιοι σοφισταί] »<sup>228</sup>. Xénophon s'efface donc moins derrière Prodicos, que derrière Socrate. Une fois que le parti est pris de mettre en avant Socrate, quel sens cela aurait-il de voir ce dernier rapportant un discours de Xénophon ? Si discours rapporté il y a, il devait donc être attribué à un autre auteur, comme c'est aussi le cas chez Platon.

Mais si chacun des deux auteurs choisit de se placer en retrait pour doter la biographie qu'ils compose « d'un incontestable “effet de vrai” »<sup>229</sup>, il n'y a semble-t-il aucun sens à soutenir que, dans l'*Apologue* d'un côté, dans l'éloge de Socrate par Alcibiade de l'autre, Xénophon et Platon produisent chacun *un manifeste* en leur faveur. Il faut donc être attentif à un détail du tableau que dressent les *Mémoires* : après avoir placé Héraclès à la croisée des chemins, et avoir indiqué que « lui apparurent alors deux grandes femmes qui

<sup>222</sup> DESCLOS, M.-L. (1992a), p. 28

<sup>223</sup> DORION, L.-A. (2008), p. 106. Cf. aussi p. 105 : « L'apologue est en fait une espèce de condensé des grandes positions éthiques défendues par Socrate et par Xénophon. »

<sup>224</sup> DORION, L.-A. (2008), p. 107

<sup>225</sup> Cf. DORION, L.-A. (2008), p. 107

<sup>226</sup> DESCLOS, M.-L. (2000a), p. 200

<sup>227</sup> DESCLOS, M.-L. (2000a), p. 200

<sup>228</sup> *Banquet*, 208 c 1 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>229</sup> DESCLOS, M.-L. (2000a), p. 200

s'approchaient »<sup>230</sup>, l'auteur précise en effet que « celle dont [il a] parlé en premier s'avança sans presser le pas [ἶναι τὸν αὐτὸν τρόπον], alors que l'autre, qui voulait la devancer [τὴν δ' ἑτέραν φάσαι βουλομένην], se précipita [προσδραμεῖν] sur Héraclès »<sup>231</sup>. S'il est vrai que ses positions se confondent avec celles qu'énonce la première femme<sup>232</sup>, alors leurs attitudes se doivent également d'être similaires, dans la mesure où le σχῆμα reflète la valeur et les choix éthiques : la réserve de Xénophon est donc conforme au tableau qu'il dresse, tandis que se mettre en avant serait y contrevenir. Cette posture *traduit une orientation philosophique et éthique*, celle-là même que l'auteur valorise à travers les personnages qu'il met en scène : dès lors, pour faire la preuve de sa compétence en matière de « biographie philosophique »<sup>233</sup>, il lui faut montrer, jusque dans son attitude d'écrivain, qu'il a lui-même fait un choix qui le rend apte à écrire l'histoire de Socrate, parce qu'il est en stricte conformité avec l'enseignement qu'il lui prête<sup>234</sup>. Se mettre en retrait derrière Prodicos, c'est prouver, par son effacement même, qu'il est à même de rendre compte des discours et des actes de Socrate, parce qu'il les a lui-même reproduits dans sa propre vie. Il est vrai qu'il s'agit d'une ἔκφρασις bien singulière, puisque son auteur se montre tout en s'effaçant, ou plus exactement montre ce qu'il est par le fait même de s'effacer. Mais se mettre en avant est plutôt le fait des sophistes, avec lesquels la seconde femme présente bien des affinités<sup>235</sup> :

<sup>230</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 22

<sup>231</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23

<sup>232</sup> Cf. DORION, L.-A. (2008), p. 95 : « Xénophon a en effet conçu cet entretien de telle sorte qu'il y a une correspondance très étroite entre la position de Socrate et celle de la Vertu d'une part, et, symétriquement, entre la position du Vice et celle d'Aristippe d'autre part. »

<sup>233</sup> DESCLOS, M.-L. (2000a), p. 200

<sup>234</sup> C'est semble-t-il un choix semblable qui qualifie Apollodore dans le *Banquet*, pour faire l'histoire de Socrate : suivre l'exemple du philosophe (cf. *Banquet*, 172 c 5 – 173 a 3). Or, dans la suite du récit, il s'efface presque entièrement.

<sup>235</sup> D'après Platon, la sophistique est en effet comparable à la toilette (κωμωπική), décrite comme « chose malfaisante, trompeuse, basse, indigne d'un homme libre [ἀνελεύθερος], qui produit l'illusion [ἀπαθῶσα] par des attitudes, par des couleurs, par un vernis superficiel et par des étoffes [σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθήσει]. Si bien que la recherche d'une beauté empruntée fait négliger la beauté naturelle que donne la gymnastique. » (*Gorgias*, 465 b 3-6) Plusieurs des caractéristiques utilisées sont présentes dans l'*Apologue* pour décrire l'une et l'autre femme : σχήματα, χρώματα, ἐσθήτα, la notion d'illusion orientant en direction de la seconde, qui a en effet recours à la toilette pour embellir son teint et faire illusion. Ayant terminé son récit de l'*Apologue*, Socrate précise en outre que Prodicos « a cependant enjolivé ses pensées d'expressions encore plus magnifiques [ἐκόσμησε μέντοι τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειότεροις ῥήμασιν] que celles qu'[il]

d'où l'avantage de donner la parole à un sophiste, Prodicos, plutôt qu'à soi-même, car celui qui s'efforce de « devancer »<sup>236</sup> les autres est le sophiste, tandis que celui qui se laisse ainsi devancer est philosophe. L'*Apologue de Prodicos* peut donc être un manifeste en faveur de Xénophon comme biographe de Socrate, précisément parce qu'il n'y apparaît pas : le titre retenu par la postérité est la preuve de l'efficacité de cette stratégie d'effacement, mais les contemporains devaient y lire avant tout une ἔκφρασις dont l'auteur est bien présent, comme Socrate lui-même, derrière la femme au « maintien modeste » qu'il met en scène.

Le fait que Platon ait choisi d'écrire des dialogues peut être interprété d'une manière similaire : même lorsque le texte se fait récit de dialogue, l'auteur n'apparaît jamais.<sup>237</sup> Il existe un seul texte où il se met lui-même en scène : ses *Lettres*, où figure une image très proche de celle qu'utilise l'*Apologue*. Platon assure que si Dion « avait obtenu le pouvoir, jamais son attitude au pouvoir n'aurait été autre que celle-ci [ἐπ' ἄλλο γε σχῆμα ἀρχῆς]. Il aurait commencé par délivrer Syracuse, sa patrie, et, après l'avoir lavée de sa souillure [φαιδρύνας], il lui aurait donné l'aspect d'une femme libre [ἐλευθέρας δ' ἐν σχήματι κατέστησεν] ; dans la foulée, il aurait pris tous les moyens pour donner comme parure [ἐκόσμησεν] à ses concitoyens les lois les plus appropriées qui fussent aussi les meilleures »<sup>238</sup>. Trois termes évoquent directement l'*Apologue* : σχῆμα, ἐλευθέρος, κοσμεῖν, auxquels on peut ajouter γυνή qui est implicitement présent. Ce recouplement peut être dû au hasard, mais l'image d'une femme libre, révélant sa noblesse dans sa démarche et ses manières, avait sans doute une signification très claire, comme le montre aussi l'*Ion* : c'est

---

vien[t ] d'employer » (XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 34). Pour Platon comme pour Xénophon, la sophistique est donc l'art d'embellir ou d'enjoliver un contenu quelconque, en quoi elle est comparable à la toilette de celle des deux femmes qui « s'était embellie » par ce moyen.

<sup>236</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23

<sup>237</sup> Cf. LASSERRE, F. (1986), p. 56 : en ce qui concerne le *Phédon*, le personnage éponyme, « qui le rapporte, ne se trouve pas à Athènes, mais dans le Péloponnèse. [...] Mais du même coup, la fiction saute aux yeux : comment Platon a-t-il pu recueillir ce récit ? En réalité, comme dans tous ses dialogues, il fait abstraction de lui-même ; il ne rapporte pas ce qu'il aurait entendu, mais il crée de toutes pièces une scène, et cette fiction lui permet à la fois de garantir l'objectivité du récit, puisqu'il n'a pas participé à l'entretien, et de donner libre cours à son imagination, puisqu'il a tout fait pour avertir son lecteur que le récit est fictif. » Participant à la fois de l'objectivité et de la fiction, tel est le statut paradoxal de la biographie chez Platon et Xénophon, comme l'a bien vu A. Momigliano, même si cela ne le satisfait pas (cf. MOMIGLIANO, A. [1991], pp. 71, 83).

<sup>238</sup> *Lettre VII*, 335 e 5 – 336 a 6 (traduction L. Brisson modifiée)

un exemple d'association fermement établie entre un σχῆμα précis et la valeur qu'il traduit ; il traduit des valeurs généralement partagées, dans lesquelles il est possible à différents auteurs de se reconnaître<sup>239</sup>. Dans la *Lettre VII*, le σχῆμα du pouvoir<sup>240</sup> répond à celui de cette femme libre qu'aurait pu devenir Syracuse ; mais à quelle condition aurait-elle pu le devenir ? Si la doctrine de Platon avait été mise en application<sup>241</sup> : autrement dit, derrière ces deux σχήματα, la figure du philosophe transparaît nettement. Elle révèle en outre la fonction de la biographie : vérifier, de façon expérimentale, la thèse soutenue par l'auteur<sup>242</sup>. L'*Apologue* s'inscrit dans la même logique, L.-A. Dorion ayant montré qu'il se trouve dans l'exact prolongement des positions éthiques de Xénophon<sup>243</sup> : il permet donc de les vérifier à travers un récit les mettant en pratique.

La biographie se situe par conséquent au centre d'un double procès de légitimation : il faut d'abord que son auteur soit reconnu comme légitime, pour qu'ensuite elle puisse valider les thèses qu'il soutient. Elle est de ce fait très proche de la *Guerre du Péloponnèse*, dont l'auteur « n'a pas craint de faire parler les personnages historiques et de leur prêter des discours qui ne s'inspirent que librement de leurs véritables propos. En fait, il use de ces discours comme d'un procédé d'analyse. [...] Ils mettent en lumière les plans de chacun, exposent leurs raisons, mesurent leurs chances. Et le récit, avec lequel ils sont étroitement mis

---

<sup>239</sup> Cet exemple témoigne donc de ce que M.-L. Catoni appelle « la pratique socio-culturelle de la communication visuelle permettant de répandre les valeurs sociales partagées. » (CATONI, M.-L. [2004], p. 96) Dans ce cas, l'image et la valeur sont fortement articulées.

<sup>240</sup> Sur ce σχῆμα, cf. CATONI, M.-L. (2004), p. 95 : l'auteur cite la *Cyropédie* (4, 20).

<sup>241</sup> Cf. *Lettre VII*, 335 c 3 – e 5 : le texte qui précède immédiatement le passage cité plus haut envisage cette hypothèse.

<sup>242</sup> Ainsi la *Lettre VII* permet de mettre à l'épreuve « l'opinion vraie suivant laquelle il ne saurait jamais y avoir de bonheur pour une cité et pour un homme qui ne mènent pas d'un bout à l'autre une vie qui suit la voie de la sagesse sous la direction de la justice [ἀν μὴ μετὰ φρονήσεως ὑπὸ δικαιοσύνη διαγάγη τὸν βίον.] » (335 d 3-6). Il est vrai qu'elle ne vérifie que négativement cette hypothèse, par les malheurs qui s'abattent sur Syracuse (cf. 336 b 4-9) ; mais une vérification directe n'a pas été possible, bien qu'elle ait été le but de Platon en Sicile (cf. 328 b 8 – c 3). L. Brisson a montré par ailleurs que « la *Lettre VII* est une autobiographie, qui se présente comme une apologie » (BRISSON, L. [2000], p. 24) : Platon s'y efforce de justifier sa pensée politique, et la manière dont il a voulu la mettre en œuvre pour la vérifier ; elle a donc ce caractère expérimental qui est celui de la biographie chez Platon et Xénophon (cf. MOMIGLIANO, A. [1991], p. 71), une expérimentation n'étant pas nécessairement concluante.

<sup>243</sup> Cf. DORION, L.-A. (2008), pp. 105, 106

en relation, devient alors comme une vérification, qui signale les erreurs ou fait admirer les prévisions justes »<sup>244</sup>. En outre Thucydide s'inspire pour composer ces discours de la pratique des sophistes, tout comme Xénophon et Platon qui les mettent également en scène. Enfin si le premier « invente même une méthode de présentation qui consiste à laisser les faits parler d'eux-mêmes »<sup>245</sup>, on ne peut que constater l'affinité étroite entre cette attitude vis-à-vis de son récit, et la stratégie d'effacement qui a été mise en lumière à propos des biographes philosophes. Ces nombreuses convergences expliquent que Platon ait pu concevoir une μίμησις qu'il qualifie d'ἱστορική, en lui assignant pour tâche d'exprimer ce qu'il appelle « l'aspect de la justice et, en général, de toute perfection » : ce σχῆμα est celui-là même qu'il adopte tout en l'attribuant à Dion, de la même façon que Xénophon, en le conférant à une femme au « maintien modeste ». On comprend mieux aussi qu'il l'ait rangé dans la φανταστική τέχνη, puisque Thucydide lui-même invente les discours qu'il met en scène<sup>246</sup>, tout comme Xénophon lorsqu'il compose l'*Apologie* attribué à Prodicos<sup>247</sup>. Platon en faisait autant, si l'on en croit ces propos que Diogène Laërce attribue à Socrate : « Par Héraclès, que de faussetés dit sur moi [πολλά μου καταψεύδεται] ce jeune homme. »<sup>248</sup> Son œuvre même relève de la φανταστική τέχνη, puisqu'elle fait une large place à la fiction, et ne se soucie pas de reproduire exactement ce que furent les paroles et la vie de Socrate<sup>249</sup>. Il reste vrai qu'il modifie ainsi le sens de l'ἱστορία, comme l'Étranger le signale lui-même<sup>250</sup> : mais il s'agit d'une transformation dans la continuité. S'il est vrai, comme l'a montré M.-L. Desclos, que

<sup>244</sup> ROMILLY, J. DE (2000), p. 1306

<sup>245</sup> ROMILLY, J. DE (2000), p. 1306

<sup>246</sup> O. Murray montre plus généralement que « Thucydide, qui proclame que son œuvre n'est pas “un morceau d'apparat fait pour être écouté une fois, mais un acquis pour l'éternité”, ne put rompre avec les origines mythique de l'historiographie grecque. Son propre récit commence par l'interprétation de certains mythes, et devint surtout un nouveau mythe adapté à l'époque de la πόλις. [...] La conception que se fait Thucydide du caractère amoral et tragique des événements qu'il décrit est une interprétation mythique du monde de la πόλις. » (MURRAY, O. [1996], p. 377).

<sup>247</sup> Cf. MOMIGLIANO, A. (1991), p. 83 : « Dans ce qu'on appelle les *Mémorables*, Xénophon a créé ou perfectionné une forme biographique — rapporter des entretiens en les faisant précéder d'une introduction générale portant sur la personnalité du principal locuteur — mais, en réalité, il a utilisé cette structure pour un texte qui revient à de la fiction. » L'auteur souligne en outre combien cette conclusion à laquelle il parvient est « paradoxale » de son « point de vue ».

<sup>248</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 35

<sup>249</sup> Cf. LASSERRE, F. (1986), pp. 56, 60

<sup>250</sup> Cf. *Sophiste*, 267 d 9

chez Hérodote et Thucydide, « c'est la conception même de la vie de la cité qui est en jeu »<sup>251</sup>, plutôt que le récit objectif des événements<sup>252</sup>, alors Platon a seulement élargi cette conception, en englobant, dans l'enquête qu'il mène, le genre de vie des cités et celui des hommes qui les composent, la πολιτεία et le βίος<sup>253</sup> : c'est pourquoi le *Critias* et l'éloge de Socrate par Alcibiade peuvent également être considérés comme des biographies en ce sens<sup>254</sup>. L'originalité platonicienne est d'articuler ensemble différents plans, notamment éthique et politique, en montrant leurs liens<sup>255</sup>. C'est ce qui lui permet de concevoir et de mettre en œuvre cette partie de la μίμησις qu'il nomme ἱστορική.

Le fait que Xénophon ait eu une pratique sur bien des points comparable à celle de Platon, et donc rivale de la sienne, témoigne qu'il s'agissait d'une préoccupation partagée dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle : concevoir une forme d'enquête ou de témoignage, permettant de conserver la mémoire des ἔργα socratiques (puis, par extension, d'autres βίοι).

<sup>251</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 121

<sup>252</sup> On lira sur ce point la réponse que M.-L. Desclos donne à la question : « L' "histoire" ancienne existe-t-elle ? » Dans le chapitre qu'elle lui consacre, elle montre que le but d'Hérodote ou de Thucydide n'était nullement de constituer l'histoire comme discipline scientifique, à travers par exemple la critique des sources, mais d'abord et avant tout de se doter d'une légitimité à travers divers procédés rhétoriques (sur cette question, cf. DESCLOS, M.-L. [2003], pp. 19-47).

<sup>253</sup> Ce qui a pu favoriser ce rapprochement, c'est dans la vie individuelle, la prépondérance de « la sphère du public » sur « celle du privé » (BRISSON, L. [2000], p. 22) : l'individu ne se conçoit qu'en fonction de ses différents cercles d'appartenance. La *Lettre VII* en est un bon exemple : « Le sujet autobiographique s'y décrit selon le groupe auquel il appartient – famille au sens large, partisans au sens large (incluant même les membres de l'Académie), cité et même communauté linguistique –, sans chercher à exprimer des sentiments qui lui sont exclusifs, personnels. » (p. 24) La vie individuelle ne se concevant qu'au sein de la cité, en faire le récit conduit nécessairement à lui donner une dimension politique. Il faut souligner également que le βίος est le genre de vie, et qu'il possède à ce titre un caractère générique : écrire la vie de Socrate ne reviendra donc pas à retracer aussi exactement que possible ce qu'il a pu être, mais à indiquer les détails significatifs du point de vue du genre de vie philosophique dont il est l'exemple, qu'ils soient fictifs ou réels.

<sup>254</sup> Il me semble qu'on a ici l'explication de l'hésitation qui apparaît chez Diogène Laërce (relevée dans l'Introduction, section 3, 1, pp. 61-62), concernant le genre auquel il faut rattacher le *Critias* : la manière dont il traite de la vie de la cité le rapproche des dialogues éthiques, mais son objet est également politique.

<sup>255</sup> Sur cette articulation, on lira les pages que R. Joly consacre à la *République* : cf. JOLY, R. (1956), pp. 75-87. Il conclut ainsi cette partie de son étude : « Pour l'histoire du thème <le genre de vie>, nous sommes à un sommet que nous n'atteindrons plus. Il est impossible d'élaborer une doctrine plus cohérente, plus complexe, qui embrasse à la fois tant de domaines différents : la psychologie, la sociologie, la morale, l'histoire. » (p. 87)

Un autre indice important est que, comme le remarque R. Joly, « dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, le thème des genres de vie a connu une vogue sans précédent. Les principaux disciples de Platon et d'Aristote écrivent un περὶ βίωv, souvent en plusieurs livres », qui « peut être soit un ouvrage de morale (traitant des genres de vie), soit un ouvrage historique (recueil de biographies). »<sup>256</sup> R. Joly précise que dans ce second cas, un tel livre devait plutôt s'intituler βίοι<sup>257</sup> : cependant cela n'a pas grande importance pour la première moitié du siècle, étant donné que, chez Platon comme chez Xénophon, les deux aspects sont le plus souvent combinés dans un seul et même livre (ce qui caractérise même le genre éthique chez Platon<sup>258</sup>). Ce qui est en revanche significatif, c'est l'intérêt nouveau porté à la biographie, dans le sillage de la philosophie de Socrate, au point qu'on pourrait soutenir, comme l'a fait A. Dihle, que l'invention de ce genre est étroitement liée à cet homme exceptionnel, et à sa mort<sup>259</sup>. S'il faut en effet un choix qui introduise une rupture pour donner à la biographie sa matière, alors *la décision socratique* de ne pas renoncer à son mode de vie<sup>260</sup>, tout en se soumettant à la peine de mort prononcée contre lui<sup>261</sup>, peut être vue comme *l'origine* de ce genre, et comme l'explication du fait qu'il se soit d'abord développé chez Platon et Xénophon, puis chez ceux qui ont continué l'œuvre philosophique.

Il semble donc que la naissance de la biographie ait été liée à la vie de Socrate, ainsi qu'à sa mort, comme l'a indiqué Dihle. Chez Platon, elle naît plus précisément de la transposition, sur la scène de l'écriture, de la tragédie et de la comédie, l'une correspondant à la mort, l'autre à la vie, du philosophe. Par là elles ne relèvent plus du théâtre et de sa

---

<sup>256</sup> JOLY, R. (1956), p. 128

<sup>257</sup> Cf. JOLY, R. (1956), p. 128

<sup>258</sup> Cf. la section 3 de l'Introduction, p. 61 *sq.*

<sup>259</sup> Cf. DIHLE, A. (1956), p. 33 : « L'intention de Platon consiste, dans de nombreux passages longs ou courts de ses dialogues, le plus clairement dans l'*Apologie*, à décrire et représenter la personne de Socrate, dans ses différents principes de vie [*Lebensäußerungen*], qui visiblement se contredisent souvent. Cette intention ne peut pas être nommée autrement que biographique [*diese Absicht kann man nicht anders als biographisch nennen*], car cela doit permettre au lecteur de comprendre toute la vie de Socrate [*denn es soll dem Leser das ganze Leben des Sokrates verständlich gemacht*], sa personnalité dans la pensée et l'action, dans l'enseignement et la vie. Il n'est pas excessif de dire que Platon a trouvé la vie de son maître, sa personnalité et son être, plus importants et plus efficaces [*wichtiger und wirkungsmächtiger*] que ses enseignements [*als seine Lehren*]. » Cf. aussi HADOT, P. (1987), pp. 95-96

<sup>260</sup> Cf. *Apologie*, 37 e 3 – 38 a 8

<sup>261</sup> C'est le thème du *Criton*.

trompeuse mise en scène : l'ἔκφρασις permet au contraire à l'écrivain de créer l'espace visuel dont il a besoin pour donner vie et vérité à ses personnages, tout en maintenant la distance nécessaire à l'exercice du jugement. Elles deviennent ainsi aptes à refléter le genre de vie philosophique, que va développer la biographie de Socrate, en reprenant, sur ce plan de l'écrit, ses actes et ses discours. En articulant entre elles ces différentes pratiques discursives, mais en ne conservant à cet effet que ce qu'elles contiennent de vrai, Platon crée la biographie, ou tout au moins en invente une forme originale, qu'on peut nommer, eu égard à son origine, et pour la différencier de celle que pratique simultanément Xénophon, « la comédie et la tragédie de la vie ». En outre c'est à Platon qu'il revient d'avoir délimité la biographie, comme « ἱστορικὴ μίμησις », en déterminant ses caractéristiques philosophiques :

- 1) Elle est cette façon d'écrire, γράφειν, qui consiste à dessiner les contours d'un genre de vie, par le biais des σχήματα qui l'expriment. Elle fixe notamment un δικαιούσης σχῆμα permettant de juger (et éventuellement de redresser) les articulations qui, dans l'âme ou dans la cité, ont été déformées.
- 2) Elle crée ainsi les conditions d'un choix, en opposant un genre de vie digne d'être vécu (ou choisi), à celui qui ne l'est pas, mais elle met aussi ce choix en scène, comme son objet essentiel, comme ce qui lui donne sa matière.
- 3) En développant les conséquences de ce choix, elle permet de vérifier, de façon expérimentale, la thèse soutenue par l'auteur, qui porte sur le genre de vie digne d'être vécu : il lui faut montrer, et faire constater, la supériorité du genre de vie qu'il prône.
- 4) La biographie ainsi conçue se rattache à l'ἱστορία, à laquelle elle emprunte plusieurs de ses caractéristiques, tout en mettant particulièrement l'accent sur le βίος, raison pour laquelle je l'ai ainsi dénommée. Elle représente une évolution globale qui a lieu au IV<sup>e</sup> siècle : ayant eu vraisemblablement pour objet premier la vie de Socrate, elle s'est étendue ensuite dans d'autres directions.

Les caractéristiques (1) et (2) pourraient aussi bien être obtenues par le biais des autres pratiques discursives précédemment étudiées, et que s'approprie Platon : l'*Antiope* d'Euripide, à laquelle se réfère en effet le *Gorgias*, parvient jusqu'à ce point, pour autant qu'on puisse en juger d'après les fragments conservés. Mais en leur ajoutant l'ἱστορία, à travers les caractéristiques (3) et (4), le philosophe se dote d'une dimension supplémentaire : il ne lui

suffit pas d'affirmer ou de valoriser un choix<sup>262</sup>, il lui faut encore *le mettre à l'épreuve des circonstances*<sup>263</sup>, ou d'autres personnages, pour en démontrer la valeur. Le *Gorgias* souligne cet aspect, en faisant de Calliclès *la pierre de touche* (βάσανος)<sup>264</sup> à laquelle sera soumis le choix socratique.

---

### Section 3.

#### *La biographie comme mise à l'épreuve*

---

Cette dimension est irréductible aux précédentes, dans la mesure où elle conduit à *examiner* (σκοπεῖν)<sup>265</sup>, non plus seulement *les causes* qui font qu'un genre de vie est digne ou non d'être choisi, mais aussi *les conséquences* qui résultent de ce choix. Or « la prévision (πρόνοια) et l'observation (σκοπεῖν) constituent les deux activités essentielles d'un Thucydide, mais aussi de l'homme d'État et du médecin »<sup>266</sup>. L'observation a pour but la prévision : l'une et l'autre dessinent *une posture* (σχῆμα) *intellectuelle* spécifique, un type particulier de rationalité. Ces deux activités permettent en outre *d'apparier* un ensemble de domaines : l'historiographie, la politique, la médecine, *mais aussi* l'éthique. Ainsi, lorsque Socrate déclare qu'« il faut [...] examiner l'injustice [σκεπτέον ἀδικίαν] »<sup>267</sup> (aspect

---

<sup>262</sup> Euripide en effet « ne suspend pas son jugement [...], il choisit sans hésiter la vie contemplative [...]. Dans l'*Antiope*, Amphion a le beau rôle à tout point de vue [...] ; dans le débat sur les genres de vie, il parle en second lieu, réfute les reproches de son frère ; enfin, lors du dénouement, le dieu lui décerne un lot supérieur à celui de Zéthos. » (JOLY, R. [1956], p. 7)

<sup>263</sup> Ce type de mise à l'épreuve est défini dans la *République* (III, 412 d 9 – e 8, 413 c 5 – 414 a 7 ; VI, 502 e 3 – 503 a 7) et dans les *Lois* (I, 647 c 3 – 650 b 9), pour les gardiens puis pour les citoyens.

<sup>264</sup> Le mot est employé à deux reprises par Socrate : cf. *Gorgias*, 486 d 8 et 487 e 3 ; le verbe βασανίζειν comporte de son côté quatre occurrences : 486 d 5, 487 a 1, 4, e 1.

<sup>265</sup> Sur cette signification de σκοπεῖν, cf. par exemple *Gorgias*, 487 e 8 – 488 b 2 ; *République*, II, 367 d 8 – e 1 ; III, 412 d 9 – e 3 ; IV, 444 a 9-10 ; IX, 578 c 6-8.

<sup>266</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 168

<sup>267</sup> *République*, IV, 444 a 10-11

éthique)<sup>268</sup>, il y trouve « une sorte de dissension interne [στάσις τινα] »<sup>269</sup> (aspect politique), qui est tout à fait semblable à une « maladie [νόσος] »<sup>270</sup> (aspect médical). La leçon de cet examen est claire, car lorsque le philosophe déclare vouloir envisager « ce qui apparemment [...] reste à examiner [σκέψασθαι] »<sup>271</sup>, la réponse de Glaucon est sans ambiguïté :

Mais, Socrate, cette recherche m'apparaît désormais devenir ridicule : si, quand la nature du corps se corrompt, [εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης], on est d'avis que la vie n'est pas digne d'être vécue [δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι], même en ayant des aliments et des boissons en quantité, et toute la richesse et tout le pouvoir des dirigeants, alors quand c'est la nature de cela même par quoi nous sommes vivants qui est troublée et corrompue [τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως παραττομένης καὶ διαφθειρομένης], la vie serait vraiment digne d'être vécue [βιωτὸν ἄρα εἶναι], même en admettant qu'on puisse faire tout ce qu'on veut, sauf ce qui nous délivrerait du vice et de l'injustice, et nous ferait acquérir justice et excellence ?<sup>272</sup>

La médecine, la politique et l'éthique sont étroitement articulées, dans une réponse qui fait du résultat de l'examen une évidence : la présence de l'injustice dans l'âme est cause que la vie ne mérite pas d'être vécue, à plus forte raison encore que la maladie lorsqu'elle corrompt le corps, et quelle que soit la situation politique dont on bénéficie. L'analogie est triple : ce qu'est l'injustice pour l'âme, la maladie l'est au corps, et la guerre civile l'est à la cité. Platon reprend ainsi, en la complétant, la « pathologie politique »<sup>273</sup> conçue par Thucydide : il fait sien le parallèle entre νόσος et στάσις qu'établit la *Guerre du Péloponnèse*, mais il l'articule en outre à la question éthique du βίος βιωτός. Or c'est en répondant à cette dernière qu'il est possible d'aller plus loin que ne l'envisageait la leçon thucydidienne : « Faire entrer l'incalculable dans les calculs, s'attendre à l'inattendu, présumer

<sup>268</sup> L'objet de la *République* est en effet d'abord de savoir si « la vie de l'homme injuste [τὸν τοῦ ἀδίκου βίον] est supérieure à celle de l'homme juste » (I, 347 e 4-5) : il s'agit de savoir quel genre de vie adopter (cf. aussi I, 344 d 8 – e 2 ; II, 361 d 5 – e 1). C'est seulement à partir du Livre II (368 d 1 sq.) que Socrate propose d'examiner la justice et l'injustice dans la cité. En outre, dans le texte cité ci-après, c'est l'injustice dans l'individu qui est examinée.

<sup>269</sup> *République*, IV, 444 b 1

<sup>270</sup> *République*, IV, 444 e 1

<sup>271</sup> *République*, IV, 444 e 7

<sup>272</sup> *République*, IV, 445 a 5 – b 3, traduction P. Pachet modifiée

<sup>273</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 111. Sur le parallèle entre νόσος et στάσις chez Thucydide, on consultera le tableau des pages 114 et 115. Sur la reprise de cette idée par Platon, cf. pp. 119-120.

l'improbable »<sup>274</sup>, c'était constater l'échec, au moins partiel, de la raison. Examinant l'existence humaine, Platon ne renonce pas, au contraire, à en affronter la diversité, de façon à déterminer non seulement les causes qui font qu'un genre de vie est digne ou non d'être choisi, mais aussi *les conséquences qui résultent de ce choix*<sup>275</sup>. Car l'observation a pour but *la prévision*, et l'éthique doit pouvoir déterminer quelles seront les conséquences, bonnes ou mauvaises, qui résultent de la manière dont on mène sa vie, en fonction des circonstances. Le *Critias* ne procède pas autrement, même si les conséquences ne sont que sommairement envisagées : en ce sens il s'inscrit dans le genre éthique<sup>276</sup>. Or, parce que l'ἱστορικὴ μίμησις anticipe ainsi l'avenir, elle ne peut relever que de la φανταστικὴ τέχνη : comment *dire l'avenir* autrement que *sur le mode de la fiction* ? En ce sens, cette technique peut produire des images qui, tout en étant fictives, ne sont pas pour autant illusoires : elles sont certes forgées, imaginées, mais dans certains cas la fiction s'avère être le seul recours pour penser ce qui n'est pas encore, et qui est seulement susceptible d'advenir. Comme l'indique en effet le *Philèbe*, « ce que nous appelons espérances [ἐλπίδας], ce sont des discours qui se trouvent en chacun de nous, [...] et les images qui les accompagnent sont des peintures [τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα]. »<sup>277</sup> Or ces images peuvent tout à fait être « vraies [ἀληθῆ] »<sup>278</sup>, notamment lorsqu'elles surviennent dans l'esprit d'hommes de valeur ; mais, puisque leur objet n'est pas encore présent (sauf en imagination), il faut entendre par là qu'elles sont susceptibles de *se vérifier* dans l'avenir<sup>279</sup>. La φανταστικὴ τέχνη peut donc elle aussi

<sup>274</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 111

<sup>275</sup> Dans la *République*, cette connaissance (μάθημα) est présentée comme la plus importante de toutes, et consiste à pouvoir déterminer les conséquences, en matière d'excellence ou de bassesse, des différents éléments (comme la richesse ou la pauvreté, la maladie ou la santé) qui composent chaque genre de vie (cf. *République*, X, 618 b 6 – 619 a 1). Il « est ainsi possible, en rassemblant les calculs fondés sur toutes ces données, de faire son choix [ἐξ ἀπάντων αὐτῶν δυνατόν εἶναι συλλογισάμενον αἰρεῖσθαι] » (618 d 6-7) : l'éthique peut être définie comme ce savoir qui rend possible le choix du genre du vie. En outre, comme le remarque l'Étranger d'Athènes dans les *Lois*, « il se pourrait bien que ce discernement du naturel et des dispositions de l'âme [τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν] soit une des choses les plus utiles à cette technique dont c'est le propre que d'en prendre soin [θεραπεύειν], c'est-à-dire [...] la politique » (*Lois*, I, 650 b 6-9).

<sup>276</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 50, et, ci-dessus, Introduction, section 3, p. 61 sq.

<sup>277</sup> *Philèbe*, 40 a 6-9 (traduction A. Diès complétée). Je reviendrai en détail sur cette conception de l'imagination ci-dessous, dans la section 3 du chapitre suivant (pp. 339-344).

<sup>278</sup> *Philèbe*, 40 b 3

<sup>279</sup> Le *Philèbe* précise que, « dans le cas des hommes de valeur [τοῖς ἀγαθοῖς] », ces images « sont la plupart

produire des φαντάσματα qui soient vrais, et non illusoire<sup>280</sup>. Le récit du *Critias* relève ainsi d'un type particulier de « rationalité politique, à la fois fictive et hypothétique »<sup>281</sup>, qui permet de se projeter dans le futur, sans exclure une éventuelle réalisation<sup>282</sup>. Telle est en effet la caractéristique des discours de Critias, et on pourrait ajouter que « les images qui les accompagnent sont des peintures »<sup>283</sup>, faisant de lui l'un de ces peintres de la constitution politique, que Socrate appelait de ses vœux dans la *République*<sup>284</sup>. En revanche, bien qu'il ne s'agisse pas pour lui de tromper, il ne peut recourir à l'εἰκαστική τέχνη, qui suppose un modèle préexistant auquel se référer<sup>285</sup>. Ce serait en effet s'interdire toute amélioration politique : « En ce qui concerne les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique, car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la

---

du temps vraies parce que ces hommes sont aimés des dieux [παρατίθεσθαι ἀληθῆ διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι] » (40 b 2-3, traduction J.-F. Pradeau modifiée) : on peut comprendre par là, soit que ces hommes ne désirent, grâce aux dieux, que ce qui est réalisable, soit que les dieux concourent à la réalisation de leurs désirs. Dans tous les cas, ce sont les dieux eux-mêmes qui garantissent la valeur de ces φαντάσματα.

<sup>280</sup> Lorsque le *Sophiste* traite de l' « imagination [φαντασία] » (264 a 6, traduction A. Diès), c'est pour remarquer que les images produites peuvent être, « quelques-unes et quelquefois [ἔνια καὶ ἐνίοτε], fausses [ψευδῆ] » (264 b 2-3, traduction A. Diès), ce qui sous-entend qu'elles peuvent être « parfois vraies, parfois fausses » (traduction N. Cordero). Si le texte met cependant l'accent sur le faux (à la différence du *Philèbe*), c'est parce qu'il s'agissait de démontrer son existence.

<sup>281</sup> PRADEAU, J.-F. (2008), p. 207

<sup>282</sup> Le récit atlante permet en effet « à un certain nombre d'hypothèses politiques de voir le jour » (PRADEAU, J.-F. [2008], p. 207) : or, si leur réunion demeure « bien sûr et par définition *irréalisable* », cela n'exclut pas « qu'il en existe un usage possible » : « Un usage destiné à celui qui doit diriger la cité, et connaître à cet effet ce qui convient le mieux. En ce sens, comme le suggèrent Socrate et Critias, le souvenir du conflit archaïque peut être dit *vrai*. » (p. 208) Mais en quoi cet usage peut-il consister, sinon en l'application de certaines hypothèses prises isolément ? Dans cette mesure, l'utopie atlante ne paraît pas exclure une réalisation au moins *partielle*. Je pense par exemple au nécessaire maintien d'« une hiérarchie naturelle, hiérarchie «organisante» qui différencie qualitativement l'espace civique comme l'espace corporel » (DESCLOS, M.-L. [2003], pp. 153-154) : on peut vérifier expérimentalement cette hypothèse dans les périodes de l'histoire où cette hiérarchie est abolie, car, à mon sens, « voilà ce qui engendre la maladie dans le corps et la dissension dans la Cité » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 154)

<sup>283</sup> *Philèbe*, 40 a 9 (traduction A. Diès)

<sup>284</sup> Cf. *République*, VI, 501 a 9-10, puis *Critias*, 107 b 6 – d 9

<sup>285</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2

chance »<sup>286</sup>. Lorsqu'on a constaté cet état incurable, il ne reste qu'un recours : la fiction, la φανταστικὴ τέχνη, qui seule permettra de déterminer un δικαιοσύνης σχῆμα pour la cité.

C'est pourquoi le fait d'appartenir à ce genre ne rend pas pour autant l'ἱστορικὴ μίμησις étrangère à l'ἀλήθεια, laquelle consiste en effet à articuler le passé, le présent et l'avenir<sup>287</sup> : le passé et le présent n'offrant aucun exemple adéquat de ce qui doit être réalisé, il n'en faut pas moins tenter d'imaginer un avenir différent. Cette articulation du passé, du présent et de l'avenir en fait même une véritable τέχνη, comparable à la médecine : « Pour le médecin, le mieux [...] est de pratiquer le pronostic [πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν]. En effet, c'est en prévoyant et en prédisant [προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων], au chevet des malades, le passé, le présent et l'avenir, et en expliquant en détail ce que les patients laissent de côté qu'il les persuadera qu'il connaît mieux qu'un autre les affaires des malades, si bien que les gens oseront s'en remettre au médecin. »<sup>288</sup> A l'instar de la médecine, l'ἱστορικὴ μίμησις consiste à anticiper « ce qui arrivera d'après les affections présentes »<sup>289</sup>. Le bénéfice attendu est double : d'une part soigner les maladies si possible, mais, d'autre part, et même pour celles qui sont incurables, être « admiré à juste titre »<sup>290</sup> comme un médecin qui connaît l'art. En d'autres termes, il s'agit de se faire reconnaître pour la compétence qui est la sienne, et cette reconnaissance implique de pouvoir articuler, dans son « pronostic », les trois dimensions temporelles : « le passé, le présent et l'avenir ». Ainsi, « plus large que le pronostic moderne qui ne porte que sur l'avenir, le pronostic hippocratique n'est finalement pas si éloigné, dans la pratique et son fonctionnement (interprétation des signes, regroupement et classification nosologiques), d'une forme de diagnostic »<sup>291</sup>. Sur le plan éthique, le médecin philosophe établira ce diagnostic en fonction des signes, comme l'absence et/ou le fanchissement des frontières, qui annoncent la maladie. En outre cette forme de diagnostic, englobant le passé, le présent et l'avenir, vaut pour la cité, mais aussi pour l'âme. Nicias souligne cet aspect de l'examen socratique :

<sup>286</sup> *Lettre VII*, 326 a 3-6

<sup>287</sup> Cette conception de l'ἀλήθεια est celle des « maîtres de vérité » : pour le devin, cf. HOMÈRE, *Iliade*, I, 69-70, et, pour le poète, cf. HÉSIODE, *Théogonie*, 32 ; mais elle prend un nouveau sens nouveau à l'époque classique, notamment dans les traités hippocratiques : cf. *Épidémies*, I, V, et *Pronostic*, 1.

<sup>288</sup> *Pronostic*, 1

<sup>289</sup> *Pronostic*, 1

<sup>290</sup> *Pronostic*, 1

<sup>291</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 188

Pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive immanquablement [...] que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce jusqu'à ce qu'il rende compte de lui-même par le discours [εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον], un discours qui se rapporte tant à la tournure présente de sa vie [ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ] qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque là [ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν]. Et lorsqu'il s'offre, tu ne sembles pas te rendre compte que Socrate ne le laissera pas partir, avant qu'il n'ait mis à l'épreuve tous ces points, de la plus belle et de la meilleure manière [πρὶν ἂν βασανίζη ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα]. [...] De fait [...], je crois qu'il n'y a rien de mauvais à se remettre en mémoire ce que nous avons fait ou faisons d'inacceptable [οὐδὲν οἶμαι κακὸν εἶναι τὸ ὑπομιμνήσκεσθαι ὅ τι μὴ καλῶς ἢ πεποιήκαμεν ἢ ποιούμεεν]. Celui qui ne se dérobe pas à cette épreuve [τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα] [...] devient nécessairement plus prévoyant dans la suite de sa vie [εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι].<sup>292</sup>

Il s'agit de *mettre à l'épreuve* (βασανίζειν) *le genre de vie* (βίος). Mais Nicias ajoute des précisions importantes sur les modalités temporelles de cet examen : le passé et le présent ont en effet un statut différent de l'avenir. Il faut rendre compte de soi-même par le discours, διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον, le pronom réfléchi se rapportant à la fois à la manière présente et passée de vivre sa vie : ces deux points peuvent en effet être observés, pour être ensuite mis à l'épreuve. Comme Thucydide, Socrate se refuse à laisser « sans examen [ἀβασανίστως] »<sup>293</sup> le passé et surtout ce qui est dit à son sujet. Il faut en vérifier la teneur, « de la plus belle et de la meilleure manière », en prenant tout en compte. C'est pourquoi il est besoin de se ressouvenir : il s'agit de « se remettre en mémoire ce que nous avons fait ou faisons d'inacceptable [τὸ ὑπομιμνήσκεσθαι ὅ τι μὴ καλῶς ἢ πεποιήκαμεν ἢ ποιούμεεν] », pour faire ce tri en lequel consiste la mise à l'épreuve<sup>294</sup>, et surtout pour mettre à part, écarter ou tout au moins faire apparaître, ce qui est qualifié de « μὴ καλῶς », c'est-à-dire ce qui a été mal fait, d'une mauvaise manière. C'est donc grâce à un regard *rétrospectif* en soi-même, sur soi-même, que l'examen va pouvoir s'accomplir, et il va jusqu'à la limite que forme le présent, pour autant que celui-ci comporte une certaine épaisseur, qui le rend déjà objet de souvenir. Mais par la suite le regard change de direction, puisqu'il devient *prospectif* : « Celui

<sup>292</sup> *Lachès*, 187 e 6 – 188 b 2 (traduction L.-A. Dorion modifiée). Sur ce texte, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Deuxième heure

<sup>293</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, I, XX, 1

<sup>294</sup> Le verbe βασανίζειν désigne « l'opération par laquelle la pierre de touche partage les choses et [permet de] distinguer ce qui est de l'or de ce qui ne l'est pas, ce qui est bien de ce qui ne l'est pas » (FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Deuxième heure). M. Foucault indique ensuite un ensemble de références où cette notion apparaît.

qui ne se dérobe pas à cette épreuve [τὸν ταῦτα μὴ φεύγοντα] [...] est nécessairement plus prévoyant en ce qui concerne la suite de sa vie [εἰς τὸν ἔπειτα βίον προμηθέστερον ἀνάγκη εἶναι]», plus prévoyant qu'il ne l'était lorsqu'il a fait quelque chose « d'inacceptable ». Il va en effet pouvoir l'éviter, l'écarter de sa vie, parce qu'il y a préalablement réfléchi : ainsi il ne se trouvera pas démuné lorsqu'une circonstance semblable se produira à nouveau. Il y a cependant une condition : il ne faut pas fuir, il s'agit de faire preuve de courage<sup>295</sup>, car la mise à l'épreuve comporte un aspect pénible, et évoque aussi la torture<sup>296</sup>. Mais le bénéfice attendu est important : il consiste à pouvoir anticiper sur la suite de sa vie, τὸν ἔπειτα βίον, pour éviter de commettre à nouveau les mêmes fautes de conduite. C'est l'avenir qui est en jeu, non le passé ni même le présent, car c'est seulement dans cette direction qu'une *amélioration* est possible, et cette amélioration est le but qu'on doit poursuivre en se souciant de soi<sup>297</sup>. Il faut donc prendre appui sur le passé et le présent, le mettre à l'épreuve, mais pour devenir « plus prévoyant [προμηθέστερον] »<sup>298</sup> : cet objectif implique à nouveau d'imaginer, pour l'avenir, une meilleure manière de se conduire que celle qu'on a adoptée par le passé. Or, sur ce point, si le biographe veut être fidèle à l'esprit qui anime la vie de Socrate, il ne pourra se contenter de faire le récit de ce qu'a été cette vie ; il lui faudra au contraire prendre en charge, à son tour, ce qui en a été le dessein majeur<sup>299</sup>, et pratiquer lui aussi « la prévision (πρόνοια) et l'observation (σκοπεῖν) »<sup>300</sup>, la prévision sur la base de l'observation. En la matière, la fidélité s'oppose à l'exactitude, aussi paradoxal que cela puisse paraître : mettre à l'épreuve la vie de Socrate consistera à faire le tri, pour en

<sup>295</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 1<sup>er</sup> février 1984. Première heure : « La παρρησία est [...] le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend. »

<sup>296</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 158 : βασανίζειν signifie « “mettre à l'épreuve”, en parlant de l'or, de personnes que l'on interroge, d'esclaves que l'on met à la torture ».

<sup>297</sup> Déterminer « ce que c'est que prendre soin de soi-même [τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι] » (*Alcibiade*, 127 e 8) revient à acquérir « l'art de se rendre soi-même meilleur [τέχνη βελτίω ποεῖ αὐτόν] » (128 e 10), car pour toute chose, homme ou chaussure, on ne peut « dire qu'on en prend soin comme il faut, sinon quand ce traitement l'améliore » (128 b 8-9).

<sup>298</sup> *Lachès*, 188 b 1

<sup>299</sup> La dernière phrase de l'*Euthyphron* exprime ce dessein : « Je vivrai mieux [ἄμεινον βιωσοίμην] le reste de ma vie [τὸν ἄλλον βίον] » (16 a 3-4). Tout dialogue mettant en scène Socrate doit ainsi se terminer en restant ouvert sur le futur ; le verbe βιοῦν étant ici au futur de l'optatif exprime en effet le souhait du philosophe.

<sup>300</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 168

écarter ce qui finalement n'a pas de valeur, ou simplement les faits qui ne méritent pas d'être cités, en le mesurant à l'aune de l'avenir, de ce qui est susceptible de valoir encore, d'avoir du sens pour celui qui fait le récit<sup>301</sup> ; mais cette mise à l'épreuve implique de faire des hypothèses sur cet avenir. On s'explique ainsi ce que constate A. Momigliano : « Les socratiques [...] faisaient de la *biographie expérimentale*, et leurs essais tendaient à saisir, dans la vie d'un individu, les potentialités davantage que les faits réels. Le Socrate qui constituait [...] l'objet principal de leurs réflexions, était moins le Socrate réel qu'un Socrate virtuel. »<sup>302</sup> En cela les socratiques furent fidèles à Socrate, qui lui-même n'examinait sa propre vie et celle des autres, que dans le but d'imaginer ce qu'elle pourrait être. De cette manière, la vie de Socrate représente une conciliation originale de la φανταστική τέχνη et de l'εἰκαστική, même si on aurait pu les croire incompatibles : elle est une εἰκὼν dans la mesure où elle donne *une image fidèle de ce qu'a voulu être Socrate* ; mais elle est aussi un φάντασμα, dans la mesure où cette image ne saurait se réduire à ce qu'il a effectivement été, et comporte au contraire *une part irréductible d'attente*, consistant à se projeter dans l'avenir pour qu'il soit différent du passé. Car l'attente exprimée par Nicias est similaire à celle que formule Socrate à la fin du *Protagoras*, en comparant les deux personnages du récit fait par le sophiste : « Dans le mythe, j'ai d'ailleurs préféré Prométhée à Épiméthée : prenant exemple sur lui [ὃ χρώμενος ἐγώ] et réfléchissant par avance sur ma vie à moi dans son entier [καὶ προμηθεύμενος ὑπὲρ τοῦ βίου τοῦ ἐμαυτοῦ παντός], je fais de tout cela ma grande affaire [πάντα ταῦτα πραγματεύομαι]. »<sup>303</sup> Pour se projeter dans l'avenir, Socrate utilise une image, qu'il applique à l'ensemble de sa vie, « faisant s'entregloser le nom de Titan et sa propre prévoyance »<sup>304</sup> : en *peintre de lui-même*, il donne ainsi à son propre portrait les traits de Prométhée. On peut donc dire, à propos de ses paroles, que « les images qui les accompagnent sont des peintures [τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα] »<sup>305</sup>, dont il est lui-même l'auteur, conformément à la conception de l'imagination que dessine le *Philèbe*. Mais

<sup>301</sup> Le lecteur des Dialogues est invité à en faire autant, s'il est vrai, comme l'a montré M.-L. Desclos en analysant les prologues platoniciens, que leur intérêt consiste, « par les vertus conjuguées de l'histoire et de la poésie dramatique, à transformer *de facto* le lecteur potentiel en historien » (DESCLOS, M.-L. [1992a], p. 27).

<sup>302</sup> MOMIGLIANO, A. (1991), pp. 71-72 (c'est moi qui souligne)

<sup>303</sup> *Protagoras*, 361 d 2-5

<sup>304</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 118. Sur le texte cité, et d'une manière générale sur le rapport entre Socrate et Prométhée, il convient de lire l'ensemble de l'article, intitulé « Autour du "Protagoras" : Socrate médecin et la figure de Prométhée », publié en 1992 dans les *Quaderni di storia*.

<sup>305</sup> *Philèbe*, 40 a 9 (traduction A. Diès)

dans ce cas précis, l'objet imaginé n'est pas quelconque : il s'agit de soi-même, de sa propre vie, ce qui fait de Socrate *le peintre de son existence*, comme si celle-ci était son œuvre. Le « portrait de Socrate en Prométhée »<sup>306</sup> inclut notamment le double regard, rétrospectif et prospectif à la fois, caractéristique du genre de vie philosophique : ainsi, dans le *Protagoras*, « Socrate ne souhaite-t-il pas mener *jusqu'au bout* (δια-) cet examen (la σκέψις) explicitement présenté comme l'apanage de Prométhée (320 d 7, 321 c 4) ? Par ailleurs [...] la πρόνοια, qui n'est qu'un autre nom pour la προμήθεια, est accordée sans méfiance au fils de la sage-femme par son interlocuteur. »<sup>307</sup> En regardant de plus près le tableau réalisé par Socrate lui-même, on s'aperçoit donc qu'il lui permet de reprendre à son compte l'attitude intellectuelle décrite plus haut, appariant l'historiographie, la politique et la médecine : il s'agit pour lui de s'approprier cette forme particulière de rationalité, qui fait une place à l'anticipation et à la fiction, en l'intégrant à sa propre vie, et en l'utilisant comme un principe dynamique, une force motrice qui le pousse en avant. Ce σχῆμα peut être rapproché de l'attitude de Socrate au combat, lors de la retraite de Délion, telle que la décrit Alcibiade en citant Aristophane<sup>308</sup> : « Là-bas il déambulait [διαπορεύεσθαι] comme il le fait ici,

*se rengorgeant et lançant des coups d'œil obliques* [βρενθυόμενος καὶ τὸφθαλμῶ παραβάλλον], observant d'un œil tranquille [ἡρέμα παρασκοπῶν] amis et ennemis, et rendant évident pour tous [δηλὸς ὢν παντί], même de fort loin, que si on se frottait à cet homme [εἴ τις ἄψεται τούτου τοῦ ἀνδρός], il riposterait avec vigueur [μάλα ἐρρωμένως ἀμυνεῖται]. »<sup>309</sup> Ses « coups d'œil obliques », bien dépeints par le poète comique, lui permettent d'observer (σκοπεῖν) amis et ennemis, en *balayant du regard* la scène de combat, ce que semble en effet suggérer le préverbe παρά, utilisé par Aristophane et repris par Platon. Cette attitude rend « évident [δηλὸς] » la conséquence qui pourrait s'ensuivre « si on se frottait à cet homme », de telle façon que le portrait de Socrate articule de nouveau observation et prévision, car, même si celle-ci n'est pas de son fait, elle est suggérée par lui, et il en est en ce sens l'auteur. Les « coups d'œil obliques » sont donc l'équivalent du regard rétrospectif que le philosophe porte sur sa propre vie, et grâce auquel il anticipe l'avenir : l'« εἰκὼν »<sup>310</sup> que dessine

<sup>306</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 118

<sup>307</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 119

<sup>308</sup> ARISTOPHANE, *Nuées*, 362

<sup>309</sup> *Banquet*, 221 b 2-7 (traduction L. Brisson modifiée). L'attitude du philosophe au combat ne peut-elle être rapprochée du σχῆμα attribué à la statue d'Athéna par les sculpteurs, et évoqué implicitement par Critias en parlant de l'image de la déesse « en armes [ὀπλισμένη] » (*Critias*, 110 b 7) ?

<sup>310</sup> *Banquet*, 215 a 6

Alcibiade en est l'image fidèle.

C'est pourquoi, en donnant une image de lui-même sous les traits de Prométhée, Socrate anticipe aussi sur le récit qui pourra être fait de sa propre vie, incitant son éventuel auteur à *reproduire la même posture*, donnée pour caractéristique du philosophe<sup>311</sup>. Cette image a en effet pour but de refléter une compétence : « Ce faisant, c'est Socrate qui, désormais, se révèle comme le véritable médecin dont la Cité a besoin. Tout d'abord, parce que Prométhée apparaît chez Eschyle comme le "premier inventeur" de la médecine, lui qui enseigna aux hommes les secrets des φάρμακα éloignant toutes les maladies (v. 476-484). Mais aussi parce que l'un comme l'autre savent saisir le moment opportun leur permettant de trouver une issue dans une situation qui semblait n'en avoir aucune. »<sup>312</sup> C'est ainsi que Socrate peut traverser (διαπορεύεσθαι)<sup>313</sup> le champ de bataille, y « trouver une issue » (πορεύεσθαι), sans être inquiété. Plus on regarde de près le « portrait de Socrate en Prométhée »<sup>314</sup>, plus donc les détails se multiplient, tout en s'organisant étroitement entre eux. Politique et médecine ont l'une et l'autre pour objet la saisie du καιρός<sup>315</sup>, et c'est une compétence qu'inclut le savoir philosophique, « à la visée universalisante »<sup>316</sup>. Elle s'étend également à l'éthique, où le καιρός tient aussi la première place, auprès du Bien<sup>317</sup>. Le philosophe n'est-il pas celui qui, tout en formant un dessein global pour sa propre vie, parvient ainsi à en articuler les différents aspects, en tenant compte du καιρός, des circonstances particulières, ce que fait Socrate à travers la figure de Prométhée ? Mais s'il peut atteindre ce but, c'est en examinant et en mettant à l'épreuve la manière dont il a vécu sa vie jusque là : au lieu de laisser le cours de sa vie au hasard, il tourne naturellement son

<sup>311</sup> Sur cette posture, cf. ci-dessus, Introduction, section 2, pp. 49-53

<sup>312</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 124

<sup>313</sup> *Banquet*, 221 b 2

<sup>314</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 118

<sup>315</sup> En ce qui concerne la politique, cf. *Politique*, 305 d 2-4 : « Elle peut déterminer quel est le moment opportun [εὐκαιρίας] ou non pour commencer et lancer dans la cité les activités les plus importantes ». Concernant la médecine, cf. *Airs, Eaux, Lieux*, 2 : « En prévoyant les moments décisifs [καιρός], <le médecin> pourra connaître au mieux chaque cas, obtenir le plus souvent le retour à la santé, et remporter des succès non négligeables dans l'exercice de l'art ».

<sup>316</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 126

<sup>317</sup> Le *Philèbe* attribue en effet le premier rang, parmi les biens, « à la mesure, à ce qui est mesuré, à ce qui est opportun [καίριον] et à tout ce qui leur ressemble » (66 a 7-8).

attention vers ce qu'il a de plus propre, son existence. Elle est ce qu'il a de plus propre, car sans elle il ne serait rien. Mais la plupart des hommes n'y prennent pas garde, se souciant de tout autre objet que d'eux-mêmes, et négligeant ainsi ce qui seul leur appartient vraiment<sup>318</sup>. C'est pourquoi « Socrate est l'homme du souci de soi, et il le restera »<sup>319</sup>. N'est-ce pas le διακαιουσύνης σχῆμα ? Le souci de soi implique en effet « une attitude générale, [...] une certaine manière de se tenir dans le monde, de mener des actions, d'avoir des relations avec autrui »<sup>320</sup>. Telle est, encore une fois, la posture du philosophe à l'égard de sa propre vie : elle consiste à la mettre à l'épreuve dans le but de l'améliorer, donc en se projetant dans l'avenir. C'est également la raison pour laquelle la vie de Socrate *appelait la biographie*, l'objet de l'ἱστορικὴ μίμησις étant le διακαιουσύνης σχῆμα : puisque lui-même tournait déjà son attention vers sa propre vie, il était conforme à ce dessein que ceux qui voudraient s'inspirer de lui commencent aussi par là, c'est-à-dire par le récit de sa vie, pour ensuite eux-mêmes se pencher sur le cours de leur existence. Car la vie même de Socrate demande qu'on se l'approprie, au lieu de la laisser telle quelle : ce serait une fidélité mal comprise que de la répéter à l'identique, comme si l'on pouvait devenir un double de Socrate. En réalité, le récit de la vie de Socrate n'a pas à être un double de Socrate, non plus que le nom de Cratyle vis-à-

---

<sup>318</sup> C'est en effet ce que Socrate reproche à ses concitoyens, en leur tenant ces propos : « Ô le meilleur des hommes, toi qui es Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses [χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος], réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme [φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐ ἐπιμελῆ], et que tu n'y penses même pas [οὐδὲ φροντίζεις] ? » (*Apologie*, 29 d 6 – e 2) Deux formes de souci (ἐπιμέλεια) sont opposées : l'une qui s'occupe de ce qui nous appartient, l'autre de ce à quoi ces choses appartiennent, autrement dit l'âme, qu'il s'agit d'améliorer. Il revient à M. Foucault, dans ses cours sur *L'Herméneutique du sujet*, d'avoir mis en lumière ce thème dans la pensée de Socrate : comme l'indique A. Nehamas, « Foucault a <ainsi> formulé sa plus profonde et sa plus importante idée, l'idée du souci de soi » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 176). Elle lui permet de définir l'éthique : « L'éthique est le souci de soi. » (p. 179) Se soucier de soi, c'est en effet se soucier de ce qu'on veut être, en établissant une hiérarchie entre les différents éléments qui composent notre vie, de façon à en faire « un tout ordonné et organisé » (p. 4), une vie qui soit « comme un tout (βίος) » (n. 63, p. 255).

<sup>319</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

<sup>320</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. Le souci de soi comporte trois caractéristiques. En premier lieu, « c'est une attitude : à l'égard de soi, à l'égard des autres, à l'égard du monde ; deuxièmement, l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ est aussi une certaine forme d'attention, de regard. [...] Troisièmement, l'ἐπιμέλεια désigne aussi toujours un certain nombre d'actions, actions que l'on exerce de soi sur soi », en vue de s'améliorer soi-même.

vis de Cratyle lui-même<sup>321</sup> : l'une et l'autre opérations n'ont pas plus d'intérêt l'une que l'autre. En revanche, le véritable enjeu consiste à accomplir le mouvement même qui caractérise la vie de Socrate, et qui implique de former un dessein pour sa propre vie, en dessinant par anticipation le portrait de ce qu'on sera, pour ensuite disposer au mieux les détails en fonction de ce projet, tout en les articulant à une vision critique de la manière dont on a déjà vécu sa vie, c'est-à-dire à un examen de soi-même. La statuaire morale acquiert une dimension *temporelle* : elle consiste en effet à façonner des images au moyen du discours, puis soi-même d'après ces images<sup>322</sup>, c'est-à-dire à se projeter dans le futur, pour ensuite l'inscrire dans le présent, en s'appuyant sur l'examen du passé.

Or la nécessité de cet examen tient à la vie même de Socrate, pour lequel « une vie à laquelle l'examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue pour un homme [ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ] »<sup>323</sup>. C'est ce principe qui appelle la biographie, comme mise à l'épreuve (βασανίζειν) : la vie même de Socrate exigeait ce type de récit. Il est vrai qu'elle n'est pas la seule forme d'examen que pratique le philosophe : la réfutation (ἐλεγχος) joue également un rôle important. Comment distinguer l'une de l'autre ? Quelles sont leurs caractéristiques respectives ? La réfutation est définie avec précision dans le *Sophiste*, et porte sur les opinions de celui qui est interrogé : il s'agit de lui montrer qu'elles « sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens »<sup>324</sup>. L'interlocuteur est alors contraint de renoncer à ses propres opinions, et il s'ensuit une « libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit »<sup>325</sup>. Pour décrire l'avantage ainsi obtenu, l'Étranger a recours à une comparaison :

Ceux qui purifient [οἱ καθαίροντες] 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. Et, à 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 que, grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même [τὸν ἐλεγξόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας] et on la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance.<sup>326</sup>

<sup>321</sup> Cf. *Cratyle*, 432 b 5 – c 5

<sup>322</sup> C'est la définition qui en avait été initialement donnée, dans l'Introduction, p. 13.

<sup>323</sup> *Apologie*, 38 a 5-6 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>324</sup> *Sophiste*, 230 b 7-8

<sup>325</sup> *Sophiste*, 230 c 2-3

<sup>326</sup> *Sophiste*, 230 c 3 – d 3

La comparaison avec la médecine montre que le bénéfice obtenu est surtout d'ordre théorique ou intellectuel, même si en second lieu il possède aussi des connaissances pratiques importantes<sup>327</sup> : la purification porte en effet sur des opinions qui font obstacle à la connaissance<sup>328</sup>. Pourtant ce n'est pas le seul type de maladie dont l'âme soit susceptible. La réfutation peut en effet remédier à l'ignorance, en particulier à l'ignorance qui s'ignore elle-même, mais non, semble-t-il, à la « perversion [πονηρία] »<sup>329</sup>, qui a été antérieurement définie comme « une dissension [στάσις] et une maladie [νόσος] »<sup>330</sup>. C'était en effet le sens de la question posée plus haut par l'Étranger : « Ne voyons-nous pas que, dans l'âme des gens qui se portent mal, les opinions sont en désaccord avec les désirs, le langage avec les plaisirs, la raison avec les chagrins, et, en général, toutes choses en désaccord avec toutes ? »<sup>331</sup> Or il me semble que mettre à l'épreuve une âme, c'est entreprendre de *vérifier l'accord* qu'il peut y avoir entre ces différentes parties, et il s'agit d'un accord qu'on peut trouver en Socrate<sup>332</sup>. Il

<sup>327</sup> C'est ce que montre M. Canto-Sperber dans son article sur les « politiques de la réfutation » : « La description de la réfutation dans les dialogues platoniciens sert une visée cognitive plutôt qu'évaluative. » (CANTO-SPERBER, M. [1986], p. 34). On me permettra de renvoyer à sa démonstration.

<sup>328</sup> La réfutation vise ainsi « à désamorcer l'adhésion accordée automatiquement à tout ce qui a l'apparence d'un savoir [...], à désorienter le procès d'assentiment » (CANTO-SPERBER, M. [1986], p. 38).

<sup>329</sup> *Sophiste*, 228 b 8

<sup>330</sup> *Sophiste*, 228 b 8

<sup>331</sup> *Sophiste*, 228 b 2-4

<sup>332</sup> C'est ce que laisse entendre Lachès : « Lorsque j'entends discuter, au sujet de la l'excellence ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient, je me réjouis sans mesure de contempler [θεώμενος] la convenance mutuelle [πρέποντα ἀλλήλοις] et l'harmonie [ἀρμόττοντα] qui règne entre l'homme et son discours [τόν τε λέγοντα καὶ τὰ λεγόμενα]. [...] Pour ma part, je n'ai pas l'expérience des discours [τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι] de Socrate, mais, à ce qu'il me semble, j'ai déjà fait l'épreuve de ses actes [τῶν ἔργων ἐπειράθην], et, sur ce point, j'ai découvert qu'il pouvait se permettre [ἄξιον ὄντα] de beaux discours [λόγων καλῶν] et de parler en toute franchise [πάσης παρρησίας]. Si donc il possède aussi cette qualité, je formule le même souhait que Nicias, et c'est avec plaisir que je me laisserai examiner [ἐξεταζοίμην] par cet homme. » (*Lachès*, 188 c 6 – 189 a 3, traduction L.-A. Dorion modifiée) Le texte met en parallèle le discours et son objet, ou encore la manière dont on s'exprime et la manière dont on vit : il faut que l'un et l'autre soient en accord pour qu'on puisse vérifier l'existence de cet accord chez d'autres ; il faut soi-même en donner l'exemple pour pouvoir l'apprécier chez d'autres, pour pouvoir jouer le rôle de la pierre de touche à leur égard. Lachès précise en outre que le discours comme le genre de vie sont objet d'expérience (ἐμπειρία) : dès lors l'examen qui permet de vérifier leur accord est essentiellement empirique et pratique. Enfin cet examen peut aussi consister à « réfuter [ἐλέγχειν] » (189 b 3 : c'est moi qui traduis) les opinions qui empêchent que cet accord ne se réalise : loin d'être exclusives l'une de l'autre, réfutation et mise à l'épreuve sont

existe donc en l'âme deux types de maladies, dont l'un appelle une purification, qui est la réfutation, tandis que l'autre exige une mise à l'épreuve, en vue d'examiner l'accord ou le désaccord entre les diverses parties de l'âme. Cet accord n'est pas d'ordre théorique ou intellectuel, puisque la raison ne représente dans ce cas que l'un des éléments qu'il s'agit de mettre en accord avec d'autres. Il concerne plutôt la manière de vivre, le genre de vie : le βίος. Il appelle donc une mise à l'épreuve qui est essentiellement pratique, même si elle peut aussi tout à fait passer par le discours : il s'agit de mettre en lumière le caractère de l'âme dans les différentes circonstances auxquelles elle est confrontée<sup>333</sup>, en choisissant celles de ses manifestations qui sont les plus significatives. L'une et l'autre formes d'examen sont directement liées à la vie de Socrate, qu'elles caractérisent ; la biographie que lui consacre Platon leur fait donc place à toutes deux : ainsi l'*Apologie* met en scène le philosophe interrogeant et réfutant ses concitoyens, de façon à s'attirer les inimitiés qui lui valent d'être traduit en justice<sup>334</sup> ; le *Gorgias* de son côté montre Socrate trouvant une pierre de touche permettant de l'éprouver en Calliclès<sup>335</sup>, tandis que le *Lachès* souligne que les entretiens avec lui aboutissent généralement à une mise à l'épreuve du caractère de l'interlocuteur et du genre de vie mené<sup>336</sup>. Les deux types d'examen n'appellent cependant pas au même degré le récit : la réfutation ne l'entraîne qu'indirectement, parce qu'elle s'inscrit dans la vie de Socrate, et parce qu'elle en scande les étapes<sup>337</sup> ; la mise à l'épreuve, en revanche, le requiert

---

au contraire complémentaires, précisément parce qu'elles diffèrent.

<sup>333</sup> La nature exacte de ces circonstances sera examinée ci-dessous, pages 268 et 269.

<sup>334</sup> Socrate se compare à cette occasion à Héraclès : « Il me faut vous décrire dans le détail l'errance qui fut la mienne, comme si j'étais en train de réaliser quelques travaux [δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδείξαι ὥσπερ πόνοους ποιοῦντος], pour me persuader que je ne pouvais réfuter [ἀνέλεγκτος] la réponse de l'oracle. » (*Apologie*, 22 a 6-8) Cette description s'accorde avec les déclarations de Platon dans la *République*, qui « condamne l'Achille gémissant d'Homère et demande que, des grands hommes, on ne retienne que les actes de καρτερία [...]. A lire de telles déclarations, qui pourrait nier que, même indirectement, Platon ait contribué à fixer les traits d'un Héraclès ascète ? » (LORAU, N. [1985], p. 101) Mais elle concorde aussi avec les *Mémorables*, qui montrent Socrate ayant fait le choix du πόνος, et mettant en avant l'exemple d'Héraclès. Le philosophe façonne ainsi sa propre image, et la met ensuite en œuvre en pratiquant la réfutation, à laquelle il confère en outre une dimension héroïque. Sa biographie, qu'il s'agisse de l'*Apologie* ou des *Mémorables*, reproduit ces aspects de sa vie, et surtout la manière dont son auteur l'a conçue.

<sup>335</sup> Cf. *Gorgias*, 486 d 3 – 487 e 7

<sup>336</sup> *Lachès*, 187 e 6 – 188 b 2

<sup>337</sup> C'est ce que montre le récit par Socrate de son errance, dans l'*Apologie* (21 b 1 sq.). En outre, au sein de la réfutation elle-même, « la marche de l'argumentation est constamment scandée par la dramaturgie des affects »

directement, la biographie étant en effet la seule manière de vérifier que l'attitude adoptée est en conformité avec le genre de vie, car elle montre les « signes qui révèlent l'âme [τὰ τῆς ψυχῆς σημεῖα ἐνδύεσθαι] »<sup>338</sup> et consiste à s'« appuyer sur eux pour retracer la vie de chaque homme [διὰ τούτων εἶδοποεῖν τὸν ἕκαστου βίον] »<sup>339</sup>. En ce sens, la vie de Socrate possède *déjà* un contenu biographique, *lui-même devant se tourner vers sa propre vie* pour l'examiner et en faire le récit, en raison du genre de vie qu'il a choisi<sup>340</sup>. Il en résulte que toute biographie ultérieure n'a d'abord qu'à reprendre le contenu ainsi fourni par Socrate lui-même. En découle aussi le « caractère singulier des Dialogues : une biographie où le JE n'est pas le JE de celui qui écrit. Quelque chose comme une autobiographie dont le γράφειν aurait disparu lors même qu'il la constitue : l'écriture d'une vie sous forme d'autobiographie non-écrite. »<sup>341</sup> Puisque le biographe de Socrate n'a qu'à reprendre, pour en retracer la vie, les indications fournies par ce dernier, il est inévitable qu'il s'efface derrière le JE de celui qui faisait le récit de sa vie en même temps qu'il la vivait, combinant regard rétrospectif sur lui-même et attitude prospective, se tournant vers sa propre vie pour lui donner le meilleur arrangement possible. Les contours du γράφειν doivent être ceux-là mêmes qu'a tracés celui qu'ils décrivent<sup>342</sup>, même si, et c'est tout le paradoxe, leur auteur peut tout à fait s'autoriser à les prolonger : ils sont en effet par nature *inachevés*, comme la vie qu'ils représentent ; ils appellent un effort d'imagination. L'effet qui en résulte est particulièrement vivant, même s'il le doit à la fiction d'une vie qui poursuit son cours en continuant d'effectuer son propre tracé, alors même qu'elle s'est déjà achevée. Cette fiction se veut exemplaire de ce que doit être la vie d'un homme : il lui suffit, pour qu'elle soit vraie, qu'elle puisse par ce moyen se réaliser. La biographie telle que l'entend Platon, plutôt qu'elle n'est tournée vers le passé, est donc

---

(CANTO-SPERBER, M. [1986], p. 43). Cette double scansion contribue à dessiner la trame de la vie de Socrate.

<sup>338</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 3, 665 a. Je justifierai ci-dessous le recours à Plutarque.

<sup>339</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 3, 665 a, traduction A.-M. Ozanam modifiée

<sup>340</sup> On peut rapprocher cette attitude socratique de l'examen de conscience que pratiquaient les Pythagoriciens, et que Jamblique décrit ainsi : « Un Pythagoricien ne se levait pas de sa couche avant de s'être remémoré les événements du jour précédent. Il pratiquait cette remémoration de la façon suivante : il s'efforçait de ressaisir par la pensée ce qu'il avait dit ou entendu ou ordonné en premier aux gens de sa maison en se levant, puis ce qui était venu en deuxième, en troisième et ainsi de suite pour tout ce qui viendrait dans la suite. Ensuite, il examinait qui il avait rencontré, en sortant, en premier, en deuxième, ou en troisième. » (*Vie de Pythagore*, 165) Sur cet examen de conscience, cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 168-169.

<sup>341</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 129

<sup>342</sup> Le verbe γράφειν signifie en effet « tracer, dessiner, écrire » (CHANTRAINE, P. [2009] p. 226).

essentiellement *inaugurale* : elle vise à instaurer un nouveau rapport à soi-même, *une attitude* (σχῆμα) *envers soi*. C'est pourquoi, comme le remarque M.-L. Desclos, « nous assistons là à quelque chose qui pourrait bien être le surgissement de l'individu et du sujet dans l'histoire de la philosophie »<sup>343</sup> : le sujet<sup>344</sup> est cet individu, homme ou cité, qui prend en charge sa propre vie, d'abord en examinant son passé, ensuite en s'en servant pour se projeter dans l'avenir. La biographie ainsi conçue est donc *essentiellement éthique*, ou *appelle un prolongement éthique* : elle ne se résume pas à un simple récit, mais dessine toujours au-delà un espace à combler, non plus par l'auteur, mais par le lecteur de ce récit. L'éthique est cet espace, encore en partie vide, mais qu'on peut déjà appréhender de l'extérieur<sup>345</sup>. Quant à la biographie, son but est « de constituer une nouvelle mémoire qui puisse être à la fois celle de la Cité idéale, et celle de la philosophie »<sup>346</sup>. Biographie et éthique se tiennent donc *comme le passé et l'avenir : étroitement*. Elles se rattachent l'une à l'autre dans les Dialogues, comme les *Vies parallèles* aux *Moralia*, ainsi que M.-L. Desclos a pu le montrer en traitant de la présence de Platon chez Plutarque<sup>347</sup>. Or la proximité est si grande entre leurs pratiques de la biographie, en dépit des siècles qui les séparent, qu'il ne paraît pas impossible de faire *un portrait de Plutarque en Platon*, comme de Socrate en Prométhée : si la biographie est en effet ouverte sur ses métamorphoses ultérieures, appelant reprises et appropriations<sup>348</sup>, comparer leurs écrits

<sup>343</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 129

<sup>344</sup> Sur cette notion de sujet chez Platon, on lira le Cours du 13 janvier 1982 dans *L'Herméneutique du sujet*, et l'*Introduction* à l'*Alcibiade* de J.-F. Pradeau (pp. 47-53). Je l'examinerai plus précisément dans la Seconde partie, au Chapitre VIII, notamment dans les sections 1 et 2 (cf. p. 585 sq.).

<sup>345</sup> Il fera l'objet de la Seconde partie (p. 430 sq.).

<sup>346</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 129

<sup>347</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2008b), p. 2062 : « C'est la relation mimétique de l'homme au monde et de l'âme humaine à l'âme cosmique qui, abstraction faite de leur matière événementielle, constitue l'armature des *Vies* et permet de penser leur relation, elle aussi mimétique, aux *Moralia*. Dès lors, on ne pourra pas apprécier l'importance du platonisme dans les écrits biographiques de Plutarque en se contentant de pointer les références directes qui y sont faites, mais en étant sensible à "la cohérence et la continuité, souvent méconnue, qui existe entre les principes métaphysiques [de *Sur Isis et Osiris*] ou [du *Résumé du traité sur la création de l'âme dans le Timée*], et la philosophie qui se dégage des *Vies*" (D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, PUF, 1969, p. 307). »

<sup>348</sup> Plutarque serait ainsi lui aussi « cet historien de fortune que devient *ipso facto* tout lecteur de Platon » (DESCLOS, M.-L. [1992a], p. 27), d'autant qu'il lui arrive à lui aussi d'écrire la vie de Socrate (comme dans le *Démon de Socrate*) : à ceci près qu'il n'est pas un historien de fortune, comme n'importe quel lecteur, mais porte au contraire à un rare degré d'excellence le genre qu'il s'approprie.

peut fournir *la pierre de touche* (βάσανος) permettant de vérifier cette conception. *Le parallèle* est particulièrement manifeste *sur deux points essentiels*, qui concernent le rapport entre le récit de vie et d'autres pratiques, discursives ou non : la singularité de la biographie antique est en effet que les auteurs ne semblent pas s'être attachés à la définir directement, par elle-même, mais plutôt à la *délimiter de l'extérieur*.

1) Les relations avec l'ἱστορία. Dans la *Vie d'Alexandre*, Plutarque définit ainsi son travail : « Nous n'écrivons pas des *Histoires* mais des *Vies* [οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους], et ce n'est pas toujours par les actions les plus illustres que l'on peut mettre en lumière un mérite ou un vice [δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας] ; souvent un petit fait, un mot, une bagatelle, révèlent mieux un caractère [ἔμφασιν ἥθους ἐποίησε] que les combats meurtriers, les affrontements les plus importants et les sièges des cités. »<sup>349</sup> Or c'est ce principe que mettait en œuvre le *Critias* : alors que la guerre entre l'Atlantide et l'Athènes archaïque n'est quasiment pas décrite<sup>350</sup>, certaines circonstances sont décrites avec précision, notamment celles qui concernent l'agencement de leurs territoires, ou encore la nature des statues que les deux cités érigent, le but étant de « mettre en lumière » le genre de vie de chacune, et les conséquences qu'il entraîne. Sans avoir énoncé cette règle, il semble donc que Platon l'ait suivie, parce qu'elle convenait à son projet : faire voir les causes de la maladie qui frappe la cité. Sur ce dernier point, il est cependant directement tributaire de la « pathologie politique »<sup>351</sup> établie par Thucydide, même s'il s'en distingue quant à l'interprétation qu'il en donne. C'est pourquoi Platon ne se contente pas d'instaurer une distance vis-à-vis de l'ἱστορία, en s'orientant vers les circonstances significatives, mêmes si elles ne constituent pas de grands événements ; il se l'approprie également. Or c'est ce que fait aussi Plutarque, « non seulement parce que les ouvrages historiques sont la source principale des *Vies* – il marque sa dette à maintes reprises –, mais parce que l'histoire est un mode de “connaissance” qui conduit à la “vérité”, par opposition aux poètes et aux auteurs de mythologie (*Thésée*, I, 1-5), vérité qui est celle du “vraisemblable”. Parce qu'il “pratique l'histoire”, Plutarque en vient donc à reconnaître qu'une *Vie*, dans son écriture même, n'est que peu éloignée de l'enquête historique (*Timoléon*, Préface 1 et 5). »<sup>352</sup> La notion même d'ἱστορικὴ μίμησις, et

<sup>349</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 2, 664 f – 665 a, traduction modifiée pour ἀρετή

<sup>350</sup> Cette guerre n'est en fait retracée que dans le *Timée* (25 b 2 – d 6).

<sup>351</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 111

<sup>352</sup> PAYEN, P. (2008), p. 2114

sa mise en œuvre, témoignent chez Platon d'une pratique semblable, où la « connaissance » et le « vraisemblable » ont place<sup>353</sup>. La relation entre le récit de vie et l'ἱστορία est donc assez semblable chez Platon et chez Plutarque, et également d'allure paradoxale : tout en marquant le primat des circonstances particulières ou des détails par rapport aux événements, l'un et l'autre semblent avoir une pratique qu'on peut qualifier d'ἱστορική ; ils s'approprient donc l'ἱστορία en redéfinissant son objet. Mais il est un second point sur lequel ces deux auteurs sont étroitement apparentés, qui consiste à mettre à profit d'autres arts.

2) Les relations avec les autres arts : « Sans qu'il soit alors possible de savoir si le mot "vie" désigne l'œuvre écrite ou renvoie aux événements réels, Plutarque précise qu'"on peut lire la vie de Lucullus comme une comédie ancienne" (*Lucullus*, XXXIX, 1) ou que telle partie de la *Vie de Caton le Jeune* tient du "drame" (*Caton le Jeune*, XXV, 1). Le plus souvent il assimile son travail d'écriture à celui d'un peintre [...]. La vie de ces hommes est, pour les meilleurs, en elle-même une œuvre d'art, dont la perfection passe dans le récit de *Vie*. »<sup>354</sup> Or Platon mettait également à profit la tragédie, la comédie, ou la peinture, en les transférant toutefois sur la scène de l'écriture, où elles lui permettent de composer ses récits de vie. Il montre ainsi Socrate façonnant sa propre vie, dessinant ses contours comme un peintre, faisant donc de sa vie « une œuvre d'art ». Plutarque se réfère à Socrate, comparant l'ἀρετή à la peinture, et répartissant les « spectateurs » des œuvres de l'une et de l'autre en deux classes : les esprits « paresseux », et les « connaisseurs »<sup>355</sup>. Après avoir décrit le regard que portent chacune de ces deux catégories sur les tableaux, voici ce que cet auteur écrivait :

Il en va de même, je pense, pour les actions réelles : l'esprit paresseux se contente, pour son instruction, d'être informé seulement de l'essentiel et de l'issue de l'affaire ; mais pour l'être épris de noblesse et de beauté qui contemple ce que l'excellence, comme un art éminent, a réalisé [τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον τῶν ὑπ'ἀρετῆς ὡς περ τέχνης μεγάλης ἀπειργασμένων θεατῆν], les particularités présentent plus d'attrait : car, si le résultat tient beaucoup du hasard, les causes et le détail des actions elles-mêmes lui permettent d'observer les combats de l'excellence contre les événements et les traits d'audace réfléchie dans le péril qui sont inspirés par le raisonnement aux prises avec les circonstances et les passions.<sup>356</sup>

<sup>353</sup> Pour la connaissance, cf. *Sophiste*, 267 b 7, b 11-12, e 1. En ce qui concerne le « vraisemblable », cf. *Timée*, 29 d 1 : la biographie consistant à dessiner l'image du βίος d'un homme s'apparente au récit de Timée qui donne une image (εἰκῶν) de l'univers et est qualifié pour cette raison de « vraisemblable [εἰκῶς] ».

<sup>354</sup> PAYEN, P. (2008), pp. 2114-2115

<sup>355</sup> PLUTARQUE, *Le Démon de Socrate*, 1, 575 a

<sup>356</sup> PLUTARQUE, *Le Démon de Socrate*, 1, 575 b-c (traduction A. Corlu modifiée)

Ainsi Platon, dans le *Critias*, s'est attaché à mettre en lumière « les causes et le détail des actions elles-mêmes », plutôt que le résultat, qu'il n'évoque que rapidement. « Les combats de l'excellence contre les événements » sont ceux que mènent les gardiens de l'Athènes archaïque contre les Atlantes. Quant à la comparaison de l'excellence avec l'art, si elle n'est pas directement présente dans le récit, elle se traduit en revanche dans les statues que dressent les deux cités, et dans la manière dont elles organisent leur territoire : statues et organisation du territoire expriment la valeur de chacune des deux cités. Critias lui-même se compare à un peintre, pour souligner la difficulté du travail qu'il entreprend, et a même fait référence, au préalable, à une technique précise, en déclarant que « comme les représentations d'une peinture à l'encaustique qu'on ne peut effacer [οἶον ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονα], l'histoire persévère en [lui] »<sup>357</sup>. En outre, dans le texte de Plutarque comme dans les Dialogues, ce que l'excellence réalise est une image dans laquelle elle se révèle, et d'après laquelle elle peut aussi se façonner elle-même<sup>358</sup>. L'expression « δήλωσις ἀρετῆς ἢ κακίας »<sup>359</sup>, qui se trouve chez Plutarque, est ainsi analogue aux différentes formules platoniciennes qui articulent images et valeur ; la δήλωσις met de surcroît l'accent sur l'action de montrer (δελοῦν) l'excellence ou la bassesse, c'est-à-dire sur la structure de renvoi qui caractérise ces images. Quant à ce que Plutarque nomme « τὰ ὑπ'ἀρετῆς ὥσπερ τέχνης μεγάλης ἀπειργάσμενα », ils peuvent être rapprochés de l'action de « se façonner soi-même [ἑαυτὸν πλάττειν] »<sup>360</sup> d'après ces images. La statuaire morale semble donc, chez l'auteur des *Vies*, directement reprise de Platon : elle comporte en effet le même double aspect, objectif et subjectif, le façonnement d'images parlées et le façonnement de soi par soi. Dès lors, le fait que l'éthique soit ainsi définie de façon imagée est sans doute à rapprocher de la manière dont la biographie est appréhendée chez l'un et l'autre auteur.

<sup>357</sup> *Timée*, 26 c 3-4

<sup>358</sup> C'est en effet l'intention affirmée explicitement par Plutarque : « Lorsque j'ai entrepris d'écrire ces *Vies*, c'était pour autrui ; mais si je persévère et me complais dans cette tâche, c'est à présent pour moi-même. L'histoire est à mes yeux comme un miroir, à l'aide duquel j'essaie, en quelque sorte, d'embellir ma vie, et de la conformer aux mérites de ces grands hommes [ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον] » (PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Timoléon, Préface, 1, 235 d-e, traduction modifiée). Cf. également BOULOGNE, P. (2008), p. 2051 : « Il apparaît que, dans les *Moralia* comme dans les *Vies*, le dessein ultime de l'auteur participe, dans les deux cas, de la même poétique morale. Plutarque entreprend de sculpter un comportement humain idéal et imitable à la fois. »

<sup>359</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alexandre, I, 2, 664 f – 665 a

<sup>360</sup> *République*, VI, 500 d 6 (c'est moi qui traduis)

Alors qu'en effet « les Grecs se sont appliqués très tôt à distinguer et à classer leurs récits », de façon à définir « ce que nous appelons une poétique des genres [...], nulle part chez eux [...] n'est indiqué ce que serait ou devrait être une *Vie* »<sup>361</sup> : en revanche, cette forme d'écriture se trouve *délimitée de façon médiate*, par rapport à d'autres formes d'art, comme la peinture, ou encore relativement à l'ἱστορία. Il est remarquable que Platon et Plutarque s'accordent sur cette double détermination, ce qui permet en outre de mettre en lumière le point essentiel : à travers la relation avec la peinture comme avec l'ἱστορία, c'est l'attention *aux détails, aux circonstances particulières* qui prévaut. C'est pour cette raison que la mise à l'épreuve appelle directement le récit de vie (et réciproquement), à la différence de la réfutation : celle-ci peut en effet porter sur des prises de position générales, concernant les multiples questions qu'abordent les Dialogues ; celle-là en revanche mettra l'homme examiné « aux prises avec les circonstances et les passions », car c'est à travers elles que se révèle le caractère. Quelle meilleure pierre de touche pour Socrate, à cet égard, que Calliclès, dont le personnage se caractérise précisément par la force des passions qu'il met en avant<sup>362</sup> ? Il joue le même rôle qu'ailleurs les circonstances : dans le *Banquet*, ce sont les plaisirs sensuels et les dangers de la guerre qui permettent de mettre à l'épreuve la valeur de Socrate<sup>363</sup>. Dans les deux cas, l'âme de Socrate se révèle être *d'or*<sup>364</sup>, un matériau dont le propre est d'être incorruptible, et qui s'oppose par là à la maladie, comme forme de corruption<sup>365</sup> : l'épreuve

<sup>361</sup> PAYEN, P. (2008), p. 2113

<sup>362</sup> Cf. *Gorgias*, 492 d 1 – e 1

<sup>363</sup> Cf. *Banquet*, 218 b 7 – 221 c 1

<sup>364</sup> Dans le *Gorgias*, la comparaison est le fait de Socrate : « Si mon âme était d'or, Calliclès, peux-tu douter que je ne fusse heureux de trouver une de ces pierres qui servent à éprouver l'or ? » (486 d 3-4) Dans le *Banquet*, Alcibiade semble transformer l'hypothèse en assertion, en affirmant que les statues contenues dans le silène sculpté sont d'or (216 e 8). C'est ensuite le philosophe qui compare la beauté d'Alcibiade à du cuivre que le jeune homme essaie de troquer contre de l'or (218 e 8 – 219 a 1).

<sup>365</sup> Dans le mythe final du *Phédon*, Socrate explique en effet que les pierres que nous appelons précieuses ne sont que « de petits fragments » de celles qui se trouvent sur la partie supérieure de la Terre, et dont la beauté est bien supérieure : « La cause en est que ces pierres-là sont pures [οἱ λίθοι εἰσὶ καθαροί] ; qu'elles ne sont ni rongées ni corrompues [διεφθαρμένοι] comme celles d'ici par la putréfaction et le sel, du fait des substances qui se déversent ensemble ici-bas ; car telle est l'origine de la laideur et des maladies [αἴσχη τε καὶ νόσους] qui affectent les pierres, la terre, ainsi que les autres vivants et les plantes. Mais cette Terre de là-bas, elle, est parée de la beauté [κεκοσμηθῆσθαι] de toutes ces pierreries, et, en plus, d'or [χρυσῶ], d'argent, et autres splendeurs du même genre. » (110 e 2-8, traduction M. Dixsaut modifiée) On peut penser que l'or est apparenté à ces pierres dont la pureté leur permet d'être exemptes de corruption et de maladie. Il est singulier, par ailleurs, de constater

montre que le philosophe est exempt de maladie, à travers notamment les statues en or qui lui sont attribuées. Si telle est bien la finalité de la biographie entendue comme mise à l'épreuve, une difficulté apparaît néanmoins, qui tient à son objet même : puisqu'elle s'accomplit à travers des détails, des circonstances particulières, son domaine se trouve être le multiple et l'accidentel, étrangers par nature à tout principe d'ordre, et par suite à la technique, ce qui est en contradiction avec le statut accordé par le *Sophiste* à l'ἱστορικὴ μίμησις. Ces circonstances, en dépit de leur multiplicité, semblent en fait pouvoir se réduire à quelques catégories principales, dont certaines ont déjà été mentionnées :

- 1) La première d'entre elles est une situation critique, imposant *un choix* : Héraclès (dans l'*Apologue*), Socrate (dans la trilogie que Platon consacre à sa mort)<sup>366</sup>, et Platon (dans la *Lettre VII*)<sup>367</sup> s'y confrontent également. Dans chacun de ces cas, c'est une circonstance différente qui entraîne la nécessité du choix, et pourtant celle-ci elle-même n'est pas fortuite : elle forme le substrat initial de la biographie, elle introduit cette rupture qui rend une vie digne de récit ; elle est ce qui lui donne naissance.
- 2) A cette naissance répond *la mort*, en particulier celle de Socrate ; comme elle est due à une condamnation, sa biographie prend la forme de l'apologie et de l'éloge (pour défendre puis honorer sa mémoire), qui l'entraînent ainsi inévitablement sur un terrain éthique. Platon élargit cependant la portée de cette circonstance particulière, par le biais des mythes eschatologiques, qui font non seulement de la mort une étape essentielle de toute vie, mais qui soumettent en outre tout homme à un jugement rigoureux, permettant de déterminer sa valeur<sup>368</sup>. Enfin l'attitude face à la mort devient un critère distinguant le genre de vie philosophique de ceux qui sont fondés sur la

---

que Socrate explique d'un mouvement, et par une seule cause, corruption et maladie chez « les pierres, la terre, ainsi que les autres vivants et les plantes » : il faut penser que les unes et les autres font également partie de la φύσις, et sont ainsi soumis au même processus universel qui les entraîne dans le devenir et le changement. C'est pourquoi les types d'hommes peuvent être comparés à des métaux : cf. *République*, III, 415 a 1 – c 8. Sur la valeur symbolique de l'or selon Platon, cf. LAURENT, J. (2006), pp. 470-471 et DUCHEMIN, J. (1955), pp. 33-37 : le premier indique l'origine hésiodique de l'image, tandis que la seconde montre que Platon s'inspire de Pindare.

<sup>366</sup> Sur les choix de Socrate, cf. ci-dessus, Chapitre I, pp. 103-104, et LASSERRE, F. (1986), p. 55.

<sup>367</sup> La *Lettre VII* fait état d'au moins trois décisions importantes prises par Platon : d'abord le choix de ne pas prendre part aux affaires d'Athènes (324 b 9 – 326 b 4) ; ensuite la décision d'accepter la demande de Dion (328 b 1 – 329 b 7) ; enfin le choix, à la demande de Denys II, de se rendre à nouveau en Sicile (337 e 3 – 340 a 8). Toutes ces décisions concernent donc son action politique.

<sup>368</sup> Ces mythes seront étudiés au Chapitre VII (p. 488 sq.).

recherche des plaisirs<sup>369</sup>.

- 3) Un homme incarnant un genre de vie opposé à la philosophie peut aussi servir à mettre à l'épreuve le choix du philosophe : c'est le cas de *Calliclès*, considéré par Socrate comme une pierre de touche pour sa propre vie<sup>370</sup>. Leurs attitudes face à la mort, aussi bien que leur choix en matière de genre de vie, sont en effet contraires au plus haut point<sup>371</sup> : les mettre en parallèle permet de faire ressortir, par un effet de contraste, leurs conséquences entièrement opposées.
- 4) Au fond l'enjeu est de savoir quelle place accorder, dans sa vie, aux *désirs* et aux *plaisirs*. C'est pourquoi ceux-ci, avec les peines, composent une dernière circonstance servant à éprouver le caractère d'un homme<sup>372</sup> : l'attitude de Socrate couché auprès d'Alcibiade, ou marchant pieds nus dans la neige, montrent la maîtrise de soi dont il fait preuve à cet égard.

Or, parce qu' « il se pourrait bien que le discernement du naturel et des dispositions de l'âme [τὸ γινῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν] soit une des choses les plus utiles à cette technique dont c'est le propre que d'en prendre soin [θεραπεύειν], c'est-à-dire [...] la politique »<sup>373</sup>, la *République* et les *Lois* envisagent également d'instituer une mise à l'épreuve qui s'accomplirait en suivant le fil des différentes catégories qui viennent d'être mentionnées. Socrate expose cette idée à propos de la cité qu'il façonne en paroles, en se référant à la première de ces circonstances : « Il faut [...] choisir, parmi l'ensemble des gardiens, des hommes tels qu'ils nous apparaissent, quand nous les examinons [ἀνσκοποῦσιν], les plus à même de faire, tout au long de leur vie [παρὰ πάντα τὸν βίον], et de tout leur cœur, ce qu'ils penseront être l'intérêt de la cité ; et ce qu'ils penseront ne pas l'être,

<sup>369</sup> Cf. ci-dessus, Introduction, section 3, 2, pp. 72-77

<sup>370</sup> Cf. *Gorgias*, 486 d 3 – 487 e 7

<sup>371</sup> Cf. *Gorgias*, 512 d 8 – e 5 : contrairement à Calliclès, Socrate pense que « la vie, sa durée plus ou moins longue, ne méritent pas de préoccuper un homme vraiment homme : au lieu de s'attacher à elle », il faut « chercher le moyen d'employer le mieux possible les jours que nous avons à vivre [τίν' ἂν τρόπον τοῦτον ὄν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιῶν] ». L'attitude face à la mort et le choix du genre de vie sont donc deux questions étroitement liées dans l'esprit du philosophe ; et se confronter à Calliclès lui permet de montrer que ce qui préoccupe son interlocuteur (comment éviter la mort) n'est pas ce qui devrait retenir son attention, l'important étant de savoir comment vivre.

<sup>372</sup> Cf. *République*, III, 412 d 9 – 414 a 7 ; VI, 502 e 3 – 503 a 7 ; *Lois*, I, 647 e 1 - 650 b 9

<sup>373</sup> *Lois*, I, 650 b 6-9

de s'y refuser absolument. »<sup>374</sup> L'examen doit permettre d'anticiper sur le choix que feront les gardiens lorsqu'ils seront placés dans des circonstances de nature à leur faire oublier « l'intérêt de la cité », afin de savoir « s'ils sont aptes à garder ce principe [εἰ φυλακτικοί εἰσι τούτου τοῦ δόγματος] »<sup>375</sup>. La prévision doit porter sur l'ensemble de la vie, et elle doit pouvoir garantir qu'ils seront non seulement de bons gardiens pour leurs concitoyens, mais aussi du δόγμα selon lequel l'intérêt de la cité doit toujours emporter la décision. Pour y parvenir,

il faut amener les gardiens vers certains objets effrayants, et inversement les tourner vers certains plaisirs, en les mettant à l'épreuve [βασανίζοντας] bien plus sérieusement que quand on passe l'or dans le feu ; si l'un d'eux apparaît résister à la magie et montre une bonne tenue en tous domaines [εὐσχημῶν ἐν πάσαι φαίνονται], être bon gardien de lui-même [φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθός] et de l'art des Muses qu'il a appris [...], c'est lui qui peut être à la fois pour lui-même et pour la cité l'homme le plus utile. Et celui qui à chaque fois, parmi les enfants, les jeunes hommes, et les hommes, sort indemne de la mise à l'épreuve [βασανιζόμενον καὶ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα], il faut l'instituer dirigeant de la cité et gardien, lui accorder des honneurs à la fois de son vivant et quand il aura terminé sa vie, et lui donner en partage les plus grands privilèges en matière de tombeaux [τάφων] et d'autres monuments [μνημείων]. Mais celui qui n'est pas tel, il faut l'éliminer.<sup>376</sup>

Le critère permettant de discerner le naturel des hommes est l'εὐσχημοσύνη : *la bonne tenue* (et son contraire l'ἀσχημοσύνη). Il faut entendre par là la dignité de la conduite et la convenance de l'attitude (l'ἀσχημοσύνη signifiant qu'elles sont absentes). C'est donc le σχῆμα, *la manière de se tenir* face au danger ou au plaisir, qui va révéler le caractère des âmes, et fournir la pierre de touche grâce à laquelle on pourra mettre en évidence celles qui sont d'or, c'est-à-dire inaltérables, incorruptibles, hors d'atteinte de toutes les circonstances où le hasard pourrait les placer. Plus précisément, c'est le δικαιοσύνης σχῆμα, tendu entre le passé et l'avenir, assurant la stabilité d'un mode de vie (pour l'homme ou la cité), qui semble renvoyer aux qualités de l'or. Cette attitude étant celle de Socrate révèle donc que son âme est d'or, si bien qu'il a mérité, sinon « les plus grands privilèges en matière de tombeaux [τάφων] et d'autres monuments [μνημείων] », du moins que *des statues en or* lui soient érigées ou attribuées dans les Dialogues, que ce soit par Phèdre<sup>377</sup>, ou par Alcibiade<sup>378</sup>. N'est-ce pas

<sup>374</sup> *République*, III, 412 d 9 – e 3

<sup>375</sup> *République*, III, 412 e 6

<sup>376</sup> *République*, III, 413 d 10 – 414 a 4, traduction P. Pachet modifiée

<sup>377</sup> Cf. *Phèdre*, 235 d 8 – e 1, 236 b 3-4

<sup>378</sup> Cf. *Banquet*, 216 e 8

parce qu'il a su préférer « l'intérêt de la cité » à sa propre vie, comme le montre le *Criton* ? N'est-ce pas encore parce que dans le danger comme dans le plaisir, il s'est montré « bon gardien de lui-même », faisant voir dans tous ses actes et en toute circonstance l'excellence de son âme ? Par quel moyen cependant a-t-il su le rester ? Quelle est la technique qui lui a permis de sortir à chaque fois « indemne de la mise à l'épreuve » ? Il s'agit d'une « question de stratégie »<sup>379</sup>, qu'on peut rattacher à l'ἀτοπία socratique : « Elle ne consiste pas, pour le philosophe, à être hors de tout lieu, mais à être hors du lieu où on l'attend »<sup>380</sup>. Cette attitude lui permet en effet de se soustraire aux prises de ses adversaires. C'est en ce sens qu'il est le gardien de lui-même : dans la mise à l'épreuve sans cesse renouvelée qui l'affronte à des personnages toujours nouveaux, ce qui le conduit revêtir à chaque fois un aspect différent, lui permettant de faire face à la circonstance précise où il se trouve, et d'en tirer parti. C'est pourquoi il est lui-même le parfait représentant des philosophes qu'il décrit au début du *Sophiste* : « Ces hommes prennent les apparences les plus diverses [παντοῖοι φανταζόμενοι] pour “parcourir les cités” au milieu de l'ignorance populaire [...]. Ils revêtent parfois l'aspect [φαντάζονται] d'hommes politiques, d'autres fois de sophistes, ou bien encore ils peuvent sembler complètement fous [παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς]. »<sup>381</sup> Ce sont là quelques-uns des aspects qu'adopte en effet Socrate dans les Dialogues : il se présente ainsi comme le seul véritable homme politique de son temps dans le *Gorgias*<sup>382</sup> ; il met aussi en scène le personnage de Diotime dans le *Banquet*, tout en la comparant aux « sophistes accomplis [τέλει σοφισταί] »<sup>383</sup> ; ou encore il semble possédé par le délire d'Éros dans le *Phèdre*<sup>384</sup>. Mais la liste n'est pas exhaustive : il faudrait leur ajouter le médecin et Prométhée, le peintre et le sculpteur, dont il revêt tour à tour l'apparence. Les rôles qu'il joue sont presque aussi nombreux que ses multiples apparitions dans les Dialogues<sup>385</sup>. A la limite, il se fond lui-

<sup>379</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 122

<sup>380</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 122

<sup>381</sup> *Sophiste*, 216 c 4 – d 2

<sup>382</sup> Cf. *Gorgias*, 521 d 6-8

<sup>383</sup> *Banquet*, 208 c 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>384</sup> Le second discours de Socrate semble en effet procéder de « la quatrième forme de délire, dans laquelle, à la vue de la beauté d'ici-bas, au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes » (*Phèdre*, 249 d 4-7), car « il est juste que seule la pensée du philosophe ait des ailes » (249 c 4-5). L. Brisson remarque ainsi que « la folie érotique [...], grâce à la réminiscence, [...] aboutit, par une voie plus courte, au même résultat auquel parvient le philosophe, par la voie longue de la dialectique » (BRISSON, L. [1974], p. 234). Cf. aussi p. 230.

<sup>385</sup> Éros, qualifié lui aussi de philosophe, prend également des apparences multiples : « Employant à philosopher

même dans le personnage de l'Étranger<sup>386</sup>, qui incarne si bien cette *identité philosophique*, la ramenant en définitive à l'*altérité* pure et simple<sup>387</sup>. A force d'apparences diverses, il finit par n'être plus que cela : la faculté de devenir un autre que soi, ou d'être un autre. Le verbe φαντάζειν, que Socrate emploie à deux reprises pour désigner cette étonnante aptitude, est en effet à la voix moyenne : ce qui signifie que le sujet s'affecte lui-même, se transforme lui-même, en revêtant une pluralité d'apparences. En outre, il rattache significativement cette caractéristique du philosophe à la φανταστική τέχνη : elle indique encore une fois les virtualités dont est riche ce personnage, et qui lui permettent d'affronter aussi bien l'avenir, que des circonstances variées, sous la forme que lui offrent ses divers interlocuteurs. Cependant cela ne l'empêche nullement de rester fidèle à son propre genre de vie, mais cette fidélité n'est pas étroitesse : elle est faite d'ouverture à l'autre que soi. Etre soi, pour le philosophe, c'est être un autre que soi. Φανταστική et εἰκαστική τέχνη en viennent ainsi à s'articuler étroitement, comme l'altérité et l'identité, en dépit de leur apparente contrariété : c'est la nature de cette articulation qu'il reste à préciser.

---

toute sa vie [φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου] », c'est « un goète redoutable [δεινὸς γόης], un manipulateur de *phármaka* [καὶ φαρμακεύς] et un sophiste [καὶ σοφιστής]. [...] Tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il se meurt ; puis il revit de nouveau, quand réussissent ses expédients, grâce au naturel de son père. » (*Banquet*, 203 d 7 – e 5, traduction L. Robin, sauf pour γόης et φαρμακεύς : cf. CARASTRO, M. [2006], p. 209 et, ci-dessous, p. 291) De même que le philosophe peut revêtir le masque du sophiste ou de la folie (dont Éros est une forme), de même Éros fait tour à tour figure de philosophe ou de sophiste : l'un et l'autre échangent leurs apparences dans un étourdissant jeu théâtral. Ajoutons que l'Éros platonicien est très proche de Socrate : cf. HADOT, P. (1987), pp. 96-104.

<sup>386</sup> Dans le *Phèdre*, Socrate se présente lui-même comme un étranger que guide son jeune interlocuteur, ce que celui-ci confirme (cf. 230 c 5 – d 1).

<sup>387</sup> La manière dont Théodore présente l'Étranger est particulièrement significative, si l'on suit la correction proposée par N. Cordero, qui rétablit ἕτερον (sur cette correction, cf. CORDERO, N. L. [1993], pp. 280-284) : « En ce qui concerne ses origines, il naquit à Élée ; cependant, il est différent [ἕτερον] des compagnons [ἐταίρων] de Parménide et de Zénon, quoiqu'il soit un véritable philosophe [μᾶλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον] » (*Sophiste*, 216 a 2-4). Comme l'indique N. Cordero, « le mot "différent" nous éclaire, dès le début du dialogue, sur la personnalité de l'Étranger. Il est né à Élée, et il connaît très bien non seulement le système mais aussi la renommée de Parménide, qui était un véritable "père" pour les Éléates [...]. Lorsqu'il parlera de Parménide, il faudra l'écouter. Voilà ce que Platon veut nous suggérer. » (CORDERO, N. L. [1993], p. 284) J'ajouterai que le choix du terme ἕτερον ne peut être indifférent dans un dialogue où cette notion occupe une si grande place : alors que Parménide incarne le même, l'être identique à lui-même, *l'Étranger est l'autre par excellence* ; sa biographie même, aussi concise soit-elle, anticipe déjà sur ce qu'il va accomplir : entrelacer le même et l'autre, l'être et le non-être.

---

#### Section 4.

#### *La φανταστική τέχνη du philosophe*

---

Pour la mettre en évidence, examinons-la dans un contexte particulier : au banquet. Alcibiade qualifie son discours d'« εἰκῶν »<sup>388</sup>, et doit donc utiliser, pour le réaliser, l'εἰκαστική τέχνη : c'est une image fidèle du philosophe qui est ainsi produite. Mais à l'intérieur de ce même discours, le philosophe revêt des apparences variées, ou même contradictoires : d'abord présenté comme silène et satyre, qui se caractérisent par leur appétit sexuel, il se montre ensuite complètement dépourvu de ce même appétit à l'égard d'Alcibiade, puis revêt les armes de l'hoplite, pour sauver le jeune homme, avant de redevenir silène. En dehors de ce discours, et pour s'en tenir au *Banquet*, il met aussi en scène Diotime, prophétesse et sophiste, et termine par une réflexion sur la dramaturgie avant de retourner à ses occupations habituelles. Bien qu'il soit ainsi pourvu d'une assez grande mobilité, ou plasticité, il fait aussi figure, à deux reprises, de statue entièrement immobile, et il est également dépeint sous les traits du silène sculpté, contenant lui-même une multitude de statues. Cette énumération fait donc apparaître, non seulement une profusion de statues, mais encore une assez grande variété d'apparences, toutes associées au philosophe, qu'on peut qualifier de παντοῖου φανταζόμενος. Puisque l'εἰκαστική τέχνη semble caractériser le rapport instauré par Alcibiade avec le(s) destinataire(s) de son discours, tandis que la φανταστική paraît plutôt concerner le rapport que le philosophe instaure lui-même avec les autres, distinguons, avec C. Calame, deux niveaux de la mise en discours : énonciatif et énoncif<sup>389</sup>. Le titre de son article<sup>390</sup> indique le passage qu'il réalise du système des regards

---

<sup>388</sup> *Banquet*, 215 a 6

<sup>389</sup> « Rappelons brièvement que la problématique énonciative essaie de saisir autant les rapports existants entre la manière objective dont un texte est communiqué (niveau de la communication : *référentiel*) et l'expression linguistique, dans le texte, de ce processus de communication (niveau de l'énonciation énoncée ou *énonciatif*) que ceux qui lient les actants de ce processus aux protagonistes de l'histoire racontée (niveau de la narration ou *énoncif*). » (CALAME, C. [1987], p. 81)

<sup>390</sup> Voici ce titre : « Quand regarder, c'est énoncer : le vase de Pronomos et le masque ». La *figure 5* des *Documents iconographiques* représente l'une des faces de ce vase : elle sera commentée ci-dessous.

présents sur le vase à l'énonciation de type linguistique : mon cheminement suivra ici une « direction » identique, mais suivant un « sens » opposé<sup>391</sup>.

### 1. L'aspect énonciatif de l'εἰκὼν socratique : le πρόσωπον

L'éloge de Socrate par Alcibiade est précédé d'un petit dialogue entre ces deux personnages, tout à fait significatif<sup>392</sup> : le « peintre » (ou le sculpteur) s'adresse à son modèle. Puis il cesse de s'adresser à lui, pour se tourner vers l'ensemble des convives, au moyen d'un vocatif, qui rappelle que les banquets grecs constituaient des cercles d'hommes : « ô compagnons [ὦ ἄνδρες] »<sup>393</sup>, déclare-t-il au début de son éloge<sup>394</sup>. Socrate alors n'est plus le « tu » susceptible de prendre la parole dans un dialogue, il est *objectivé* dans la troisième personne du singulier. Ainsi nous passons d'une relation de face à face, caractéristique de la relation homophile<sup>395</sup>, à une situation ternaire, où un troisième terme est intercalé : le silène sculpté. Alcibiade simultanément et dans un mouvement unique, *le met devant lui et le place sous le regard des convives* : nous retrouvons le πρόσωπον<sup>396</sup>, qu'il faut ici comprendre au sens littéral de ce qui est placé devant (πρός : face à) les yeux (ἢ ὤπη : la vue, le regard) de quelqu'un. Mais nous retrouvons aussi le procédé rhétorique de ἔκφρασις, qui, selon

<sup>391</sup> J'emprunte cette distinction entre la « direction » et le « sens » aux mathématiciens. Ceux-ci reconnaissent en effet, dans le concept de vecteur, trois éléments : la direction définie par la droite qui le supporte (ainsi deux droites dont les vecteurs directeurs ont même direction sont parallèles), le sens qui indique une orientation (une droite étant donnée, il y a deux possibilités et deux seulement), l'intensité que détermine sa longueur.

<sup>392</sup> Cf. *Banquet*, 214 e 3 – 215 a 3

<sup>393</sup> *Banquet*, 215 a 4 (c'est moi qui traduis)

<sup>394</sup> « Ainsi est créée, par la mise en place d'une première [...] personne <face à un destinataire apostrophé au vocatif>, une situation d'énonciation caractéristique de la poésie lyrique de banquet : cette poésie est avant tout un acte de communication entre les convives, échange de la parole poétique qui s'adresse à tout le groupe des buveurs et l'implique dans le chant, au présent, à la première personne. » (LISSARRAGUE, F. [1987], p. 128) Cependant la situation, dans *Le Banquet* de Platon, est quelque peu différente. Au lieu de poésie lyrique, nous avons affaire aux genres rhétoriques de l'éloge et de ἔκφρασις. De plus F. Lissarrague décrit des images incluant des paroles écrites, tandis que nous sommes en présence d'un texte incluant des images. Quoi qu'il en soit, ces observations nous rappellent que « l'image et le chant <ou le discours rhétorique> se répondent et convergent au συμπόσιον » (LISSARRAGUE, F. [1987], p. 132) : *Platon ne déroge pas à cette règle*.

<sup>395</sup> Les vases mettent bien en évidence ce fait : cf. SCHNAPP, A. (1984), pp. 67-84 et LISSARRAGUE, F. (1999), pp. 46-52. On remarquera en particulier ceux qui montrent, sur leurs panses, des séries de couples.

<sup>396</sup> Cf., ci-dessus, Chapitre II, section 1, p. 165 et section 2, pp. 175-177

Aristote, consiste précisément à mettre quelque chose sous le regard, « πρὸ ὀμμάτων [...] ποιεῖν »<sup>397</sup>. Alcibiade rappelle cet homme qui, dans le *Cratyle*, présente le tableau à son modèle, en lui disant : « Ceci est ton portrait [τουτί ἐστι σὸν γράμμα]. »<sup>398</sup> Les contextes sont semblables : il s'agit de réaliser un μίμημα avec des mots. Mais les destinataires sont différents : Alcibiade soumet d'abord le portrait de Socrate aux convives dans leur ensemble.

De cette substitution de *l'affrontement à un masque*, au face à face homophile, quatre explications, complémentaires, peuvent être avancées. La première se réfère à ce que F. Lissarrague nomme « l'expérience grecque du vin »<sup>399</sup> : « Platon, dans *Les Lois*<sup>400</sup>, a insisté sur [le] caractère révélateur du vin. [...] Il indique que le vin peut révéler sans aucun danger le caractère d'autrui. [...] Tout se passe comme si le συμπόσιον était le lieu d'une expérience par simulation, et le vin l'instrument de cette simulation. »<sup>401</sup> Le vin permet ainsi d'effectuer une mise à l'épreuve fictive, et possède le même caractère expérimental que la biographie platonicienne : dès lors il en est comme le symbole, *la traduction matérielle*. Or, à l'égard de ce φάρμακον<sup>402</sup> étonnant qu'est le vin, le médecin Éryximaque remarque que Socrate constitue « une exception »<sup>403</sup> : comme le confirme Alcibiade, « ce qu'il y a entre tout de plus admirable [πάντων θαυμαστότατον], c'est que personne n'a jamais vu Socrate ivre »<sup>404</sup>. Le vin révèle ainsi le caractère exceptionnel de Socrate, qui lui permet d'éviter que, « sous l'effet d'un manque de tenue [ὑπ' ἀσχημοσύνης], il ne commette une faute grave et ne devienne un autre [μηδὲ ἐν σφάλλεσθαι μέγα μηδ' ἀλλοιοῦσθαι] »<sup>405</sup> : seul entre tous il ne tombe pas dans l'ἀσχημοσύνη qu'entraîne l'ivresse<sup>406</sup>. Lorsque « la marionnette que l'on enivre »<sup>407</sup> est

<sup>397</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 24

<sup>398</sup> *Cratyle*, 430 e 4-5

<sup>399</sup> Cf. LISSARRAGUE, F. (1987), pp. 7-21

<sup>400</sup> Cf. *Lois*, I, 647 e 1 – 650 b 9

<sup>401</sup> LISSARRAGUE, F. (1987), p. 13

<sup>402</sup> Cf. *Lois*, I, 647 e 1-2 : « S'est-il trouvé un dieu pour donner aux hommes un médicament qui produise la crainte [φόβου φάρμακον] ? » Ce φόβου φάρμακον n'existe pas ; il est en revanche « un breuvage pour débarrasser de la crainte et pour produire une confiance exagérée et intempestive » (649 a 4-6) : le vin, qui peut donc être comparé au précédent φάρμακον, même si c'est l'effet inverse qu'il produit.

<sup>403</sup> *Banquet*, 176 c 5 : « Ἐξαίρω λόγου [je fais une exception]. »

<sup>404</sup> *Banquet*, 220 a 4-5 (traduction L. Brisson modifiée). Cf. aussi 214 a 5-6 : « Autant on lui ordonnera de boire, autant il boira, et il n'en sera pas ivre pour autant. »

<sup>405</sup> *Lois*, I, 648 e 1-3 (c'est moi qui traduis)

<sup>406</sup> Le cas d'Hippocleidès, relaté par Hérodote, exprime parfaitement la réprobation qu'entraîne l'ἀσχημοσύνη,

Socrate, « le fil d'or »<sup>408</sup> continue de prédominer en lui, au point qu'à la fin du banquet il converse encore avec Agathon et Aristophane, puis, après les avoir endormis, passe « le reste de sa journée comme s'il s'agissait de n'importe quel autre journée »<sup>409</sup> : quelque vraisemblance qu'on accorde à ces faits, *la fiction conçue par Platon* n'en fixe pas moins le caractère θαυμαστόν<sup>410</sup> – « admirable »<sup>411</sup> – du philosophe, qui le met à part des autres hommes. Cet étrange « θαῦμα [marionnette] »<sup>412</sup> qu'est Socrate est le seul à être de tous points θαυμαστόν<sup>413</sup>, parce que l'or présent en lui éclate en toutes circonstances, en particulier face aux plaisirs : en résistant aux tentatives de séduction menées par Alcibiade, le philosophe accomplit « une action éclatante [ἔργον ὑπερήφανον] »<sup>414</sup>, « qui resplendit incomparablement », comme traduit L. Robin. Ainsi Socrate est incomparable. Le vin fait surgir<sup>415</sup>, en soi et en autrui, *l'altérité*, et permet de l'appréhender : Alcibiade constate et rend

---

puisque l'indécence de ses figures de danse lui fit manquer son mariage : cf. HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 129, et CATONI, M.-L. (2004), pp. 101-109.

<sup>407</sup> *Lois*, I, 645 d 1

<sup>408</sup> *Lois*, I, 645 a 1 (traduction L. Robin). J. Laurent a tenu une conférence sur ce thème le 19 janvier 2006 à Grenoble, sous le titre « Fil d'or et fils de fer dans le livre I des *Lois* (644c-645a) » ; elle a été publiée la même année dans les *Archives de philosophie* sous l'intitulé « Fil d'or et fils de fer. Sur l'homme "marionnette" dans le Livre I des *Lois* de Platon (644c-645a) ».

<sup>409</sup> *Banquet*, 223 d 11-12

<sup>410</sup> Cf. *Banquet*, 213 e 2, 216 c 8, 217 a 1, 220 a 4, 7, 220 c 6, 221 c 2, 5 : le philosophe est qualifié de « θαυμαστόν » à huit reprises, mais une seule fois au superlatif, à propos du vin, ce qui confirme le caractère révélateur de l'expérience du vin. Celui-ci a en effet pour conséquence de souligner un trait qui apparaît ailleurs, mais pas avec la même force.

<sup>411</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 408. Sur le « s'étonner (θαυμάζειν) » dans la philosophie platonicienne, cf. LAURENT, J. (1994), pp. 27-33. L'auteur remarque que, « acceptant de suivre [...] l'esprit de la langue grecque, Platon ne dissocie pas, comme le fera Kant, l'étonnement et l'admiration. Si Alcibiade est surpris par le changement d'attitude de Socrate <au début de l'*Alcibiade*> c'est dans l'horizon d'une admiration sans bornes comme le montre par ailleurs le discours du *Banquet* (215a-222b). » (LAURENT, J. [1994], p. 27)

<sup>412</sup> *Lois*, I, 644 b 7

<sup>413</sup> Comme le montre J. Laurent, Platon met à profit les différents sens du mot θαῦμα, en les articulant étroitement entre eux : « La célèbre image de l'homme "jouet des dieux" doit être également rapportée à l'étonnement [...]. Platon associe clairement θαῦμα et θαυμάζειν » (LAURENT, J. [1994], pp. 30-31). Cf. aussi LAURENT, J. (2006), p. 475 : « En étant une "marionnette", l'homme est toujours pour Platon, comme Socrate au début du *Phèdre*, l'objet de son propre étonnement ».

<sup>414</sup> *Banquet*, 217 e 5 (c'est moi qui traduis)

<sup>415</sup> Juste avant de mentionner l'ἔργον ὑπερήφανον qu'il attribue à Socrate, Alcibiade vient de rappeler le proverbe selon lequel « dans le vin est la vérité » (*Banquet*, 217 e 4, traduction L. Robin).

visible le caractère « inclassable [ἀτοπίαν] »<sup>416</sup> de Socrate<sup>417</sup>. Pour l'enfermer et le définir le jeune homme recourt alors à ce qui l'énonce dans la représentation dramatique<sup>418</sup>, aussi bien que dans le culte de Dionysos<sup>419</sup> : le masque, qui finalement sert aussi à représenter le dieu du vin et du théâtre<sup>420</sup>, le dieu qui par excellence fait surgir et rend manifeste l'altérité.

La seconde explication consiste à rappeler les traits essentiels de la représentation platonicienne du rapport amoureux dans le *Phèdre* : l'éraсте fait de l'éromène « un dieu, il lui érige en lui-même une statue qu'il pare [ἐαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ], pour l'honorer et célébrer ses mystères. »<sup>421</sup> Il est vrai que ce n'est pas le rôle que devrait tenir Alcibiade<sup>422</sup>, mais le fait est qu'il occupe cette position, que le responsable en soit Socrate lui-même, ou bien son incompréhension à l'égard du philosophe<sup>423</sup>. C'est pourquoi le masque prêté par Alcibiade à Socrate peut être considéré comme un ἄγαλμα érigé sous l'impulsion d'Éros. L'élément divin est également présent, car même si de prime abord ce masque ne paraît pas des plus honorables, il relève de l'atmosphère des mystères consacrés à Dionysos<sup>424</sup> : Alcibiade est ainsi atteint « du délire et des transports bacchiques

<sup>416</sup> *Banquet*, 215 a 2 (c'est moi qui traduis). L. Brisson parle de « l'excentricité » de Socrate. Cf. aussi 221 d 2. Sur l'ἀτοπία socratique, cf. DESCLOS M.-L. (1992b), p. 123 ; HADOT, P. (1987), p. 96

<sup>417</sup> Cf. LAURENT, J. (1994), p. 26 : « Le soi humain appelle et nécessite l'altérité, dans la pensée et dans l'amour, pour être vraiment soi. »

<sup>418</sup> « Le masque dramatique de l'époque classique apparaît comme la seule possibilité, pour le récepteur du théâtre tragique, d'affronter l'Autre. » (CALAME, C. [1987], p. 79)

<sup>419</sup> « L'effigie au masque de Dionysos, qui ne nous est connue que par les peintres de vases, nous semble donc avoir été constituée à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, à Athènes, par la suspension à une colonne du masque divin, avec adjonction d'autres éléments. » (FRONTISI-DUCROUX, F. [1991], p. 220)

<sup>420</sup> « Ce dieu est l'εὐπρόσωπος, le dieu au beau visage, le dieu-regard, le dieu-masque. » (FRONTISI-DUCROUX, F. [1991], p. 232)

<sup>421</sup> *Phèdre*, 252 d 6 – e 1, trad. modifiée. P. Vicaire traduit ἄγαλμα par « image sainte », mais il me semble que l'idée du divin s'attache plus facilement au mot « statue ».

<sup>422</sup> L'asymétrie est caractéristique et constitutive de la relation homophile (cf. CALAME, C. [2009], pp. 38, 136, 260) : dès lors, Alcibiade étant le jeune homme, devrait rester l'éromène.

<sup>423</sup> Alcibiade estime être parmi ceux que Socrate « dupe en se donnant l'air d'un éraсте [ἐξαπατῶν ὡς ἐραστής], alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que de l'éraсте [παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ] » (*Banquet*, 222 b 3-4). Sur les deux manières possibles d'interpréter cette inversion des rôles, cf. ci-dessus, Introduction, section 4, pp. 86-88.

<sup>424</sup> « D'une manière finalement assez mystérieuse pour nous, Platon, dans *Le Banquet*, a placé toute une constellation de symboles dionysiaques autour de la figure de Socrate. » (HADOT, P. [1987], p. 113) Aux

produits par la philosophie [τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας] »<sup>425</sup>. Quoique son initiation ne soit pas encore complète<sup>426</sup>, il a pris part dans une certaine mesure au délire philosophique, il veut jouer un rôle dans ce domaine, et c'est ce dont témoigne l'ἄγαλμα érigé. En outre il donne une indication sur la fonction de ce délire, en célébrant la victoire de Socrate dans le « jugement de Dionysos »<sup>427</sup>. En fin de compte il me semble que la raison d'être de cet ἄγαλμα dionysiaque est de représenter en Socrate le meilleur dramaturge et la faveur du dieu du théâtre<sup>428</sup> : *il dispose la scène où la philosophie peut se produire*. Pour faire des Dialogues « la comédie et la tragédie de la vie »<sup>429</sup>, Platon n'aura alors qu'à effacer le γράφειν qui les constitue<sup>430</sup>, au profit de Socrate, qu'il aurait d'ailleurs rencontré « devant le théâtre de Dionysos »<sup>431</sup>. Bien que ce dieu ne soit nommé que deux fois dans le *Banquet*<sup>432</sup>, et bien que le dieu dont relève Socrate soit Apollon, il faut prendre garde au pluriel des ἀγάλματα θεῶν contenus dans le silène<sup>433</sup>, et à l'étroite parenté qui lie ces deux divinités dans l'« esthétique » grecque, bien mise en évidence par F. Nietzsche<sup>434</sup>. Le contexte du

---

pages 114 et 115, P. Hadot énumère ces symboles.

<sup>425</sup> *Banquet*, 218 b 3-4

<sup>426</sup> Cf. *Banquet*, 210 a 1

<sup>427</sup> *Banquet*, 175 e 10. C'est Agathon qui déclare à Socrate : « Nous ne tarderons guère à introduire, toi et moi, une revendication de nos droits en fait de savoir [διαδικασόμεθα, ἐγώ τε καὶ σύ, περὶ τῆς σοφίας] ; et c'est au jugement de Dionysos que nous aurons recours [δικαστῆ ἡρώμενοι τῷ Διονύσῳ] » (178 e 8 – 10, traduction L. Robin). Sur le « jugement de Dionysos », cf. HADOT, P. (1987), pp. 113-115. Voici la conclusion à laquelle parvient cet auteur : « Il y a donc, dans le *Banquet* de Platon, d'une manière qui semble consciente et voulue, tout un ensemble d'allusions au caractère dionysiaque de la figure de Socrate qui culmine dans la scène finale du dialogue, dans laquelle Socrate, le meilleur poète et le meilleur buveur, triomphe dans le jugement de Dionysos. »

<sup>428</sup> Je suis ainsi une suggestion de P. Hadot : cf. HADOT, P. (1987), pp. 113-114.

<sup>429</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>430</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 129

<sup>431</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 5

<sup>432</sup> En 175 e 10 et 177 e 2. De façon très remarquable, ces deux occurrences du nom du dieu sont reliées aux deux auteurs dramatiques présents au banquet : Agathon et Aristophane. La domination finale exercée par Socrate sur ces deux personnages donne donc à entendre, outre la victoire dans « le jugement de Dionysos » (175 e 10), que le philosophe bénéficie de la plus haute faveur du dieu.

<sup>433</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 3-4, 216 e 7-8

<sup>434</sup> Cf. par exemple NIETZSCHE, F., *Crépuscule des idoles. Incursions inactuelles*, 10. L'εἰκὼν platonicienne, pour être correctement interprétée, requiert précisément ces deux catégories de l'apollinien et du dionysiaque. Je suis ici aussi l'interprétation de P. Hadot : « Dans <la figure de> Socrate musicien, Nietzsche projette son

banquet favorise cette interprétation : le dieu du vin y a sa place au premier chef. Mais Apollon, en tant que dieu musicien, y est aussi rituellement invoqué, avant boire, et après les libations. Le texte du *Banquet* est très précis sur ce point : « On fit des libations, on chanta en l'honneur du dieu et, après avoir fait ce qu'on a coutume de faire, on se préoccupa de boire. »<sup>435</sup> Ainsi le contexte du banquet se prête bien à un couplage des figures d'Apollon et de Dionysos. Quant à Marsyas, personnage que le mythe rattache à Apollon, sa fonction serait dans ce cas de rappeler cette appartenance essentielle à la figure de Socrate, au moment même où le contexte est le plus dionysiaque, où Socrate paraît comme πρόσωπον. C'est assez pour soutenir que la figure de Socrate-silène est « comme [ῥσπερ] » un ἄγαλμα consacré à Dionysos, c'est-à-dire *comme ces masques rituels suspendus à des piliers dans le culte du dieu* : Alcibiade l'érige en raison de sa φιλοσοφῆ μανία, qui en fait momentanément l'un de ces philosophes capable de se mettre en scène lui-même.

Un troisième argument en faveur de *l'hypothèse du masque* résulte de l'assimilation de la figure de Socrate-silène à un vase<sup>436</sup>. Certaines coupes (qui sont d'un diamètre impressionnant, environ 40 cm) prennent en effet l'aspect d'un masque regardant celui qui la tient en mains pour y boire. Plusieurs configurations sont possibles : le masque peut se découvrir au médaillon de la coupe, quand le buveur y boit ; ou encore, s'il est représenté sur la panse, le buveur peut se confondre avec lui, en disparaissant derrière, si bien que, dans ce cas, le vase remplit réellement les fonctions d'un masque<sup>437</sup>. Mais l'effet produit est toujours le même. « Quand les vases, tout en s'offrant aux regards pour proposer aux convives des représentations choisies de la cité, de ses activités, de ses modèles, se mettent à regarder le buveur, à fixer leurs yeux dans les siens, la relation sereine du spectateur à l'image soudainement se trouble et le rapport univoque du sujet à l'objet s'inverse. C'est surtout dans la sphère de Dionysos que s'opère ce brouillage – c'est la fonction même de ce dieu. »<sup>438</sup> Alcibiade regardant Socrate semble regarder un tel vase, devenant lui-même objet sous le regard du masque qu'il a créé, possédé<sup>439</sup> par lui, comme s'il s'agissait du dieu. C'est ce que

---

propre rêve, sa nostalgie d'une réconciliation entre Apollon et Dionysos. » (HADOT, P. [1987], p. 112)

<sup>435</sup> *Banquet*, 176 a 2-4

<sup>436</sup> Cf. Chapitre I, section 1, pp. 118-119

<sup>437</sup> Cf. Documents iconographiques, *figure 4*, p. 821

<sup>438</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1984), p. 147

<sup>439</sup> Cf. *Banquet*, 215 d 6

marque le retour à la seconde personne, Alcibiade mimant un dialogue avec Socrate<sup>440</sup>. On peut dire en quelque sorte que le vase ou le masque prennent la parole : « Dans le cas grec, l'abord de l'iconographie dans son aspect énonciatif semble d'autant plus fondé que, dans les formules de signature des peintres, le vase apparaît doté d'une existence de sujet s'exprimant à la première personne. »<sup>441</sup> Ainsi un jeu de regards sous-tend et articule le rapport entre les deux personnages : il *affleure* dans cette belle ἔκφρασις que nous livre Alcibiade, et il apparaît pleinement en étant rapproché de certains vases, tels que celui de la *figure 4* des *Documents iconographiques*, qui représente Dionysos : avec cette amphore, « le buveur est maintenant affronté à la face du dieu, maître du vin, qui en patronne aussi la consommation. Il est parfois invité à se mirer dans les yeux du satyre, dont la face alterne avec celle de Dionysos. »<sup>442</sup> Telle est bien la situation, dans le *Banquet*, en 215 a-b : les convives, et le lecteur, voient, ou se représentent, *la figure de Socrate-silène leur faisant face*, tandis qu'au dos se trouve, cachée mais devinée, la face du dieu. Or ce vase est susceptible de *se remplir*<sup>443</sup>, de se doter d'un contenu, grâce notamment à la *μανία* philosophique qu'évoque Alcibiade dans le *Banquet*, et qu'éprouve Socrate lui-même dans le *Phèdre*<sup>444</sup> : inspiré par elle, sous son effet, le sujet devient capable de se mettre en scène lui-même, composant lui-même sa vie *comme un poète dramatique*, détenant à la fois « l'art qui fait le poète tragique », et « aussi celui qui fait le poète comique »<sup>445</sup>. Il se montre même capable de produire ce qui formait la dernière pièce d'une tétralogie.

Le masque de silène renvoie en effet au « drame satyrique »<sup>446</sup> que constitue, d'après Socrate, l'intervention d'Alcibiade, et que le philosophe semble bien avoir composé lui-même à travers sa propre vie<sup>447</sup>. Or ce genre dramatique possède une dimension morale : « en riant

<sup>440</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 5 – d 6

<sup>441</sup> CALAME, C. (1987), p. 81

<sup>442</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1991), p. 180

<sup>443</sup> C'est en effet ce que déclare Socrate dans le *Phèdre* : « Je me suis empli à des sources étrangères, à la façon d'un vase [δίκην ἀγγείου]. Mais ma paresse d'esprit m'a fait oublier comment et de qui j'ai appris ces choses. » (235 c 8 – d 2) Cf. ci-dessus, Chapitre I, section 1, p. 119

<sup>444</sup> Cf. *Phèdre*, 238 c 5 – d 3 ; 241 e 3-5 ; 263 d 1-2

<sup>445</sup> *Banquet*, 223 d 4-5

<sup>446</sup> *Banquet*, 222 d 3

<sup>447</sup> La vie de Socrate relève en effet de la μουσική (qui inclut la poésie dramatique) : « Dans mon esprit, la philosophie était l'œuvre d'art la plus haute [φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς] et c'était elle que je

du satyre, le public trouve une cohésion face à celui qui tantôt s'inscrit hors des normes de la vie en société, tantôt les pervertit, en les modelant à son image »<sup>448</sup>. Se trouve ainsi posée la question des transgressions qu'Alcibiade reproche à Socrate, à la suite de bien d'autres<sup>449</sup>. Le masque souligne cet aspect de la conduite du philosophe, qui se traduit aussi par son attitude, son « σχῆμα »<sup>450</sup> : il est hors normes, ou bien bouleverse les conventions sociales<sup>451</sup>. Alcibiade explique en effet que telle est la raison pour laquelle Socrate ne peut être comparé qu'aux seuls satyres, c'est-à-dire à des êtres dont la principale caractéristique est d'être *en marge*<sup>452</sup> :

---

pratiques [ἐμοῦ δὲ τοῦτο πρᾶττοντος]. » (*Phédon*, 61 a 3-4)

<sup>448</sup> VOELKE, P. (2000), p. 106. L'auteur attribue trois fonctions aux « éléments risibles du drame satyrique » (p. 105) : 1. induire un « effet de distanciation » avec la représentation théâtrale (cf. ci-dessus Chapitre II, section 2, p. 178) ; 2. renforcer la cohésion de la société autour des normes qui la fondent (c'est à cette seconde fonction que se rattache l'observation citée ci-dessus) ; 3. permettre « l'expérimentation indirecte de la transgression par le public lui-même » (p. 107 : cf. ci-dessous, p. 282). Or « un éclat de rire » (222 c 1) salue la fin du drame satyrique mis en scène par Alcibiade : ce qui invite donc à y retrouver les différentes fonctions examinées par P. Voelke, et il me semble en effet qu'elles y sont bien présentes.

<sup>449</sup> Cf. *Banquet*, 222 a 7 – b 4

<sup>450</sup> *Banquet*, 216 d 4. Ce σχῆμα permet de l'identifier au silène : cf. ci-dessus, Introduction, section 2, p. 49.

<sup>451</sup> C'est ce qu'indique Calliclès en s'adressant à Socrate : « Si tu parles sérieusement [εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις] et si ce que tu dis est vrai, c'est tout notre genre de vie qui va se trouver sens dessus dessous [ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων], et nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faudrait [καὶ πάντα τὰ ἐναντία πρᾶττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ]. » (*Gorgias*, 481 c 2-6, traduction modifiée)

<sup>452</sup> Le titre du livre que P. Voelke consacre au drame satyrique est déjà assez significatif à cet égard : *Un Théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*. Sur le thème des marges, on lira plus particulièrement la section finale que lui consacre l'auteur, sous le titre « une expérience de la marge » (VOELKE, P. [2001], pp. 408-412), notamment p. 412 : « A travers le regard stupéfait du satyre, le spectateur était [...] amené à redécouvrir dans leur étrangeté première certains des objets centraux de sa culture — vin, instruments de musique, feu, lettres, masques —, mais également certains des protagonistes des récits constitutifs de cette culture — Pandora, la Sphinx, Danaé, Protée, Glaucos, Sisyphe. Si la découverte par les satyres d'objets et de figures inconnus revêt bien une valeur initiatique, c'était ainsi le public lui-même qui, en faisant ce détour par les marges, était réinitié à sa propre culture ». Le drame satyrique présente ainsi une affinité essentielle avec la philosophie, que « le regard vers soi inaugure » (LAURENT, J. [2002], p. 168) : dans les deux cas, l'homme peut devenir l'objet de son propre étonnement. La figure de Pan, qui sera étudiée dans le chapitre suivant, comporte également une fonction semblable.

Le fait que Socrate ne ressemble à aucun homme [τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι], ni d'avant ni d'aujourd'hui, c'est cela qui est digne d'une admiration totale [τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος]. [...] De cet homme-là [ἄνθρωπος], avec tout ce qu'il y a de déconcertant [τὴν ἀτοπίαν] dans sa personne et dans ses discours [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 [ἀπεικάζει] à ceux que je dis : non pas à un être humain [ἀνθρώπων μὲν μηδενί], mais aux silènes et aux satyres [τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις], qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours.<sup>453</sup>

Il s'agit d'un homme (ἄνθρωπος), mais qu'on ne peut comparer (ἀπεικάζειν) aux autres hommes, qui par suite ne trouve pas sa place au sein de l'humanité, reste inclassable : c'est en quoi consiste son ἀτοπία. Si on veut lui assigner un lieu, il faut le chercher en dehors des limites de l'humanité, parmi ces êtres qui en occupent les marges<sup>454</sup> : satyres et silènes. Ceux-ci ne sont pas simplement hors humanité, ils se tiennent plutôt au point où les limites qui la définissent sont franchies : ils incarnent la notion de transgression<sup>455</sup>. En leur comparant Socrate, Alcibiade met donc le philosophe à part des autres hommes, et d'abord du cercle de convives auxquels il s'adresse. Et pourtant en employant cette image, il utilise des personnages qui ont pleinement leur place au banquet. Comment résoudre ce paradoxe ? En écoutant l'éloge de Socrate, les auditeurs peuvent aussi s'identifier à cet étrange personnage : « Par le biais de cette projection dans un double de soi assumant une identité autre, le public était amené à expérimenter lui-même, de façon indirecte, cette identité dramatique. Cette expérimentation était probablement facilitée du fait que le satyre, serviteur et compagnon de Dionysos, pouvait refléter le public participant à un culte dionysiaque. »<sup>456</sup> Le public d'Alcibiade (et le lecteur du dialogue) a la possibilité de ne pas demeurer lui-même, et d'être atteint à son tour « du délire et des transports bacchiques produits par la philosophie [τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας] »<sup>457</sup>. Au lieu donc d'en rester à ses propres valeurs et conventions, il peut adhérer au spectacle de la transgression offert par le jeune homme. Mais cette transgression a un but, elle n'est pas refermée sur elle-même, et doit au contraire ouvrir sur les ἀγάλματα ἀρετῆς que contient le silène sculpté : celui qui prend à son tour le

<sup>453</sup> *Banquet*, 221 c 4 – d 6, traduction L. Brisson modifiée

<sup>454</sup> Si le philosophe lui-même occupe un tel lieu, il en résulte que l'étude des *Marges des Dialogues de Platon* est elle-même indispensable : c'est la nature même de la philosophie qui l'appelle.

<sup>455</sup> Sur les « comportements transgressifs » du satyre, cf. VOELKE, P. (2000), p. 98, puis pp. 107-108.

<sup>456</sup> VOELKE, P. (2000), p. 107

<sup>457</sup> *Banquet*, 218 b 3-4

masque du satyre philosophe peut devenir *un autre que soi*, et, en expérimentant cette altérité, concevoir d'autres valeurs que celles auxquelles il a été habitué, et qui entraînent dissension et maladie<sup>458</sup>. En définitive, si le philosophe a ainsi la possibilité d'être « le médecin dont la Cité a besoin »<sup>459</sup>, c'est parce qu'il ne s'en tient pas aux valeurs qui ont cours dans cette même cité, et qui ont révélé leur insuffisance, voire leurs contradictions : c'est le cas de la représentation d'Éros donnée par Agathon<sup>460</sup>, à laquelle Socrate a substitué, par l'intermédiaire de Diotime, un Éros philosophe<sup>461</sup>. A la différence de ce qui a normalement lieu dans le drame satyrique, ce n'est donc pas sa propre cohésion qu'expérimente le public face au silène philosophe, mais plutôt son manque de cohérence et ses disparités<sup>462</sup>. Il n'est plus alors d'autre choix que d'endosser à son tour le rôle joué par Socrate, pour accéder à une autre cohésion : le silène reflète aussi bien l'ὑβρις<sup>463</sup> des spectateurs que celle d'Alcibiade, et par suite la nécessité d'une transformation. Socrate n'a dû transgresser les valeurs ayant cours dans la cité, que parce que celles-ci emportaient déjà *une autre transgression plus fondamentale*, vis-à-vis des normes de nature<sup>464</sup>. Transgresser des normes qui sont déjà en elles-mêmes transgression : voici ce à quoi invite le silène philosophe.

D'où la fonction de l'εἰκὼν de Socrate dans le *Banquet* : mettre sous le regard, face à l'esprit, ce qui lui est autre, sous l'espèce d'un ἄγαλμα, c'est-à-dire d'une image divine, érigée sous l'effet de la φιλοσοφῆ μανία. L'εἰκὼν est donc *représentation*, au sens philosophique du terme, selon lequel il traduit le mot allemand *Vorstellung*. *Vorstellung* se décompose en un préfixe, *vor-*, qui signifie précisément « devant », et en un nom, *Stellung*,

<sup>458</sup> Athènes est en effet malade : cf. *Gorgias*, 518 e 1 – 519 a 6 ; *Critias*, 111 b 5-6.

<sup>459</sup> DESCLOS, M.-L. (1992b), p. 106

<sup>460</sup> Sur ces contradictions, cf. *Banquet*, 199 c 3 – 201 c 8.

<sup>461</sup> Cf. *Banquet*, 203 d 7-8

<sup>462</sup> Sur les incohérences d'Alcibiade, que fait apparaître Socrate, cf. *Alcibiade*, 127 d 1-8 ; *Gorgias*, 482 a 7-8 ; *Banquet*, 215 e 6 – 216 c 4.

<sup>463</sup> Cf. *Banquet*, 221 e 4 : l'ὑβρις est expressément associée au silène. Rappelons qu'elle est aussi liée à la maladie : ainsi c'est « dans la démesure [ἐν ὑβρεί] » (*Philèbe*, 45 d 4), considérée comme une « maladie [νόσος] » (45 c 4), que naissent les plus grands plaisirs.

<sup>464</sup> Le δικαιοσύνης σχῆμα révèle en effet ce qui est παρὰ φύσιν : c'est la fonction de la biographie comme mise à l'épreuve, que de les faire apparaître le second par le premier, qui joue le rôle de la pierre de touche. Sur ce point, cf. ci-dessus pp. 209-210 et p. 225.

qui indique la position<sup>465</sup>. Une représentation est ce que l'on a devant soi, sous le regard. Mais elle implique en outre un rapport étroit et nécessaire à l'esprit, qui la tient, et la fait tenir, devant lui : car elle n'est pas une réalité extérieure, mais seulement quelque chose qui est donné à l'esprit, ou qu'il se donne, en vue de connaître cette réalité extérieure. Ainsi *l'εἰκὼν* est ce par quoi l'esprit, mû par la philosophie, *se représente un être humain*, non en tant que son semblable, mais *en tant qu'autre*, et *l'a devant lui*, comme un vase ou une coupe au banquet. Il est aussi « *présentification* »<sup>466</sup>, pour reprendre un néologisme de J.-P. Vernant, non simplement de « l'invisible » (l'âme), mais *d'un chemin à parcourir*<sup>467</sup>, pour devenir autre que ce qu'on était, en suivant l'exemple du philosophe : le lecteur-auditeur est ainsi invité à endosser lui-même le πρόσωπον socratique, c'est-à-dire à devenir l'auteur de sa propre vie.

## 2. Aspect énoncif de l'εἰκὼν socratique : l'εἰρωνεία

Car au συμπόσιον la coupe « devient πρόσωπον offert à la vue du compagnon de beuverie, en une vision joyeuse dont les significations peuvent être multiples. Chacun se déguise en vase à boire pendant qu'il absorbe le liquide<sup>468</sup>, et la coupe qui passe de la main à la main donne à tous les convives le même visage singulier, image peut-être de l'égalité fondamentale du συμπόσιον en même temps que de la métamorphose qui s'opère en eux sous l'effet de la boisson. »<sup>469</sup> La *figure 5* des *Documents iconographiques* (p. 822) montre un travail sur les métamorphoses du théâtre tout à fait comparable : elle va nous permettre d'étudier l'aspect *énoncif* de l'εἰκὼν de Socrate-silène. Parce qu'il comprend une réflexion sur l'illusion théâtrale, dont il met en scène les divers protagonistes, il peut en effet être rapproché

<sup>465</sup> En allemand, on peut dire « *ich stelle mich vor* », « je me représente ». Ainsi *vor* présente une autonomie par rapport à *stellen*, ce qui n'est pas le cas dans le français « représenter », pour le préfixe « re- ». De plus celui-ci ne signifie pas « devant », mais indique plutôt la répétition. Ces deux points rendent l'utilisation philosophique du mot « représentation » quelque peu inadaptée (à moins d'être absolument conventionnaliste) : il importe d'en être bien conscient.

<sup>466</sup> J.-P. Vernant consacre à cette notion un article intitulé « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », publié en 1985 dans *Mythe et pensée chez les Grecs* (1<sup>ère</sup> édition).

<sup>467</sup> Sur ce chemin, cf. *Lettre VII*, 340 b 1 – 341 a 7 : ce texte est cité au début du Chapitre VIII, dans la Seconde partie, p. 574.

<sup>468</sup> Il est extrêmement significatif que la panse des coupes et des vases se nomme en grec πρόσωπον.

<sup>469</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1991), p. 179

de la φανταστικὴ τέχνη qui a été attribuée au philosophe :

- Un poète dramatique, Démétrios<sup>470</sup>, est assis sur une table, un rouleau à la main, près du satyre qui danse.

- Un silène (vieux satyre) tient à la main son masque (à côté du trépied posé sur une colonne). Mais ni l'acteur ni le rôle ne sont nommés.

- Un satyre est en train de danser, face à Démétrios : « il est en action, il porte son masque qui du coup ne se distingue plus comme artifice : le danseur en image a une tête de satyre. »<sup>471</sup> Pourtant il est nommé en tant que citoyen, du nom de Nikoleos.

Si la φανταστικὴ τέχνη consiste à revêtir plusieurs apparences successives, et à se donner soi-même l'image d'un autre, le vase donne à voir le processus qu'elle suppose, depuis l'acteur tenant son masque à celui qui le porte, le passage de l'un à l'autre étant assuré par le poète dramatique qui a composé les rôles des personnages mis en scène. Pour analyser ce processus, C. Calame distingue, à l'intérieur de l'image peinte, deux systèmes d'une grande cohérence : le jeu des regards, et l'ensemble formé par les masques, que la plupart des acteurs portent à la main. Il n'est pas question ici de revenir en détail sur les analyses très précises fournies par cet auteur. Je n'en retiendrai qu'un point, essentiel pour mon propos, et qui concerne *la double temporalité* à laquelle nous renvoie le vase. Les regards réunissent « les protagonistes de la scène en un même *là* et un même *alors* narratifs. »<sup>472</sup> En revanche, les masques « sont bien *là*, mais leur position les réfère à un autre *alors* narratif. A une exception près : le satyre qui danse [...] face au chorodidascale. [...] L'absence de séparation graphique entre le masque et le reste du corps de ce choreute autant que la figure de danse qu'il exécute font coïncider le *alors* de la scène dépeinte avec le *alors* de la représentation dramatique. [...] Sans doute n'est-ce pas un hasard si le choreute-satyre qui est le lien de cette rencontre (ou embrayage) énoncive entre plan de l'action représentée sur le vase et plan de l'action jouée dans le drame fait couple avec le chorodidascale, le seul individu dont le visage est représenté de trois-quarts. Par ce regard transversal, le peintre a sans doute distingué, tout en les faisant communiquer l'un avec l'autre, les deux plans énoncifs mentionnés. »<sup>473</sup> On me pardonnera

<sup>470</sup> Divers noms, dont ceux de Démétrios et de Nikoleos, sont inscrits auprès des personnages du vase de Pronomos : mais ils ne sont pas visibles sur la photographie fournie dans les *Documents iconographiques*.

<sup>471</sup> LISSARRAGUE, F. (1999), p. 219

<sup>472</sup> CALAME, C. (1987), p. 82

<sup>473</sup> CALAME, C. (1987), p. 82

cette longue citation, si l'on remarque que les mêmes considérations peuvent être appliquées à la figure de Socrate-silène. Celle-ci comprend elle-aussi deux plans énoncifs, qui s'articulent l'un à l'autre au moyen du personnage de Marsyas, représenté en action par Alcibiade, conformément à la définition aristotélicienne du genre rhétorique utilisé : « Je dis que les mots peignent, quand ils signifient les choses avec vivacité [λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν, ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει]. »<sup>474</sup> Le plan de l'action dépeinte correspond *au banquet*, où Socrate fait figure de chorodidascale vainqueur. Le plan de l'action jouée dans le drame, c'est celui auquel renvoie le masque de silène, qu'Alcibiade place sous le regard des convives : et c'est aussi celui où s'inscrit la figure de Marsyas. Le lecteur et les convives du *Banquet* font donc l'expérience d'un phénomène possédant une structure de type théâtral, reposant sur l'articulation du plan de l'action dramatique, partiellement antérieur, où Socrate est Marsyas, et du plan de l'action en cours, réelle, où Socrate *figure un poète dramatique vainqueur*, en même temps qu'un acteur démasqué, au costume de silène. Dans ce cas, la φανταστικὴ τέχνη a consisté, pour le philosophe, à revêtir l'aspect de Marsyas, qui reflète notamment, aux yeux du jeune homme, l'ὑβρις dont a fait preuve Socrate dans ses relations avec lui<sup>475</sup>. Ce qu'accomplit la « παρρησία »<sup>476</sup> d'Alcibiade est donc une fonction critique, une mise à l'épreuve de ce qu'a été le comportement de Socrate envers lui. Pourtant, dans le même temps, il est obligé de convenir que cette conduite, loin de lui être à charge, est au contraire à l'honneur du philosophe, et constitue un acte d'une beauté éclatante<sup>477</sup> : celui-ci lui échappe donc, se soustrait à ses prises<sup>478</sup>.

Avec des catégories différentes, et au moyen d'une étude philologique, ce phénomène a été parfaitement analysé par M. Narcy, sous le titre de ce qu'on appelle habituellement *l'ironie socratique*<sup>479</sup>. L'éloge de Socrate par Alcibiade porte deux mentions de termes

<sup>474</sup> ARISTOTE, *Rhétorique*, III, 11, 1411 b 24-25 (traduction M. Dufour et A. Wartelle modifiée pour « ἐνεργοῦντα »)

<sup>475</sup> Cf. *Banquet*, 215 b 7

<sup>476</sup> *Banquet*, 222 c 2

<sup>477</sup> Cf. *Banquet*, 217 e 5

<sup>478</sup> Cf. *Banquet*, 219 e 2-3 : « Sur le seul point où je m'imaginai qu'il se laisserait prendre, il m'avait échappé ».

<sup>479</sup> Dans le second chapitre de son commentaire de l'*Euthydème*, M. Narcy montre combien l'acception dans laquelle on entend habituellement l'ironie socratique est défectueuse, puis en propose une nouvelle interprétation, qui s'accorde parfaitement à mon point de vue. En étant ainsi revisitée, « εἰρωνεία prend enfin un sens précis, indépendant, cette fois, de toute interprétation d'ordre psychologique, ou tournant autour de la question : en quel

appartenant à la famille d'εἰρωνεία. Celle-ci est donnée pour caractéristique du βίος socratique. Il est nécessaire dans un premier temps de produire une traduction prenant en compte les résultats établis par M. Narcy<sup>480</sup>. Voici les deux occurrences auxquelles je viens de faire allusion, accompagnées d'une traduction révisée :

a) « Εἰρωνεύομενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. »<sup>481</sup> On remarquera l'emploi de la préposition πρὸς, qui signifie « face à », et qui rattache l'εἰρωνεία au phénomène du πρόσ-ωπον : la situation de face à face est toujours primordiale. En ce qui concerne le verbe παίζειν, je retiens également la leçon de M. Narcy, qui propose d'y voir, au lieu du manque de sérieux socratique, le signe d'une versatilité enfantine<sup>482</sup>. D'où la traduction : « Face aux autres hommes, toute sa vie il se dérobe et se montre versatile comme un enfant. » Après s'être présenté sous le couvert de tel ou tel masque, Socrate en change au besoin, si le rôle qui lui est ainsi accordé ne lui convient plus : son partenaire peut alors lui reprocher son manque de résolution.

---

sens faut-il prendre les paroles de Socrate ? Il n'importe pas de savoir si Socrate dit ou non ce qu'il pense : quand Thrasymaque crie à l'εἰρωνεία, ce n'est nullement en référence au couple sincérité-dissimulation, mais à propos de la façon dont Socrate a su éviter de répondre sans pour autant faire figure de perdant. L'εἰρωνεία n'a donc trait ni à l'intention ni à la sincérité, mais à la tactique. » (NARCY, M. [1984], p. 50) Quand on sait quel rôle a joué, et continue encore de jouer, la notion faussement évidente d'ironie socratique dans l'interprétation des *Dialogues*, qui permet de leur faire dire ce qu'on veut qu'ils disent, la lecture de M. Narcy fait figure de révolution : il est dès lors regrettable que des commentateurs autorisés n'y aient pas pris garde.

<sup>480</sup> Après avoir montré que l'εἰρωνεία socratique consiste toujours, dans l'entretien dialectique, à éviter d'assumer le rôle de répondeur, et à toujours s'arroger celui du questionneur, contrairement à l'usage, M. Narcy examine par analogie les occurrences de termes appartenant à cette famille dans *Le Banquet* : « Chaque fois que [l'εἰρωνεία] est mentionnée dans Platon [...], il s'agit d'un retournement analogue des rôles <opéré par Socrate>, du fait que [celui-ci] se comporte à l'inverse de ce qu'on croit pouvoir en attendre. Le discours d'Alcibiade [...] en donne la confirmation, non plus dans le champ dialectique, mais dans un domaine aux usages aussi convenus : l'érotique. La nuit où il fut victime de l'εἰρωνεία socratique, Alcibiade se posait vis-à-vis de Socrate "comme un amant entreprenant son bien-aimé" (*Banquet*, 217 c), ce qui, notons-le, étant donné l'âge respectif des partenaires, était déjà contraire à la coutume : premier effet de la réserve obstinée de Socrate. Mais, ce qu'Alcibiade ne pardonne pas à Socrate, c'est qu'au lieu que le bien-aimé se soumette au désir de l'amant, il fait tourner l'affaire de façon que ce soit celui-ci qui se trouve réduit en esclavage (καταδεδουλωμένος, 219 e). » (NARCY, M. [1984], p. 51)

<sup>481</sup> *Banquet*, 216 e 5-6

<sup>482</sup> Cf. NARCY, M. (1984), p. 53

b) « Καὶ οὗτος, ἀκούσας, μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν. »<sup>483</sup> Le seul mot problématique dans cette phrase étant l'adverbe « εἰρωνικῶς », on peut conserver pour le reste la traduction fournie par L. Robin, ce qui donne le résultat suivant : « Après m'avoir écouté, opérant ce renversement des rôles qui caractérise si fortement sa personnalité et sa manière d'être habituelle. »

Ce détour philologique permet d'appréhender avec justesse le phénomène étudié, qui concerne l'aspect énoncif de l'εἰκὼν socratique : au lieu de jouer le rôle qui serait normalement attendu de lui, Socrate devenant poète dramatique s'en compose un à sa convenance. Et non seulement il se fabrique un masque, mais, le revêtant, il assume les fonctions de l'acteur, puis celles du personnage qu'il joue. L'εἰρωνεία peut donc être définie comme une technique d'« auto-représentation »<sup>484</sup> ; elle désigne une fonction linguistique aussi bien qu'érotique, complémentaire de celle du πρόσωπον. Si en effet un masque peut faire l'objet d'une représentation (au sens de *Vorstellung* : avoir devant soi), en tant que dénonciation de l'altérité, c'est parce qu'il est produit par *le poète de l'existence*, le créateur de soi, que savait être Socrate.

D'une manière étrange pour nous, attitude érotique et attitude face au langage se mêlent et se confondent : mais c'est qu'elles trouvent l'une et l'autre leur fondement, comme l'indique Alcibiade, dans le βίος socratique. Celui-ci se divise en deux parties complémentaires qui s'articulent l'une à l'autre : la représentation de l'altérité dans un masque, l'« auto-représentation » qui permet de n'être pas là où on l'attend. Par ces deux fonctions, Socrate n'est pas ce qu'il est : il est l'autre de l'autre, c'est-à-dire *un sujet individuel*, et il a la capacité de devenir autre qu'il n'est, ce qui correspond à *la liberté et à l'autonomie du sujet*. La φανταστικὴ τέχνη, prise en ce sens, relève ainsi de ce que

---

<sup>483</sup> *Banquet*, 218 d 6-7

<sup>484</sup> Le concept de représentation, tel qu'il est utilisé dans la théorie de la connaissance, est dérivé métaphoriquement de la représentation théâtrale, qui suggère l'idée de la « mise en présence » : la représentation expose, devant le spectateur, sous une forme concrète, une situation signifiante, et rend ainsi présente la vie dans ce qu'elle a de visible, mais aussi dans ses significations invisibles. Par le biais de la figure de Socrate-silène, auto-produite, nous sommes mis en présence, de façon concrète, sous l'espèce du πρόσωπον silénique et du personnage de Marsyas, du βίος socratique, en tant qu'il révèle une esthétique de l'existence, un mode de constitution du sujet. La représentation a donc dans ce cas une valeur réflexive, puisqu'elle rend manifeste la nature de la représentation à laquelle se livre Socrate, en tant qu'inhérente à son mode de vie.

A. Nehamas a appelé « *art of living* »<sup>485</sup> : elle consiste à adopter différents masques suivant les situations auxquelles on est confronté, en vue de s'adapter à l'interlocuteur<sup>486</sup> tout en restant soi-même. Car tel est l'enjeu de l'ἐἰρωνεία : alors même que la philosophie « dit toujours la même chose »<sup>487</sup>, le philosophe satisfait puis trompe l'attente de son interlocuteur<sup>488</sup>, non seulement pour réveiller son attention<sup>489</sup>, mais surtout pour se situer au niveau qui est le sien,

---

<sup>485</sup> « Comme une feuille blanche, Socrate nous invite à écrire ; comme un océan de calme, il nous provoque à crier. Mais il reste indemne, regardant en arrière d'une manière ironique, <étant> à la fois au delà de ses reflets et <n'étant> rien de plus que leur somme totale [*both beyond his reflections and nothing above their sum total*]. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 9) L'ironie se rattache ainsi au regard socratique précédemment évoqué (cf. ci-dessus, section 3, p. 256), aussi bien qu'à la φανταστική τέχνη, comme l'art de produire ces reflets. Ceux-ci sont d'ailleurs destinés aussi bien à ses interlocuteurs qu'aux lecteurs des Dialogues, comme le montre A. Nehamas, dans son livre *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault* (cf. NEHAMAS, A. [2000a], pp. 42-43). C'est pourquoi les *Socratic Reflections* sont à la fois des reflets de Socrate et des réflexions sur Socrate (cf. p. 184 : *the « dialogues [...] not only reflect Socrates but also reflect on him »*). En outre, le personnage se dérobe derrière les uns comme derrière les autres : Socrate « est lui-même un original qui n'est rien au-delà ni au-dessus de ses images et de ses reflets [*is himself an original that is nothing over and above his images, reflections*] » (p. 33). C'est pourquoi A. Nehamas consacre d'importants développements à l'ironie socratique (cf. pp. 47-98). Elle lui semble en effet donner son exceptionnelle plasticité au personnage, qui appelle les reprises ultérieures : « Le Socrate platonicien semble détenir un secret [...]. Son opacité le rend solide et tridimensionnel, et sa solidité crée un sentiment sans parallèle de vraisemblance et de réalisme. Le Socrate platonicien, dans la mesure où il reste incompréhensible, est un personnage incomplet. Et ce caractère incomplet est essentiel à la vraisemblance » (p. 91). Les contours de la vie de Socrate étant inachevés appellent de notre part un effort d'imagination pour les compléter, et il en résulte un effet particulièrement vivant (cf. ci-dessus, section 3, p. 262). La vie de Socrate est dès lors ouverte sur ses réappropriations ultérieures, qu'elles soient dues à Plutarque (cf. ci-dessus, p. 263), ou bien, plus largement, à Montaigne, Nietzsche, ou Foucault (cf. NEHAMAS, A. [2000a], p. 128 sq.). C'est pour cette raison que « la philosophie comme art de l'existence commença avec Socrate » (p. 6) : « Le regard ironique de Socrate n'est pas tourné seulement vers ses interlocuteurs, mais en direction de ses interprètes aussi bien. Beaucoup d'entre eux, à commencer par Platon lui-même, ont essayé de voir à travers lui, de remplir les contours du héros des dialogues socratiques. » (p. 98) Dans les chapitres qui suivent, j'essaierai ainsi de montrer comment Platon a tenté de fonder sur l'ordre du monde (le κόσμος) l'excellence attribuée à Socrate, essayant donc de voir, à travers le silène sculpté, les ἀγάλματα ἀρετῆς qu'il contient.

<sup>486</sup> C'est ce qu'implique la définition de la rhétorique philosophique comme « psychagogie [ψυχαγωγία] » (*Phèdre*, 261 a 9, 271 c 11) : cf. 261 a 8 – b 3 et surtout 271 c 11 – 272 b 6.

<sup>487</sup> *Gorgias*, 482 a 9

<sup>488</sup> Cf. *Banquet*, 222 b 3-4

<sup>489</sup> Cf. *Apologie*, 30 e 3-6 : Socrate est « attaché à la cité par le dieu, comme le serait un taon au flanc d'un cheval de grande taille et de bonne race, mais qui se montrerait un peu mou en raison même de sa taille et qui

afin de le conduire à modifier son attitude et son genre de vie<sup>490</sup>. L'εἰκαστικὴ τέχνη en tant qu'elle est essentiellement la reproduction ou la copie de modalités existentielles, réalisée dans l'ordre du langage, doit alors se satisfaire de cette situation : elle utilisera, pour figurer la φανταστικὴ τέχνη du philosophe, une image traduisant cette faculté de transgresser et d'entraîner autrui dans la transgression de ses fausses évidences. Or l'image la plus appropriée pour traduire cet état de fait est celle des satyres et silènes, qui incarnent cette notion de transgression. Où l'on voit que la φανταστικὴ τέχνη peut trouver à s'articuler à l'εἰκαστικὴ τέχνη, qu'on conçoive cette dernière comme fidélité à soi-même ou à Socrate : cette fidélité entraîne certaines transgressions, car elle ne se satisfait, ni de ce que nous sommes, ni de ce que nous comprenons, et implique au contraire un travail de soi sur soi qui instaure une distance avec soi. C'est pourquoi elle nécessite le recours à la fiction, fiction théâtrale et picturale, projection en autrui et dans l'avenir.

Il en résulte une étonnante triade, formée du philosophe, du sophiste, et du mage : elle se caractérise par l'usage, qui leur est commun, de la φανταστικὴ τέχνη, comme si cette dernière était le lieu ultime où le sophiste et le philosophe ont à se départager<sup>491</sup>, tandis que ce dernier en vient à se rapprocher du mage<sup>492</sup>.

---

aurait besoin d'être réveillé [δεομένῳ ἐγείρεσθαι] par l'insecte. »

<sup>490</sup> Sur cette exigence fondamentale, cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – 331 d 6.

<sup>491</sup> A la fin du *Sophiste*, le personnage éponyme « est encerclé par la technique de l'imitation [μιμητικὴ περιέλιφεν αὐτὸν τέχνη] » (265 a 11-12). Puis il se trouve confiné dans le domaine des φαντάσματα (266 d 10), où, en sa qualité d'« imitateur ironique [εἰρωνικὸς μιμητής] » (268 a 7-8), il se retrouve étonnamment proche de Socrate, dont l'Étranger semble avoir dessiné le portrait (268 a 1-4), comme il l'avait déjà fait auparavant à propos « de ces guérisseurs-purificateurs [...] qui ont dangereusement rapproché les philosophes des sophistes » (CORDERO, N. L. [1993], pp. 29-30).

<sup>492</sup> Sur ce point, on lira le chapitre que M. Carastro consacre à « la magie de Platon », dans son livre *La Cité des mages* (pp. 189-214), et plus particulièrement les pages 209 à 214, où Socrate est campé « en robe de mage » : il en résulte l'un des portraits les plus étonnants du philosophe.

---

### Conclusion du chapitre III.

#### *Le philosophe, le sophiste et le mage*

---

Cette technique, attribuée au sophiste, lui permet en effet « d'ensorceler [γοητεύειν] [les] jeunes gens encore loin de la réalité des choses [ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας], et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses [δεικνύντας εἶδωλα λεγόμενα περὶ πάντων] »<sup>493</sup>, en incluant, parmi ces images, celle de leur auteur. Cet art de donner une image de soi-même, qu'elle soit seulement fictive ou même illusoire, s'apparente donc à la magie ou à la sorcellerie. Or, dans le *Banquet* un pouvoir comparable est attribué à Socrate par Alcibiade. Il est vrai que le terme γόης n'est pas employé pour qualifier le philosophe. En revanche, comme le montre M. Carastro, « à travers le discours passionné d'Alcibiade, Platon propose une synthèse formidable des références homériques qui constituent le creuset dans lequel la notion de μαγεία a été conçue. La figure de Socrate permet en effet de conjuguer l'aspect satyrique de l'insolent, ὕβριστής, avec ses capacités à exercer une emprise sur son jeune auditoire. Platon emploie le verbe κήλειν, méduser, pour désigner l'action exercée à la fois par les αὐλοὶ de Marsyas et par les λόγοι de Socrate. »<sup>494</sup> Le philosophe possède la même aptitude que le sophiste à ensorceler son auditoire : « la distinction entre philosophe et sophiste est ainsi brouillée, sinon transcendée »<sup>495</sup>, et la φανταστική τέχνη, qu'ils possèdent en commun jusqu'à un certain point, n'y est sans doute pas étrangère. Socrate est aussi bien un magicien capable d'emprunter une grande variété de rôles, qu'un poète dramatique susceptible de les mettre en scène. Parmi les masques dont il dispose, celui d'Éros contribue encore à renforcer le rapprochement. Voici en effet ce que Diotime dit de ce dernier : « Employant toute sa vie à philosopher [φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου], c'est un goète redoutable [δεινὸς γόης], un manipulateur de *phármaka* [καὶ φαρμακεύς] et un sophiste [καὶ σοφιστής] »<sup>496</sup>. Dans

---

<sup>493</sup> *Sophiste*, 234 c 2-7

<sup>494</sup> CARASTRO, M. (2006), p. 207

<sup>495</sup> CARASTRO, M. (2006), p. 208

<sup>496</sup> *Banquet*, 203 d 7-8. La traduction est celle de L. Robin pour « φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου », puis celle de M. Carastro pour la suite (cf. CARASTRO, M. [2006], p. 209).

cette phrase, les différents termes de la triade mise en place sont étroitement unis : Éros est à la fois philosophe, magicien et sophiste. Le quatrième terme que Diotime ajoute pour le définir renvoie aussi bien aux φάρμακα du magicien, qu'à ceux dont use le sophiste pour produire ses εἶδωλα λεγόμενα : ils sont à la fois couleurs et drogues<sup>497</sup>, ils contribuent à l'ἔκφρασις du sophiste et à sa puissance de séduction. En outre, « dans ce portrait d'Éros en amant, goète et pharmacien [...], on n'a pas de difficulté à reconnaître la silhouette de Socrate. Platon mobilise donc un ensemble de traits que la tradition attribuait à cette puissance tout en lui associant des éléments nouveaux, pour suggérer une allusion à Socrate comme être démonique, qui par sa position d'intermédiaire, assure le passage du sensible à l'intelligible. Et Alcibiade ne fait que rendre cette association manifeste. Platon met donc en œuvre la même stratégie que Gorgias : faire de Socrate un goète dans la cité. »<sup>498</sup> Cette stratégie est pourtant étonnante, car elle semble contrevenir à l'entreprise, également platonicienne, d'auto-institution de la philosophie<sup>499</sup>, qui implique de la distinguer nettement de ses concurrents, comme le sophiste<sup>500</sup>. Au lieu d'une délimitation claire de leurs domaines respectifs, c'est une association aussi étroite que possible qui se fait jour entre eux, incluant en outre, à leurs côtés, Éros et le magicien : ils déploient en effet des puissances similaires, leur permettant de se mettre en scène eux-mêmes, et d'adopter une variété de rôles, adaptés aux circonstances. Le *Sophiste* souligne ainsi cette proximité entre Socrate et le personnage éponyme jusque dans ses dernières lignes, où l'objet à définir est qualifié d'« imitateur du sage [μιμητῆς τοῦ σοφοῦ] »<sup>501</sup>. Mais il indique aussi le moyen de les distinguer, qui réside dans le σχῆμα. L'attitude du sophiste est dépeinte avec précision :

Comme il s'est beaucoup débattu dans le tourbillon des arguments [διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίδησιν], [son] attitude [σχῆμα] révèle une très grande méfiance, ainsi que la peur [ἔχει πολλὴν ὑποψίαν καὶ φόβον] d'ignorer ce qui lui donne l'air d'un savant auprès des autres [ὡς ἀγνοεῖ τὰ ἅμα πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὸς ἐσχημάτισται].<sup>502</sup>

<sup>497</sup> Cf. SCHUHL, P.-M. (1952), p. 22

<sup>498</sup> CARASTRO, M. (2006), p. 209

<sup>499</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), p. 161

<sup>500</sup> C'est ce que montre « la définition-délimitation de l'activité du sophiste et du philosophe dans le *Sophiste*, 231 a : entre l'un et l'autre, en effet, en raison de leur trop grande ressemblance, il risque d'y avoir un "conflit de frontières (ἀμφισβήτησις ὄρων)". Ainsi s'explique que, par deux fois en six lignes, le texte insiste sur la nécessité de monter la garde (231 a 7-8 ; b 1-2). » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 154)

<sup>501</sup> *Sophiste*, 268 c 1

<sup>502</sup> *Sophiste*, 268 a 1-4 (c'est moi qui traduis)

Cette méfiance et cette peur ne conviennent pas au philosophe : Socrate sait au contraire « qu'il ignore ce qui lui donne l'air d'un savant auprès des autres [ὡς ἀγνοεῖ ταῦτα ἃ πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτισται] »<sup>503</sup>, et c'est là la raison pour laquelle il se dérobe systématiquement au rôle de répondant pour adopter (ou conserver) celui du questionneur. Or, comme le remarque M. Narcy, « si l'εἰρωνεία consiste à se dérober aux questions, et de telle façon que le questionneur se voie forcé de répondre lui-même aux questions, il est remarquable que dans l'*Euthydème* Socrate ne se signale nullement par ce tour, pour lequel, nous le savons, il était pourtant bien connu »<sup>504</sup> : au contraire, ses adversaires « font victorieusement arme contre lui de cette agilité dialectique qu'est l'εἰρωνεία »<sup>505</sup>. En ce sens ils illustrent la conception du sophiste que livre l'Étranger, en le qualifiant successivement d'« imitateur ironique [εἰρωνικὸς μιμητῆς] »<sup>506</sup> et d'« imitateur du sage [μιμητῆς τοῦ σοφοῦ] »<sup>507</sup>. Pourtant leur attitude n'est nullement empreinte de méfiance et de peur ; elle est au contraire pleine d'assurance<sup>508</sup>. A l'inverse c'est à Socrate qu'il arrive de manifester de la crainte, comme il le souligne lui-même dans le *Philèbe* : « À propos des noms des dieux, Protarque, j'éprouve toujours une peur plus qu'humaine [οὐκ ἔστι κατ' ἀνθρώπων], plus grande que toute autre [ἀλλὰ πέρα τοῦ μεγίστου φόβου] »<sup>509</sup>. Dans le *Phèdre* également, le philosophe dit craindre Éros à l'égard duquel il a commis une faute<sup>510</sup>. Or cette crainte (φόβος) est celle que les *Lois* nomment la « honte [αἰσχύνη] »<sup>511</sup>, tout en donnant « à la confiance qui est opposée au “respect [αἰδῶ]” le nom d’“impudence” [ἀναίδειάν τε προσαγορεύει] »<sup>512</sup>. C'est pourquoi il est « possible de concevoir qu'il y a deux sortes de craintes [δύο φόβων εἶδη], antagonistes ou presque »<sup>513</sup> : l'une, éprouvée par le sophiste, consiste à redouter la défaite, et peut tout à fait s'accompagner d'une impudente confiance ; l'autre au contraire est « la crainte de la honte aux yeux de nos amis [φίλων δὲ φόβος

<sup>503</sup> *Sophiste*, 268 a 3-4 (c'est moi qui traduis)

<sup>504</sup> NARCY, M. (1984), p. 56

<sup>505</sup> NARCY, M. (1984), p. 57

<sup>506</sup> *Sophiste*, 268 c 1

<sup>507</sup> *Sophiste*, 268 a 7-8

<sup>508</sup> Cf. par exemple *Euthydème*, 273 d 1 – 274 b 1

<sup>509</sup> *Philèbe*, 12 c 1-3

<sup>510</sup> Cf. *Phèdre*, 242 b 8 – 243 d 5

<sup>511</sup> *Lois*, I, 647 a 2. Dans le *Phèdre*, Socrate dit être honteux pour avoir mal parlé d'Éros : cf. 243 b 6, d 4.

<sup>512</sup> *Lois*, I, 647 a 10 – b 1, traduction modifiée

<sup>513</sup> *Lois*, I, 646 e 4-5

αἰσχύνῃς πέρι κακῆς] »<sup>514</sup>, et de l'impiété. Or la mise à l'épreuve permet de vérifier l'absence de la première espèce de crainte, et la présence de la seconde : Socrate ne craint pas d'être réfuté<sup>515</sup> ; en revanche il redoute le jugement de ceux qui s'y connaissent en matière d'excellence et de bassesse. Il développe ce second point dans le *Criton*, pour justifier son choix de ne pas fuir aux yeux du personnage éponyme du dialogue :

– Si ce qui s'améliore par un régime sain, et qui se détériore par un régime malsain, cette chose nous l'endommageons en ne donnant pas notre assentiment à l'opinion de ceux qui s'y connaissent [μὴ τῆ τῶν ἐπαϊόντων δόξει], est-ce que la vie vaudra d'être vécue, une fois que cette chose sera corrompue [ἄρα βιωτὸν ἡμῖν ἐστὶ διεφθαρμένου αὐτοῦ]? Or cette chose c'est le corps, n'est-ce pas ?

– Oui.

– Eh bien, la vie vaut-elle d'être vécue [βιωτὸν ἡμῖν] avec un corps en loques et en ruines ?

– Non, assurément.

– Mais la vie vaut-elle d'être vécue pour nous [ἡμῖν βιωτόν] quand ce qui est ruiné, c'est ce que l'injustice abîme et ce à quoi l'injustice profite ? Ou bien allons-nous attribuer au corps plus de valeur qu'à cette partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit, que concernent l'injustice et la justice ?

– Non certes. [...]

– Par conséquent, mon cher, il est évident que nous devons prendre en considération non pas ce que diront les gens, mais ce que dira celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité elle-même [ὅτι ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια].<sup>516</sup>

Ce que redoute Socrate n'est ni de perdre la vie, ni de perdre le combat dialectique, mais seulement de détériorer son âme en commettant une injustice. Quel est « celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité elle-même » ? Il peut s'agir du dieu de l'*Alcibiade*, qui permet en effet de se connaître soi-même<sup>517</sup> : car « la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain »<sup>518</sup>, contrairement à l'affirmation sophistique de l'homme-mesure<sup>519</sup>. A l'aune du divin, il faut d'abord craindre que notre vie ne mérite pas

<sup>514</sup> *Lois*, I, 647 b 7

<sup>515</sup> Cf. par exemple *Gorgias*, 458 a 2 – b 2. Sur ce point, cf. CANTO-SPERBER, M. (1986), p. 48.

<sup>516</sup> *Criton*, 47 d 7 – 48 a 7

<sup>517</sup> Pour se connaître soi-même, il faut en effet regarder en autrui la partie divine de son âme, « et celui qui la regarde, qui sait y découvrir le divin dans sa totalité [πάν τὸ θεῖον], un dieu et une pensée [θεόν καὶ φρόνησιν], celui-là a le plus de chance de se connaître lui-même. » (*Alcibiade*, 133 c 4-6) Sur ce texte, cf. CARASTRO, M. (2006), pp. 212-214 ; LAURENT, J. (2002), pp. 168-169, 195 ; BRUNSCHWIG, J. (1996), pp. 75-76.

<sup>518</sup> LAURENT, J. (2002), p. 72

<sup>519</sup> Sur la différence entre ces deux types de mesure, cf. LAURENT, J. (2002), pp. 7-8, 72, 194-195.

d'être vécue, et cette crainte doit effacer toute autre ; mais à l'aune de l'humain, il faut seulement craindre pour sa vie, ou pour le succès, c'est-à-dire pour des biens humains. Le philosophe oppose à cette seconde espèce de crainte, tout humaine, « une peur plus qu'humaine, plus grande que toute autre »<sup>520</sup>. L'une, en supprimant l'autre, lui permet de façonner sa vie, de façon à la rendre digne d'être vécue. Plus exactement, elle lui fournit la possibilité de se soustraire à des opinions susceptibles de la corrompre, donc d'éviter qu'elle ne mérite pas d'être vécue : elle relève d'« une technique de l'esquive »<sup>521</sup>. Mais, s'il se dérobe ainsi, ce ne sera pas pour les mêmes raisons que le sophiste, en dépit des apparences. L'ἐἰρωνεία du philosophe est en effet liée à la crainte tout comme celle de son proche concurrent : c'est pourquoi leurs attitudes se ressemblent. Mais elles diffèrent en même temps sur un point essentiel, par l'objet de cette crainte. Ce que veut éviter Socrate, c'est d'avoir à soutenir une opinion dont l'effet sur son âme serait nuisible, mais non de perdre la bataille de l'entretien. Si son âme est d'or, matériau incorruptible, c'est pour avoir façonné sa vie de manière à ce qu'elle reste digne d'être vécue, en se soustrayant à l'emprise des discours faux. L'or c'est ce qui subsiste au fond du creuset lorsque les opinions (qui sont des options) éthiques ont été soumises à ce tri qu'est la mise à l'épreuve<sup>522</sup>. Pour le faire apparaître dans tout son éclat, il a fallu exclure toutes les impuretés qui s'y mêlaient. La

---

<sup>520</sup> *Philèbe*, 12 c 1-3

<sup>521</sup> NARCY, M. (1984), p. 50

<sup>522</sup> Calliclès ayant joué le rôle de pierre de touche à l'égard de Socrate, voici ce qui demeure selon ce dernier : « Je nie, Calliclès, que le comble de la honte soit d'être souffleté injustement, ou de se voir couper les membres ou la bourse ; je prétends que [...] commettre une injustice contre moi ou contre les choses qui m'appartiennent est plus laid et plus dommageable pour l'auteur de l'injustice que pour moi, sa victime. Ces vérités, que j'ai défendues et que tous précédents discours ont démontrées, sont enchaînées et maintenues [κατέχεται καὶ δέδεται], si j'ose employer cette image un peu prétentieuse, par des raisons de fer et de diamant [σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνους λόγοις], du moins autant que j'en puis juger jusqu'ici [ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὐπωσί] ; et si tu ne réussis pas à rompre ces liens [λύσεις], toi ou quelque autre plus fort que toi, il est impossible qu'un langage différent du mien soit juste. » (*Gorgias*, 508 d 7 – 509 a 5) Socrate n'affirme pas détenir une vérité irréfutable ; au contraire il rappelle aussitôt après le texte cité qu'il « ignore ce qu'il en est » (509 a 6). En revanche les vérités qu'il énonce n'ayant pas encore pu être réfutées, « sont enchaînées et maintenues [κατέχεται καὶ δέδεται] [...], par des raisons de fer et de diamant [σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνους λόγοις] » : elles présentent une solidité qui a résisté jusqu'ici (οὐπωσί) à l'épreuve, et qui permet qu'on s'appuie sur elles. On peut voir dans ces vérités, même provisoires, « la possibilité d'une science » traitant « de la question du bien de la vie » (CANTO-SPERBER, M. [1986], p. 46). Mais il reste à en examiner *les conditions* de possibilité.

récompense en est les ἀγάλματα ἀρετῆς, qui sont en effet d'or<sup>523</sup>, tout comme la statue que Phèdre veut dresser en l'honneur du philosophe<sup>524</sup>. Au fond du creuset que constitue l'entretien dialectique, subsiste alors la haute valeur de Socrate. La statuaire morale possède ainsi un sens précis, qui inclut l'εἰρωνεία, mais en lui donnant un rôle diamétralement opposé à celui qu'elle pouvait jouer chez les sophistes. La biographie de Socrate conduit donc à le distinguer de ces derniers, précisément sur l'un des points où ils risquent le plus de se confondre : leurs attitudes sont proches, mais reflètent au fond des préoccupations divergentes. C'est pourquoi l'écriture d'une vie, entre βίος, ἱστορία et φαντασία, est aussi cette science procurant le discernement en matière de σχήματα, et révélant leur signification éthique, les valeurs qu'ils traduisent ; elle permet seule de démasquer le sophiste, comme le fait l'Étranger d'Élée. En revanche Socrate lui-même ne pouvait posséder cette science, pour plusieurs raisons :

- Ce serait en contradiction avec sa profession d'ignorance : or on doit supposer Platon « soucieux de respecter la cohérence idéologique de son porte-parole »<sup>525</sup>.
- Ensuite ce n'est pas lui qui s'exprime dans le *Sophiste*<sup>526</sup> ; mais il cède la place à un autre personnage sans doute plus qualifié que lui pour définir cette science (il faut bien connaître ce qu'on définit).
- Enfin, s'il est vrai que le *Timée* puis le *Critias* la mettent en œuvre, Socrate, en introduisant ces deux dialogues, se déclare lui-même incapable de mener cette tâche à bien<sup>527</sup>, ajoutant que « cela n'a rien d'étonnant [οὐδὲν θαυμαστόν] »<sup>528</sup>, compte tenu sans doute de sa profession d'ignorance.

Socrate incarne, pourtant, le δικαιοσύνης σχῆμα qui est l'objet de cette science : en rattachant le σχῆμα à la valeur qu'il exprime, le philosophe fournit la norme à l'aune de laquelle le mesurer. Dès lors il paraît entièrement paradoxal qu'il ignore lui-même ce dont il est le plus parfait exemple.

---

<sup>523</sup> Cf. *Banquet*, 216 e 8

<sup>524</sup> Cf. *Phèdre*, 235 b 8-9, 236 b 3-4

<sup>525</sup> CORDERO, N. L. (1993), p. 30

<sup>526</sup> Sur « l' "éclipse" de Socrate » dans le *Sophiste*, cf. CORDERO, N. L. (1993), pp. 27-30.

<sup>527</sup> Cf. *Timée*, 19 d 1-3

<sup>528</sup> *Timée*, 19 d 3

En réalité, le savoir qui fonde sa conduite est d'un autre ordre : pour lui éviter d'entrer en contradiction avec la profession d'ignorance socratique, Platon prend soin, à chaque fois qu'il l'évoque, de l'attribuer soit à des sages<sup>529</sup>, soit à des divinités<sup>530</sup>. Mais Socrate n'en est jamais le possesseur : ou bien il est possédé, ou bien il fait appel à ses souvenirs. Ainsi peut s'expliquer le fait que son attitude soit en tous points exemplaire, alors même qu'il n'en possède pas la clé : il est une marionnette aux mains des dieux. Or, en dépit de cette origine divine, et bien que « la théologie de Platon [soit] dominée par une difficulté principielle à parler des dieux »<sup>531</sup>, l'auteur du *Sophiste*, du *Politique*, du *Timée* et du *Critias* n'a pas renoncé à fonder (et à pratiquer) une *science* (ἐπιστήμη) *humaine de la conduite humaine*. Socrate déjà soutenait que s'il possédait un quelconque savoir, ce ne pouvait être qu'en ce domaine<sup>532</sup>. Mais, pour avoir renoncé à l'ἱστορία περὶ φύσεως<sup>533</sup>, il ne pouvait le fonder en nature : or ce savoir qui relève de l'ἱστορεῖν doit être rattaché au domaine plus vaste dont il dépend, la φύσις<sup>534</sup>, qui est aussi susceptible de fournir ses normes à la conduite humaine<sup>535</sup>.

<sup>529</sup> Cf. *Gorgias*, 493 a 1 sq., 507 e 7 – 508 a 4 ; *Phèdre*, 235 b 8 – d 3. Dans ce dernier texte, Socrate est très clair : « Je sais bien, en tout cas, qu'aucune de ces idées ne vient de moi, car je suis conscient de mon ignorance [εὖ οἶδα, συνειδὼς ἑμαυτῷ ἀμαθίαν]. Reste donc, je suppose, cette explication : par les oreilles, je me suis quelque part rempli à des sources étrangères, à la façon d'un vase [δίκτην ἀγγείου] » (traduction L. Brisson légèrement modifiée).

<sup>530</sup> Plusieurs dialogues font état d'une inspiration divine animant Socrate. Ainsi, dans le *Cratyle*, Socrate s'étonne lui-même de sa propre « sagesse [σοφίας] » (396 c 10), qui est « d'inspiration divine » (d 3). Dans le *Philèbe* également, Protarque obligeant Socrate à répondre au lieu de se contenter d'interroger (suivant le mode réfutatif qui lui est propre), celui-ci déclare : « J'ai l'impression que l'un des dieux vient de me remettre en mémoire [...] de certains discours, que j'ai entendus il y a longtemps et comme en un rêve. » (20 b 3-4) Enfin, dès le début du *Phèdre*, Socrate estime être « dans un état qui tient du divin [θεῖον πάθος] » (238 c 5-6, traduction L. Brisson), ce qu'il confirme à plusieurs reprises par la suite : cf. 238 c 9 – d 2 ; 241 e 3-5 ; 262 d 3 ; 263 d 5-7.

<sup>531</sup> LAURENT, J. (2002), p. 181

<sup>532</sup> Dans l'*Apologie*, il admet en effet détenir « un savoir qui se rapporte à l'être humain [ἀνθρωπίνη σοφία] » (20 d 7).

<sup>533</sup> Dans l'autobiographie intellectuelle que contient le *Phédon* (96 a 5 – 99 d 3), Socrate expose ainsi les raisons qui l'ont conduit à renoncer à l'« ἱστορία περὶ φύσεως » (96 a 7) : après avoir constaté son « incapacité naturelle à ce genre de recherches » (96 c 1-2), il doit entreprendre une « seconde navigation [δεύτερος πλοῦς] » (99 d 1).

<sup>534</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 63-64

<sup>535</sup> Comme le montre E. R. Dodds dans son commentaire du *Gorgias*, Platon apporte ainsi une « solution à la controverse au sujet du rapport νόμος-φύσις » ouverte par Calliclès (482 c 4 – 483 c 6) : « Le νόμος est

Aussi, ce qu'on trouve dans les dialogues où Socrate intervient, ce n'est pas une définition de cette science qui se situe entre βίος, ἱστορία et φαντασία, et qui permet ensuite de délimiter le domaine de l'éthique et d'en dessiner les contours : *la biographie*. Y figurent au contraire de multiples interventions, rapportées soit directement à des dieux, soit à leurs interprètes autorisés, qui accèdent, sans autrement la justifier, une conception de la φύσις susceptible de légitimer la conduite socratique. Le philosophe y apparaît alors « en robe de mage »<sup>536</sup>, parce qu'il délivre un savoir sur les dieux et sur l'univers, qui ajoute une caution supplémentaire à la sagesse humaine, « ἀνθρωπίνη σοφία »<sup>537</sup>, qu'il possède déjà. La mise à l'épreuve qu'il a pratiquée tout au long de sa vie a conféré une solide vraisemblance à ses convictions éthiques<sup>538</sup> : à défaut d'être fondées de manière absolue, elles permettent qu'on s'appuie sur elles. C'est ce que montre la biographie de Socrate : elle fait de lui l'acteur de sa propre vie, travaillant sans cesse à l'améliorer, examinant ce qu'il a accompli et se projetant à partir de là dans l'avenir ; ses convictions éthiques constituent « les raisons de fer et de diamant [σιδηροὶ καὶ ἀδαμαντῖνοι λόγοι] »<sup>539</sup> enchaînant les différentes parties de sa vie

---

enraciné dans [*is rooted in*] la φύσις ; l'ordre social et l'ordre naturel sont l'expression de la même loi divine — qui se révèle elle-même comme loi parce qu'elle peut être énoncée en termes mathématiques. Comme Aristote l'établira ensuite, ἡ ἀκοσμία est παρὰ φύσιν (π. φιλοσοφίας fr. 17). Cette pensée également est plus longuement développée dans la *République* : voir spécialement 500 c 9 [...] et aussi *Timée*, 90 c-d. » (DODDS, E. R. [1966], p. 337)

<sup>536</sup> CARASTRO, M. (2006), p. 209

<sup>537</sup> *Apologie*, 20 d 7

<sup>538</sup> C'est ce qu'il affirme dans le *Criton* : « Je suis homme [...] (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne donner son assentiment à aucune règle de conduite qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne se soit révélée à moi être la meilleure. Or les règles [τοὺς δὲ λόγους] que j'ai jusqu'ici mises en avant je ne puis les jeter maintenant par-dessus bord, sous prétexte qu'il m'est arrivé quelque chose d'imprévu. Non, ces règles n'ont à mes yeux pratiquement pas changé. [...] Si nous n'avons pas de meilleures règles que celles-là à alléguer à présent [ὄν ἐὰν μὴ βελτίω ἔχωμεν ἐν τῷ παρόντι], sache bien que je ne céderai pas. » (46 b 4 – c 3) Comme l'indique L. Brisson, « dans ce contexte », on peut « traduire par “règle de conduite” le terme λόγος qui, de façon plus habituelle, désigne la “proposition” et donc la “maxime” dans le domaine de la morale » (BRISSON, L. [1997], n. 35, p. 232). Ce sont en effet les maximes qui ont toujours guidé sa conduite que Socrate va ensuite rappeler à Criton, pour examiner avec lui si elles s'appliquent dans la circonstance présente. Mais le philosophe prend soin de préciser : « si nous n'avons pas de meilleures règles que celles-là à alléguer à présent [ὄν ἐὰν μὴ βελτίω ἔχωμεν ἐν τῷ παρόντι] ». Cela signifie que sa morale n'est toujours que provisoire, en attente d'une éventuelle réfutation ; en revanche, aussi longtemps que celle-ci n'a pas eu lieu, elle possède une validité suffisante.

<sup>539</sup> *Gorgias*, 509 a 2

entre elles ; elles font l'objet de choix répétés que valide le cours même de la vie du philosophe. C'est pourquoi la biographie platonicienne prend la forme de l'autobiographie : il lui faut mettre en scène Socrate lui-même se confrontant à lui-même, à ses choix et à ses convictions, les soumettant aussi à l'examen d'autres personnages, et enfin les mettant à l'épreuve de la vie elle-même, en anticipant sur l'avenir. En raison de ces trois aspects, elle comporte nécessairement un caractère théâtral ; plus exactement, elle est « la comédie et la tragédie de la vie [ἡ τοῦ βίου ... τραγωδία καὶ κωμωδία] »<sup>540</sup>, car, ce qu'elle montre, c'est le choix d'un genre de vie (βίος) et ses conséquences. Comme telle, elle pousse le lecteur à s'identifier mimétiquement au personnage principal des Dialogues, non pour en devenir la copie, mais pour s'interroger à son tour sur le choix d'un genre de vie qui ne saurait être déterminé à l'avance : l'effet de la biographie est *éthique*. Cependant, pour accroître encore la vraisemblance du récit, ou pour en estomper le caractère fictif, Platon est conduit à donner à la scène qu'il dresse *un caractère total*<sup>541</sup> : le texte du *Philèbe* parle en effet de l'« entière comédie et tragédie de la vie [ἡ τοῦ βίου συμπάση τραγωδία καὶ κωμωδία] »<sup>542</sup>. Le préfixe συμ- ajoute au caractère global de l'adjectif πᾶς un geste unificateur qui indique que c'est la vie dans sa totalité qui peut être considérée comme analogue au théâtre : c'est pourquoi les Dialogues reprennent cette ambition totalisante, tout en lui donnant l'aspect d'un dieu, Pan. On peut comprendre alors que ce discours consacré au discours qu'est le *Phèdre* se termine par une prière à son adresse : c'est bien encore Socrate qui parle, mais il lui faut prendre appui sur un dieu, pour doter sa conduite de l'éclat d'une caution divine. Sous cette dernière, nous pourrions peut-être retrouver l'auteur des Dialogues, inscrivant la *Vie de Socrate* qu'il a composée dans le vaste cadre de l'univers qu'elle reflète : la scène dramatique qu'il crée pour la philosophie recevra ainsi pour décor, non le cadre de quelque cité ou mythe, mais celui du κόσμος où il souhaite que la vie humaine prenne place.

---

<sup>540</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>541</sup> Le récit que Platon consacre au tout est en effet qualifié de « vraisemblable [εἰκώς] » (*Timée*, 29 d 1).

<sup>542</sup> *Philèbe*, 50 b 3

---

**Chapitre IV.***Pan ou le texte du monde*

---

« Ô mon cher Pan, et vous autres, toutes autant que vous êtes, divinités de ces lieux [ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί], accordez-moi d’acquérir la beauté intérieure [δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν] ; que, pour l’extérieur, tout soit en accord avec ce qui se trouve à l’intérieur [ἔξωθεν δέ ὅσα ἔχω τοῖς, ἐντὸς εἶναί μοι φίλια]. Que le sage soit à mes yeux toujours riche [πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν]. Et que que j’aie juste autant d’or que le seul qui puisse “le prendre” et “l’emmener” soit l’homme tempérant [τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἶη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων]. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Phèdre*, 279 b 8 – c 4, traduction L. Brisson

Comme le remarquait T. G. Rosenmeyer, « cette prière est à juste titre célèbre. Il est quelque peu surprenant, par suite, que les discussions modernes au sujet du *Phèdre* ne lui consacrent pratiquement aucune attention. »<sup>2</sup> Près de cinquante ans plus tard, le constat n'est plus tout à fait valable<sup>3</sup> ; cependant on ne peut pas dire que la présence de ce dieu étonnant<sup>4</sup> soit vraiment considérée comme étonnante, et elle ne paraît pas encore avoir pris toute la place qui pourrait lui revenir dans l'interprétation du *Phèdre* et plus généralement dans les Dialogues<sup>5</sup>. Ainsi L. Brisson ne la mentionne pas dans son *Introduction au Phèdre*, ni dans

---

<sup>2</sup> ROSENMEYER, T. G. (1962), p. 34

<sup>3</sup> Outre le travail de T. G. Rosenmeyer, « *Plato's prayer to Pan (Phaedrus 279 b8 - c3)* » paru dans la revue *Hermes* en 1962, on peut en effet signaler trois autres études qui s'intéressent à la fonction du dieu Pan dans les Dialogues :

- un article d'A. Motte intitulé « Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon », publié en 1963 dans la revue *L'Antiquité classique* (pp. 460-476) ;
- un chapitre que J. Laurent consacre à « la prière de l'homme juste » dans la *Mesure de l'humain selon Platon* (2002) aux pages 181-187 (la page 186 traite de la prière adressée à Pan par Socrate) ;
- l'article d'A. Lhomme, « Le fils d'Hermès », paru en 2001 dans *La Forme dialogique chez Platon* (pp. 155-187 ; sur Pan : pp. 185-186). Ce dernier ne mentionne pas, toutefois, la présence de Pan dans le *Phèdre*.

<sup>4</sup> Pan est étonnant à plus d'un titre, comme le souligne P. Borgeaud dans l'*Avant-propos* à ses *Recherches sur le dieu Pan* : contrairement à la représentation positiviste du « pâtre divinisé », qui en donne une image à la fois intemporelle et étroite, « Pan n'est pas présent de toute éternité dans nos sources ; il y apparaît à un certain moment de l'histoire grecque, venu d'une région centrale et emblématique. Pan, l'Arcadien, arrive à Athènes au lendemain de Marathon (490 avant J.-C.). Et son culte se diffuse à la même époque dans l'ensemble du monde grec. Chose rare dans le panthéon grec, Pan se présente d'emblée comme thériomorphe. Et du même coup, le voici étranger aux métamorphoses. Divinité des petits troupeaux, mais aussi de la panique militaire, il n'est pas un Olympien. Promu à une étonnante destinée littéraire et iconographique, ce monstre mineur — auquel sa mort proclamée sous Tibère, paradoxalement, assurera grandeur et survivance jusque dans les derniers soubresauts de l'idéologie chrétienne — apparaît issu du conservatoire arcadien. » (BORGEAUD, P. [1979], p. 10) Le dieu possède donc de nombreux traits originaux : il a une naissance et une mort dans l'histoire de la pensée, qui composent comme une biographie culturelle, et qui l'associent étroitement à la culture grecque dans son ensemble. Mais, alors même qu'il est ainsi lié à la culture, il possède un aspect thériomorphe, qui le rattache à la nature. Platon saura exploiter ce double aspect, qui en fait un intermédiaire entre la nature et la culture, en même temps que le symbole de l'une et de l'autre.

<sup>5</sup> A l'exception de l'article de T. G. Rosenmeyer, les études mentionnées ci-dessus ne consacrent que quelques pages au dieu Pan.

l'étude qu'il a consacrée à « l'unité »<sup>6</sup> de ce dialogue, alors même que la prière adressée à Pan clôt le texte, et qu'elle me semble, pour cette raison et aussi par sa fonction<sup>7</sup>, contribuer de façon décisive à son unité. Peut-être n'est-elle pas prise en compte parce qu'elle soulève plusieurs questions délicates : « Pourquoi s'adresse-t-elle à Pan ? Pourquoi cette insistance sur une relation adéquate entre ce qui se trouve à l'intérieur et ce qui est à l'extérieur ? »<sup>8</sup> S'appuyant sur un commentaire du *Phèdre* par Marcile Ficin pour répondre à la première de ces questions, T. G. Rosenmeyer considère le dieu Pan « comme un symbole de l'éloquence »<sup>9</sup> dont devait faire preuve le philosophe. En ce qui concerne la seconde question posée, il estime que « l'utilisation de l'adjectif *καλός* – là où on aurait attendu *σοφός* ou du moins *φιλόσοφος* – sert à relever que la prière, comme le dialogue dont c'est la conclusion, souligne l'aspect esthétique du *λόγος*, et cela signifie, entre autres choses, son aptitude à être communiqué et à persuader »<sup>10</sup>. Autrement dit, le philosophe doit mettre en œuvre des moyens adéquats pour transmettre sa pensée et persuader son auditoire ; et il faut que ces moyens soient en accord avec le contenu qu'ils véhiculent. On doit ainsi admettre, comme je l'ai soutenu, l'existence d'une rhétorique philosophique chargée d'assurer la survie du discours et de la parole du philosophe face à ses concurrents<sup>11</sup>.

Mais l'enjeu dans le *Phèdre* est peut-être encore plus vaste, et concerne, me semble-t-il, non pas simplement la survie de la parole philosophique, mais celle de la cité tout entière, menacée par la sédition et la maladie : comme l'ont en effet établi les *Recherches sur le dieu Pan* de P. Borgeaud, « Pan n'est pas sans rapport avec la survie de la société humaine »<sup>12</sup>. A la

---

<sup>6</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), pp. 135-150. Comme L. Brisson le souligne à juste titre dans son *Introduction* au *Phèdre*, il s'agit d' « un dialogue si divers dans son fond (thèmes de l'amour, de l'âme, de la rhétorique, de l'écriture) comme dans sa forme (dialogues, discours, descriptions, mythes, prières) et tellement travaillé, que l'un des problèmes majeurs qu'il soulève est précisément celui de son unité. » (BRISSON, L. [1989], p. 13).

<sup>7</sup> L. Brisson en fait ainsi la « conclusion générale » du dialogue (BRISSON, L. [1989], p. 18), dans le plan qu'il donne du *Phèdre* (BRISSON, L. [1989], p. 18), mais sans plus y revenir par la suite.

<sup>8</sup> ROSENMEYER, T. G. (1962), p. 35

<sup>9</sup> ROSENMEYER, T. G. (1962), n. 3 p. 44

<sup>10</sup> ROSENMEYER, T. G. (1962), p. 44

<sup>11</sup> C'était l'objet du Chapitre II : cf. sa conclusion, pp. 198-204.

<sup>12</sup> BORGEAUD, P. (1979), p. 69

faveur d'une double généalogie que lui attribue un fragment d'Eschyle<sup>13</sup>, il possède un « double rapport à l'instauration de l'ordre culturel : proche du dieu garant de l'équilibre cosmique (Zeus), il apparaît simultanément solidaire du fondateur de l'Arcadie civilisée (Arcas) »<sup>14</sup>. La généalogie du dieu suggère l'existence d'un parallèle entre l'ordre cosmique et l'ordre humain. Elle apporte ainsi une réponse à cette double question fondamentale pour la pensée grecque : « Comment l'ordre peut-il naître du conflit ? [...] Comment, sur le plan social, l'un peut-il sortir du multiple ? »<sup>15</sup> Alors que les Grecs viennent de prendre conscience de leur unité en repoussant les Perses, le dieu Pan s'impose comme le symbole de *toute une culture*, à la faveur notamment de son nom, « où le grec entend la totalité »<sup>16</sup>. Philippiès, ce « personnage "hermétique", tout comme Pan »<sup>17</sup>, en est le messenger. Aussi, lorsque la guerre civile, comme une maladie, aura fait voler en éclats l'unité, la figure du dieu s'imposera à nouveau pour concevoir les conditions de survie de la société. Mais il ne suffira plus alors de

---

<sup>13</sup> ESCHYLE, Fragment 65 b-c. Sur cette double généalogie, cf. BORGÉAUD, P. (1979), pp. 66-69 : faisant du dieu le fils de Zeus ou bien de Cronos, elle diffère de celle qu'adoptera Athènes, pour laquelle Pan est fils d'Hermès. Cette dualité, que Platon transpose dans le *Cratyle* (408 b 7, c 3, d 1), constitue « une donnée ancienne et fondamentale du mythe » (p. 66). Il existe ainsi « deux Pans », dont l'un est « fils de Zeus et de la nymphe Callisto [...], jumeau d'Arcas, l'ancêtre éponyme des Arcadiens », tandis que l'autre est « fils de Cronos [...], contemporain de Zeus » : de cette seconde généalogie résulte une « extrême proximité de ce Pan par rapport à Zeus », mais de la première il suit une « proximité plus étroite encore qui unit le premier Pan, fils de Zeus et de Callisto, à l'ancêtre des Arcadiens, son jumeau » (p. 66). Or il existe un « rapport qui unit Zeus, maître de l'ordre olympien, à Arcas, fondateur de la culture humaine » (p. 68). Etant lié à l'un et à l'autre, Pan possède ainsi « un double rapport à l'instauration de l'ordre culturel » (p. 67). Platon s'approprie et transpose cette double généalogie dans le *Cratyle*, comme je le montrerai ci-dessous, dans la section 1 (p. 312 sq.).

<sup>14</sup> BORGÉAUD, P. (1979), p. 67

<sup>15</sup> VERNANT, J.-P. (1962), p. 36. Cette interrogation traverse tous les domaines, de la politique à l'ontologie, en passant par l'éthique. Sur l'aspect logique et ontologique chez Platon, cf. par exemple *Philèbe*, 15 d 4 – 17 a 5. Sur l'aspect éthique et politique, cf. par exemple *Lois*, I, 630 d 9 – 631 a 8.

<sup>16</sup> LAURENT, J. (2002), p. 186

<sup>17</sup> BORGÉAUD, P. (1979), p. 196. Philippiès était le messenger envoyé par les Athéniens à Sparte. Sur le chemin du retour, « Pan l'appela à haute voix par son nom, Philippiès, et lui ordonna de demander de sa part aux Athéniens pourquoi ils ne prenaient de lui aucun soin, alors qu'il leur voulait du bien [...]. Les Athéniens, quand leurs affaires furent mises sur un bon pied, convaincus de la véracité de ce récit, établirent au bas de l'Acropole un sanctuaire de Pan » (HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 105) : ainsi fut introduit le culte du dieu à Athènes. Il faut ajouter que « le modèle divin du héraut est [...] Hermès qui, selon la tradition retenue officiellement à Athènes, engendre Pan » (BORGÉAUD, P. [1979], p. 196). Platon exploite pleinement cette donnée du récit dans le *Cratyle* (408 b 7 sq.).

puiser dans le fonds mythologique commun. Pour remédier à la maladie et parer au chaos, l'ordre culturel devra être articulé à l'ordre naturel, le discours devra être soumis à la φύσις, avec laquelle Pan présente aussi d'étroites affinités<sup>18</sup>. La prière que lui adresse Socrate a donc une double signification : elle enferme l'exigence de penser l'instauration de l'ordre culturel, tout en le calquant sur l'ordre naturel<sup>19</sup>. Je soutiendrai que le dieu Pan *exprime cette double obligation* : 1) mettre fin au conflit sur les valeurs au sein de la cité ; 2) restaurer l'ordre en se fondant sur la nature. Cette double exigence fait « l'unité du *Phèdre* », qui conçoit en effet la rhétorique philosophique à l'image de l'éloquence de Périclès, nourrie par les spéculations d'Anaxagore sur la φύσις<sup>20</sup>. La prière adressée à Pan exprime le souhait que la philosophie puisse, grâce à la maîtrise de ses moyens d'expression, mais aussi à la vision du monde qu'elle développe, *reproduire le geste fondateur et unificateur attribué au dieu*<sup>21</sup>. Grâce à ce concours divin, elle pourra reprendre à son compte, en la portant à sa perfection, l'éloquence de Périclès, tout en remédiant à la crise de la cité : tel est *l'objet*, considérable, de la prière socratique.

<sup>18</sup> A. Motte montre ainsi, à propos du « pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* », qu'il contient « l'idée, clairement exprimée [...], d'une coïncidence entre la fécondité spirituelle et les forces vives de la nature » (MOTTE, A. [1963], p. 471). Il souligne encore que « ce n'est jamais en vain que l'homme communique avec la Nature : car elle mesure en quelque sorte le rythme de sa fécondité charnelle et spirituelle » (p. 475). Dans le *Phèdre*, « le pré sacré de Pan et des Nymphes » exprime cette nécessaire communion entre l'homme et la nature : à la faveur de « l'harmonie profonde qui dans le *Phèdre* unit le τόπος au λόγος » (p. 464), le discours puise sa valeur dans la nature sa fécondité et sa valeur.

<sup>19</sup> Ainsi, « si le *Timée* commence par un résumé de la constitution idéale décrite dans la *République* [...], c'est que Platon cherche à y fonder “en nature” la constitution idéale décrite dans la *République* » (BRISSON, L. [1992], p. 10) De même, « dans le cas du μῦθος entendu dans le sens de “mythe”, comme dans le cas du λόγος pris dans le sens de “discours en général”, Platon fait intervenir une double représentation qui peut être mise en parallèle avec la double représentation du κόσμος dans le *Timée* » (BRISSON, L. [2000], pp. 212-213), si bien que le discours *doit se régler* sur la nature conçue comme norme : c'est du moins ce que je montrerai ci-dessous (p. 314 sq.).

<sup>20</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), pp. 144 (sur la pensée d'Anaxagore), 148-150 (sur ce que lui doit l'éloquence de Périclès)

<sup>21</sup> Il me semble donc que la prière adressée à Pan par Socrate reprend les trois fonctions de la prière du juste que distingue J. Laurent : 1. « chanter le monde et remercier les dieux » ; 2. « désirer l'ordre intérieur » ; 3. « politique » (LAURENT, J. [2002], p. 186). L'auteur la restreint pour sa part à la seconde de ces fonctions ; mais l'ordre intérieur (de même que l'ordre dans la cité) paraît devoir être la réplique de l'ordre cosmique. Il est vrai cependant que cette seconde interprétation ne peut se justifier qu'à travers une lecture globale du dialogue, et non à travers la prière considérée pour elle-même.

Concernant maintenant *sa structure*, cette « prière célèbre, où resplendit la σωφροσύνη classique »<sup>22</sup>, fait écho à un texte du *Banquet*, lui aussi fondé sur l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur, et sur le primat de ce dernier. Il s'agit également de la description du σώφρων, mais incarné par Socrate cette fois : « L'enveloppe extérieure [ἔξωθεν περιβέβληται] du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté [ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός]. Mais, à l'intérieur [ἐνδοθεν δέ], une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération [σωφροσύνη] dont il regorge, ô compagnons ? »<sup>23</sup> Au sein de l'analogie, une différence apparaît toutefois : l'extérieur est désormais moins considéré comme subordonné à l'intérieur, que comme menant vers lui. Mais la suite du texte du *Banquet* confirme le primat de l'intérieur : « Quand le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les statues à l'intérieur [οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακε τὰ ἐντὸς ἀγάλματα]. Moi, il m'est arrivé de les voir [ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον], et elles m'ont à ce point semblé divines, toutes d'or, parfaitement belles et au plus degré admirables [καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά], que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me commandait Socrate [ὥστε ποιητέον εἶναι ἐν βραχεὶ ὃ τι κελεύει Σωκράτης]. »<sup>24</sup> L'hégémonie de l'intérieur est telle, qu'elle s'étend même au dehors du sage lui-même, à ceux qui, comme Alcibiade, prennent la peine de l'écouter et de l'admirer. L'intérieur commande à l'extérieur. C'est ce que nous disent ces deux textes. Mais ils l'expriment en transférant les qualités de l'extérieur (la richesse, l'or, la beauté d'une statue) à l'intérieur : celui-ci est dépeint de manière imagée, dans sa relation immédiate avec les dieux. Le choix des figures qui servent à composer l'un et l'autre tableau n'est pas anodin : Pan dans un cas, le silène sculpté dans l'autre, à l'effigie de Marsyas. Dans le contexte érotique où se situent les deux passages cités, Pan et le silène font évidemment bonne figure : ils sont l'un et l'autre connus pour leur intense activité sexuelle, ce que reflètent les

<sup>22</sup> PAPAIOANNOU, K. (1998), p. 72

<sup>23</sup> *Banquet*, 216 d 5-8, traduction L. Brisson modifiée

<sup>24</sup> *Banquet*, 216 e 6 – 217 a 2, traduction L. Brisson modifiée. L. Brisson rapproche par ailleurs, dans son édition du *Phèdre*, la prière au dieu Pan de « l'éloge de Socrate par Alcibiade à la fin du *Banquet* ; Alcibiade y oppose la laideur extérieure de Socrate à sa beauté intérieure. » (BRISSE, L. [1989], n. 484, p. 234) A la suite de T. G. Rosenmeyer, il note également que le texte du *Phèdre* rappelle « la prière de Socrate au soleil dans le *Banquet* (220 d) », où le philosophe est comme statufié, vivante image des dieux : la prière est un moyen d'accomplir ce que prescrit la figure de Socrate-silène, l'identification aux dieux, dont les ἀγάλματα sont tout autant des ἀγάλματα ἀρετῆς (*Banquet*, 222 a 4).

personnages ithyphalliques qui les représentent sur les vases historiés<sup>25</sup>. Les hermès qui côtoient, d'après Alcibiade, le silène sculpté<sup>26</sup>, peuvent encore servir de trait d'union entre Pan et le silène : Pan est constamment associé à Hermès<sup>27</sup>, et, sur certains vases, on le voit poursuivant un chevrier dans un espace délimité par un hermès<sup>28</sup>. Dernier caractère commun apparent, à relier au premier, mais dont il faudra rendre compte : leur association à Éros, qui caractérise l'ensemble des figures mentionnées : les hermès, le satyre Marsyas et le dieu Pan<sup>29</sup>. En ce qui concerne les hermès, il existe une coupe attique à figures rouges, montrant un jeune éromène sculptant un hermès à l'effigie de son éraste<sup>30</sup> : je reviendrai sur ce point plus bas, dans la section 2 de ce chapitre (p. 331). Pour ce qui est de Marsyas et de Pan, un cratère en calice apulien, très intéressant de ce point de vue<sup>31</sup>, représente un Marsyas concupiscent apprenant au jeune Olympos à jouer de l'*aulós*<sup>32</sup>. Ce groupe central est encadré par trois autres sujets : dans un coin, un ensemble formé d'Aphrodite et d'Éros, dans un autre Pan muni d'un thyrses, et enfin une femme nue qui pourrait être une Nymphe dansant au son de l'*aulós*. Cette

<sup>25</sup> A l'époque classique, le dieu Pan « prend place à côté des satyres, des silènes, des centaures », en sa qualité de « figure hybride » (BORGHAUD, P. [1979], p. 75).

<sup>26</sup> « Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers d'hermoglyphes [ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις, τοῖς ἐν τοῖς ἐρμολυφείοις καθημένοις]. » (*Banquet*, 215 a 7 – 216 b 1, traduction L. Brisson modifiée) Comme en témoigne Plutarque dans *Le Démon de Socrate*, les hermoglyphes occupaient une rue à Athènes (10, 580 e-f) : c'était une profession bien implantée dans la ville, et la production d'hermès était abondante, en raison de leur vif succès. Sur cette réussite, cf. FRONTISI, F. (1986), p. 203.

<sup>27</sup> Ce lien est particulièrement évident à Athènes, où Pan est considéré comme le fils d'Hermès : cf. BORGHAUD, P. (1979), pp. 195-198

<sup>28</sup> Cf. *Pan poursuivant le chevrier*, Cratère attique, vers 480 av. J.-C., Boston, Museum of Fine Arts. On peut observer que les hermès sont des repères spatiaux, qu'ils sont très présents à ce titre dans la céramique grecque, et qu'ils jouent ici ce rôle en nous permettant de situer Pan et le silène sculpté dans le même « secteur » de l'imaginaire grec.

<sup>29</sup> Le dieu Pan possède une forte dimension érotique, mais avec des caractères spécifiques : « La sexualité, avec Pan, se trouve réduite à l'expédient ou à la transgression. Elle est, par définition, extra-conjuguale, ou sauvage. » (BORGHAUD, P. [1979], p. 122)

<sup>30</sup> Cf. Documents iconographiques, *figure 6*, p. 823

<sup>31</sup> Le vase relie dans la simultanéité de la représentation visuelle, des figures qui apparaissent successivement dans le *Banquet* : Éros (à partir de 177 a 8), Aphrodite (à partir de 180 d 5), Marsyas (à partir de 215 b 4) ; dans le *Phèdre* : Pan (263 d 6, 279 b 8), Éros et Aphrodite (à partir de 242 d 10). Il montre, s'il en était besoin, que ces personnages relèvent d'un même registre mythologique. C'est dans ce registre que Platon puise, pour lui donner une forme originale, en fonction de ses propres objectifs.

<sup>32</sup> Cf. Documents iconographiques, *figure 7*, p. 823

scène montre que le lien établi entre les deux passages cités, tirés du *Banquet* et du *Phèdre*, n'est pas arbitraire<sup>33</sup>. Sur la panse du cratère, le lien entre les différents personnages est en effet souligné par la disposition chiasmatique : Marsyas occupe le centre du « χ », Pan et Éros deux des deux extrémités de ses branches, la Nymphe formant un côté à elle seule. Mais cette scène ne nous dit pas *ce qui fonde* le lien mentionné, ou du moins faudrait-il pour cela la faire parler, l'interpréter. Dans l'ensemble qui vient d'être dessiné, reliant Pan, Éros et Marsyas, ce qui est le moins évident, c'est la raison de l'invocation à une divinité assez peu présente dans le *corpus* platonicien : le dieu Pan. C'est donc sur ce point qu'il faut d'abord faire porter l'attention.

---

<sup>33</sup> J'utilise ici le cratère apulien comme un indice montrant que l'association envisagée est au moins possible, et qu'elle est opératoire dans l'imaginaire grec : de la même façon, dans le *Critias*, Platon fait de la statue d'Athéna un « indice [ἔνδειγμα] » de ce qu'il veut montrer, à savoir que les activités guerrières conviennent également aux femmes (110 b 8). Il avait réservé un peu plus haut le même traitement aux noms (110 b). Selon L. Brisson, « Platon pastiche ici la méthode adoptée par des historiens comme Hérodote et Thucydide » (BRISSON, L. [1992], p. 382, n. 55). Cela peut être, mais dans ce cas le pastiche est aussi une manière de s'approprier différentes techniques d'écriture : il ne consiste pas à tourner en dérision.

---

### Section 1.

#### *Pan ou l'invention du texte du monde*

---

Certes, dès le début du *Phèdre*, les nymphes, traditionnellement associées à Pan<sup>34</sup>, sont présentes : « Cette source délicieuse, qui coule sous le platane, [...] est consacrée à des Nymphes, ainsi qu'à Achéloos [νυμφῶν τέ τινων καὶ Ἀχελφῶου ἱερὸν], si l'on en juge par ces figurines et ces statues [ἀπὸ τῶν κόρων τε καὶ ἀγαλμάτων ἔοικεν εἶναι]. »<sup>35</sup> L'endroit fournit un parfait sanctuaire pour Pan, qui n'est pourtant pas encore cité : Pan est chez lui sur les bords de l'Ilissos où se déroule la scène, comme le montrera plus loin son association aux Nymphes et à Achéloos<sup>36</sup>, puis aux « divinités de ce lieu »<sup>37</sup>. Comme le note L. Brisson, « en 1759, on a trouvé à cet endroit un relief célèbre, maintenant conservé à Berlin (Staatliche Museen, n° K 87), et où apparaissent Achéloos, les Nymphes, Hermès, Pan et les divinités Éleusiennes, Déméter et Korè. »<sup>38</sup> Cette découverte montre combien ce texte appelle l'image. Aussi, « dès la découverte de ce relief, on fit le rapprochement avec le *Phèdre*, sans pourtant oser en tirer des conclusions définitives, dans la crainte que le lieu de découverte du relief et celui de son implantation effective ne soient pas les mêmes ; la représentation de Déméter et de Korè laisse entendre que ce relief pouvait avoir eu sa place au Métroon d'Agra.

---

<sup>34</sup> « L'archéologie a exploré en Attique, et ailleurs en Grèce, une série de grottes où le culte de Pan est étroitement associé à celui des Nymphes. Car Pan n'est pas seulement l'amant pressant qui poursuit les Nymphes. Il est aussi leur fidèle compagnon (ὄπαδός), leur conducteur (ἡγήτωρ), qui mène leur danse sur les prairies fleuries ou boisées, ou accompagne leurs rondes en jouant de sa syrinx. Plusieurs reliefs provenant de ses antres nous ont familiarisés avec cette scène gracieuse, où trois femmes dansent, parfois autour d'un autel, au son de la syrinx du dieu entouré de ses chèvres, qui broutent aux alentours. Souvent c'est Hermès qui mène la danse, tandis qu'Achéloos, le dieu-fleuve, assiste dans un coin à la scène. » (BORGHAUD, P. [1981], p. 232) Achéloos est mentionné dans le *Phèdre* en 230 b 8, 263 d 5-6. On imagine que les « figurines » et les « statues » dont parle Socrate évoquaient une scène analogue. Quant à Hermès, il n'apparaît qu'une fois dans le dialogue, en 263 d 6, en tant que père de Pan.

<sup>35</sup> *Phèdre*, 230 b 5 – c 1

<sup>36</sup> Cf. *Phèdre*, 263 d 5-7

<sup>37</sup> *Phèdre*, 279 b 8

<sup>38</sup> BRISSON, L. (1989), p. 32

Mais l'analyse des représentations figurées et celle de la dédicace (*IG II<sup>2</sup> 2934*) inclinent à penser que le lieu de découverte signale l'emplacement du sanctuaire auprès duquel s'entretiennent Phèdre et Socrate. »<sup>39</sup> L'existence de ce relief corrobore les rapprochements esquissés ci-dessus avec divers vases : s'il a été rapporté ultérieurement, cela montre du moins que de semblables rapprochements ont déjà été faits ; mais si, comme il est probable, ce n'est pas le cas, alors la description du lieu par Socrate a sa contrepartie plastique, ce qui autorise à voir un prolongement du tableau esquissé par l'un, dans la représentation produite par l'autre. Et ce prolongement permet à son tour d'avoir une idée schématique du lien entre les différentes figures qui émaillent le *Banquet* et le *Phèdre*, et de la nature du lieu occupé par Socrate, aussi bien géographiquement, matériellement, que dans le domaine de l'imaginaire grec : ainsi « Pan [...] règne sur les frontières de l'espace humain. Parler de son paysage revient à définir une limite »<sup>40</sup>. La conséquence est attendue : Pan se situe « sur les marges de la cité »<sup>41</sup>, tout comme Socrate. Il s'agit d'un lieu où se côtoient les Nymphes, Pan, Hermès et Marsyas. Comme l'a montré A. Motte, il existe en outre une « harmonie profonde qui dans le *Phèdre* unit le τόπος au λόγος »<sup>42</sup> : le discours se déploie dans l'espace, mais dans un espace spécifique, qui livre un point de vue unique. « Le paysage, que Pan indéniablement signifie, représente ainsi beaucoup plus qu'un lieu dans l'espace. S'agissant d'un dieu, le signe se réfère non pas au pittoresque, mais à la surnature. Le paysage panique est un espace où surviennent des phénomènes étranges, indépendants du vouloir et du pouvoir humain. Cela, Platon déjà l'exprime, en des termes tout autres que mythologiques, quand dans le *Phèdre* il décrit Socrate menacé par le délire »<sup>43</sup>. C'est pourquoi le λόγος que déploie Socrate est à l'image de ce τόπος : lui aussi marqué par la surnature, il embrasse l'ensemble du cycle de l'existence, décrivant le cheminement des âmes sur terre et au-delà<sup>44</sup>. Il donne une image de l'ordre qui y préside, en évoquant « le décret d'Adrastée »<sup>45</sup>. Enfin il assigne une fonction

<sup>39</sup> BRISSON, L. (1989), p. 32

<sup>40</sup> BORGEAUD, P. (1979), p. 94

<sup>41</sup> BORGEAUD, P. (1979), p. 74

<sup>42</sup> MOTTE, A. (1963), p. 464. Cette « harmonie » est ce que l'auteur déclare vouloir « mettre en lumière » dans son article intitulé « Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon ».

<sup>43</sup> BORGEAUD, P. (1979), p. 93

<sup>44</sup> Cf. *Phèdre*, 248 a 1 – 249 b 7. Dans l'ensemble de ce texte, le terme employé pour désigner l'existence (divine, humaine, et même animale) est βίος : il compte sept occurrences (248 a 1, e 1, 249 a 3, 5, b 1, 3, 4).

<sup>45</sup> *Phèdre*, 248 c 3

précise au délire venant d'Éros dans ce vaste ensemble<sup>46</sup>. Dès lors, l'existence, terrestre et humaine, à laquelle la plupart des hommes bornent leur vue, se trouve inscrite dans le tout à la place qui lui revient<sup>47</sup>. On mesure le changement de perspective, le bouleversement radical, qu'entraîne ce nouvel horizon, et on peut dire que le paysage panique où se déploie le discours de Socrate n'y est pas étranger ; mieux : il souligne l'étrangeté du propos auquel il contribue. En inscrivant la Cité dans ce qui la dépasse<sup>48</sup>, Platon bouleverse le cadre civique dans lequel se conçoit naturellement l'homme grec<sup>49</sup>. De ce fait, tout Grec aurait pu lui dire ce que Calliclès déclare à Socrate : « Si ce que tu dis est vrai, c'est tout notre genre de vie qui va se trouver sens dessus dessous [ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἄν εἴη τῶν ἀνθρώπων] »<sup>50</sup>. Telle est la raison pour laquelle Socrate déroge à son habitude de ne jamais quitter « la ville ni pour aller au-delà des frontières [εἰς τὴν ὑπερορίαν], ni même [...] pour sortir hors des Murs »<sup>51</sup> : se situant, avec Pan qui l'inspire, sur les marges de la Cité, il est à même de développer un discours qui replace l'existence humaine, au-delà de son cadre civique et politique, dans l'univers.

C'est pourquoi également la célébration du lieu par Socrate est l'occasion pour Phèdre de rappeler le fait que le philosophe est ἄτοπος, c'est-à-dire sans lieu, inclassable, et ce de

<sup>46</sup> Cf. Phèdre, 249 d 4 sq. Le thème du βίος réapparaît dans ce cadre (cf. 256 b 1, d 9, 257 b 7), sous une forme magnifique, associant Éros et la philosophie, dans une existence qualifiée de lumineuse, « φανὸς βίος » (256 d 9). C'est donc bien d'une description de l'existence humaine en son cadre le plus vaste qu'il s'agit.

<sup>47</sup> C'est ce que démontre J. Laurent, dans son livre sur *La Mesure de l'humain selon Platon* : « La petitesse des affaires humaines [...] interdit de prendre l'homme pour mesure de toutes choses [...]. C'est le souci du κόσμος qui est l'horizon philosophique ultime grâce auquel l'existence humaine prend son sens : non pas l'ego, mais la vie du monde nous dépassant inlassablement. » (LAURENT, J. [2002], p. 179) C'est pourquoi on peut dire que « la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain. » (p. 72)

<sup>48</sup> Cf. LAURENT, J. (2002), p. 170 : « L'horizon fondamental des actions et passions humaines n'est ni la famille, ni la Cité, mais le monde lui-même. Jamais Platon n'aurait écrit, comme Aristote, au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, que la science architectonique est la politique (1094 a 28) ». Je soulignerai la spécificité du point de vue platonicien à cet égard dans le Chapitre VI (cf. pp. 439-442, 448-456, 476-478).

<sup>49</sup> C. Meier montre ainsi comment, à la faveur de la démocratie, « de larges couches de citoyens [...] ont cultivé une identité de nature politique : la citoyenneté comme identité. » (MEIER, C. [1987], p. 68) La thèse selon laquelle « l'homme est par nature un animal politique » (ARISTOTE, *Politiques*, I, 2, 1253 a) est l'expression de cette « identité de nature politique ».

<sup>50</sup> *Gorgias*, 481 c 4-5, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>51</sup> *Phèdre*, 230 d 1-3

façon superlative<sup>52</sup> : Alcibiade en avait fait autant avant de commencer sa description du silène sculpté<sup>53</sup>. Sans lieu, Socrate est pourtant situé : d'un côté parmi des hermès, de l'autre, parmi des figurines et des statues. C'est un paradoxe qu'on peut expliquer de la manière suivante : Socrate est sans lieu, parce qu'il n'entre pas dans les catégories mentales préexistantes, sauf à subir une optique déformante, caricaturale, il est alors Marsyas, le silène ; mais il est aussi situé et même « situant », point de repère, parce qu'il définit et organise un nouveau système de valeurs, fondé sur des catégories différentes, dont les ἀγάλματα ἀρετῆς<sup>54</sup>, ces « statues de l'excellence » contenues dans le silène sculpté, sont l'expression. Dans l'un et l'autre cas, les statues présentes figurent ces catégories, et le travail qui s'opère sur elles, tandis que Pan, désigne l'espace mental qu'elles organisent<sup>55</sup>, et la torsion, le bouleversement qui lui sont infligés : *le lieu de croisement entre le monde et son texte*. A travers Pan, *la culture se trouve entée sur la nature* : le dieu thériomorphe exprime la *continuité* de l'un à l'autre. Obligation est faite à la culture de refléter la nature, pour restituer à la première le caractère total de la seconde, qui peut être considérée comme sa source toujours vivante : c'est pourquoi Socrate n'a de cesse, dans le *Phèdre*, d'attribuer l'inspiration qui l'anime « aux dieux de cet endroit [τοὺς ἐντοπίους θεούς] »<sup>56</sup>, tout en remarquant « combien [...] les Nymphes, filles d'Achéloos, et Pan, le fils d'Hermès, sont plus compétents en matière d'art oratoire [τεχνικωτέρας πρὸς λόγους εἶναι], que Lysias, le fils de Céphale. »<sup>57</sup> A travers le philosophe, c'est le dieu qui parle<sup>58</sup>, et la τέχνη dont il use a bien

<sup>52</sup> *Phèdre*, 230 c 7 : « Toi, en tout cas, ô homme admirable [ὦ θαυμάσιε], tu es bien l'être le plus inclassable qui se puisse voir [ἀτοπώτατός τις φαίνεται]. » (traduction L. Brisson modifiée) Il n'existe pas d'équivalent exact pour ἄτοπος en français : le terme signifie à la fois « sans lieu », « déconcertant » et « inclassable », suivant une échelle qui va du concret à l'abstrait.

<sup>53</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 2

<sup>54</sup> *Banquet*, 222 a 4

<sup>55</sup> Le terme « catégorie », qui est éminemment aristotélicien, peut paraître inadéquat pour caractériser la philosophie platonicienne. Mais Platon n'a peut-être pas conceptualisé, en toute rigueur, son invention : celle du « texte du monde », c'est-à-dire d'un espace total, égal au monde, structuré par des catégories, qui permettent de l'énoncer. On peut dire qu'il l'a exprimée dans le langage figuré qui lui est propre, et dont il justifie l'usage par des arguments théoriques, comme c'est l'objet de la troisième section de le montrer.

<sup>56</sup> *Phèdre*, 262 d 3. Cf. aussi 238 c 5 – d 3 ; 263 d 1-2 ; 278 b 8-9

<sup>57</sup> *Phèdre*, 263 d 5-7

<sup>58</sup> C'est ce que déclare Socrate à Phèdre à la fin de l'entretien : « Toi, va trouver Lysias. Dis-lui qu'étant descendus tous deux jusqu'au ruisseau des Nymphes et à leur sanctuaire, nous avons entendu des discours [ἠκούσαμεν λόγων] » (*Phèdre*, 278 b 8-9). Il faut rapprocher ce fait de la rencontre de Pan par Philippiès :

plus de valeur que celle d'un Lysias, car elle se trouve déjà dans la nature. Pan représente ainsi « une φύσις intelligente, une φύσις technique »<sup>59</sup>, qui confère aux λόγοι un caractère *total*, à la mesure de la nature qui en est la source. Obscure divinité de toute la Grèce, puisque sa mort signalera l'effondrement de tout un monde<sup>60</sup>, Pan est à même de dire le tout obscurément senti d'une culture, cette totalité que met au jour le philosophe, en dévoilant le texte du monde, de son monde. Il pourrait être la clé perdue de ce texte à déchiffrer. Son nom, qu'analyse Socrate dans le *Cratyle*, renvoie en effet à sa double nature, et à travers elle au discours.

Socrate vient de donner l'étymologie d'Hermès, qu'il rattache à la parole, ce qui fait s'exclamer Hermogène : « Cratyle a raison ; je ne suis pas Hermogène ; je ne suis pas bon machineur de discours [οὔκουν εὐμήχανος γέ εἰμι λόγου]. »<sup>61</sup> Pan, en revanche, est de la race d'Hermès, comme l'indique Socrate : « Le fait que Pan, le fils d'Hermès, ait une double nature [διφυῆ ἔχει], a [...] sa raison d'être, mon ami. »<sup>62</sup> Comme dans le *Phèdre*, Pan est présenté, conformément à la tradition athénienne, comme le fils d'Hermès. Sa double nature, humaine et animale, est également conforme à cette tradition, ce que reflètent les représentations plastiques : Pan possède toujours au moins des cornes, fréquemment des pieds de bouc, parfois même la tête de l'animal. En revanche, cette double nature fournit la matière d'une invention platonicienne, qui pourrait bien avoir motivé l'insistante et pourtant discrète présence du dieu aux pieds de bouc dans le *Phèdre*<sup>63</sup>. Elle est en effet rattachée aussitôt par Socrate au discours, au langage :

---

« Pan l'appela à haute voix par son nom », écrit Hérodote (*Histoires*, VI, 105). On pourrait ainsi dire de Socrate ce qui vaut pour Philippidès : « De par sa fonction de messenger, il est un personnage "hermétique", tout comme Pan. » (BORGEAUD, P. [1979], p. 196)

<sup>59</sup> BALANSARD, A. (2001), p. 304

<sup>60</sup> Cf. PLUTARQUE, *Des oracles*, XVII

<sup>61</sup> *Cratyle*, 408 b 6-7

<sup>62</sup> *Cratyle*, 408 b 8-9

<sup>63</sup> Cette oxymore se justifie par le fait suivant : on trouve seulement deux occurrences du nom « Pan » lui-même (*Phèdre*, 263 d 6, 279 b 8), mais, si l'on tient compte des références aux « dieux de cet endroit » (262 d 3, 279 b 8) et aux « Nymphes » (230 b 7, 241 e 4, 263 d 5, 278 b 9), on obtient un nombre plus élevé. De plus, elles rythment le dialogue, qu'elles ouvrent et ferment. Elles contribuent ainsi à « l'unité du *Phèdre* », qui n'est atteinte « que lorsque la question de la rhétorique y est envisagée dans une perspective étendue non seulement à la psychologie et à la dialectique, mais aussi à la cosmologie et à la dialectique » (BRISSON, L. [2000], p. 135) : or c'est cette perspective *globale* que suggère la figure du dieu Pan et son cortège de Nymphes.

Tu sais que le discours signifie tout [ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει], qu'il roule tout et fait tout circuler sans cesse et qu'il est double [διπλοῦς], à la fois vrai et faux. [...] Il serait donc correct que celui qui suggère tout [πᾶν μηνύων], qui fait toujours tout circuler [ἀεὶ πολῶν] soit *Pân Aipólos* [Πάν αἰπόλος] (« Pan chevrier »), de nature double [διφυής] en tant que fils d'Hermès, lisse en haut, rude et semblable à un bouc en bas. Et Pan est ou bien discours, ou bien frère du discours [ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν], puisqu'il est fils d'Hermès [εἶπερ Ἑρμοῦ υἱὸς ἐστίν] : rien d'étonnant à ce qu'un frère ressemble à son frère [ἀδελφῶ δὲ εοικέναι ἀδελφὸν οὐδὲν θαυμαστόν].<sup>64</sup>

Est-ce à dire que pour Platon aussi il y a « deux Pans »<sup>65</sup>, comme dans la double généalogie qui rattache ce dieu à Zeus ? La fin du texte établit en effet une alternative : « Pan est ou bien discours, ou bien frère du discours [ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν] ». De même qu'ailleurs Pan est dit ou bien frère d'Arcas, le fondateur de l'Arcadie civilisée, ou bien contemporain de Zeus, fondateur et garant de l'ordre cosmique<sup>66</sup>. En substituant Hermès à Zeus, et le λόγος à Arcas, on retrouve l'alternative platonicienne : d'un côté Pan est frère du λόγος, de l'autre il est identifié à lui, car contemporain de « celui qui machina le discours [τὸν λόγον μηχανήσας] »<sup>67</sup>. Il semble donc que Platon se soit approprié la double généalogie qui constitue une « donnée ancienne et fondamentale du mythe »<sup>68</sup>, d'abord en s'appuyant sur la tradition athénienne qui substitue Hermès à Zeus, ensuite en donnant au λόγος le rôle que les Arcadiens attribuaient à Arcas. Cette dernière transformation lui est propre, et indique la dimension fondatrice que la philosophie accorde au discours. Cela ne signifie pas que le verbe fait exister les choses, mais que la possibilité de dénommer celles-ci est contemporaine de la mise en ordre du monde<sup>69</sup>. Comme le montre L. Brisson, le discours se constitue de la même manière que l'ordre du monde, en parallèle avec lui<sup>70</sup>. C'est en quoi le discours est fondateur : non parce qu'il contribuerait à l'établissement de l'ordre du monde,

<sup>64</sup> *Cratyle*, 408 c 2 – d 4

<sup>65</sup> BERGEAUD, P. (1979), p. 66

<sup>66</sup> Cf. ESCHYLE, fragment 65 b-c Mette, et BERGEAUD P. (1979), pp. 66-69

<sup>67</sup> *Cratyle*, 408 a 6

<sup>68</sup> BERGEAUD P. (1979), p. 66

<sup>69</sup> Cf. *Timée*, 69 b 3 – c 1 (traduction L. Brisson modifiée) : « Alors que toutes choses étaient privées d'agencement [ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα], le dieu introduisit en chacune d'elles la proportion [συμμετρίας ἐνεποίησεν] [...]. Auparavant en effet, elles ne participaient en rien de la proportion et de la mesure, si ce n'est par hasard ; et absolument aucune de ces choses n'était digne [ἀξιόλογον] de se voir attribuer [ὀνομάσαι] l'un des noms qui leur sont actuellement attribués [τῶν νῦν ὀνομαζομένων]. Mais tout cela [πάντα ταῦτα], le dieu commença par y mettre de l'ordre [διεκόσμησεν], puis il s'en servit pour constituer cet univers-ci [πᾶν τὸδε]. »

<sup>70</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), pp. 212-213

mais parce qu'il le reflète, étant constitué de façon similaire<sup>71</sup>. C'est pourquoi le nom de « Pan » n'exprime pas directement le tout ; Pan n'est pas lui-même la totalité des choses ou des êtres. Il ne le devient qu'à travers le discours, le langage, qui possède la remarquable propriété de pouvoir tout exprimer : « Ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει [le discours signifie tout]. »<sup>72</sup> Cependant l'idée de totalité exprime une exigence à l'égard des discours : comme l'a montré L. Brisson, l'effet rhétorique obtenu par un Périclès repose, selon Platon dans le *Phèdre*, sur une vision globale des choses due à Anaxagore<sup>73</sup>. Le rhéteur doit posséder un savoir « φύσεως περί »<sup>74</sup>, relatif à la nature : mais à quelle nature ? « A la φύσις de l'âme humaine bien entendu, répond L. Brisson, dès lors que la rhétorique se trouve définie comme ψυχαγωγία. Mais s'interroger sur la nature de l'âme [...] conduit à s'interroger sur la nature de l'ensemble des âmes [...], c'est-à-dire sur la nature de l'univers. [...] D'où cette question qu'adresse Socrate à Phèdre : “Mais la nature de l'âme, crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature de l'univers (τοῦ ὅλου) ?” (*Phèdre*, 270 b-c) »<sup>75</sup> Τὸ ὅλον désigne l'univers encore indifférencié<sup>76</sup>, alors qu'il n'a pas été soumis à l'exigence d'ordre qu'exprime le dieu Pan, et qui se réalise dans le κόσμος. Ce dernier est en revanche l'univers conçu comme *totalité ordonnée*<sup>77</sup> : c'est le tout, l'ensemble des choses existantes, mais qui n'accède *pour nous* au statut de κόσμος, que par l'entremise du langage et de la connaissance. Inversement, la connaissance du tout devient une condition de possibilité de l'exercice rhétorique : ce qui peut paraître assez paradoxal, mais prépare en fait

<sup>71</sup> Cf. *Timée*, 29 a 8 – d 2 : de même que le monde est l'image (εἰκὼν) de l'intelligible, de même le mythe façonné par Timée est une image par rapport au discours portant sur l'intelligible. L'ordre des discours reproduit ainsi l'ordre du monde.

<sup>72</sup> *Cratyle*, 408 c 2

<sup>73</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), pp. 135-150

<sup>74</sup> *Phèdre*, 270 a 1

<sup>75</sup> BRISSON, L. (2000), p. 141

<sup>76</sup> Cf. *Philèbe*, 28 d 6, 32 d 1, ou encore *Timée*, 30 b 2, 32 c 5, où τὸ ὅλον semble pouvoir être pris dans ce sens. Etant donné les très nombreuses occurrences de πᾶν et κόσμος présentes dans ces deux textes, il faut nécessairement supposer que Platon ne tient pas ces trois termes pour équivalents, mais leur réserve au contraire un usage propre, bien qu'ils soient très proches.

<sup>77</sup> Comme le montre en effet J. Laurent, « le sens fondamental du terme κόσμος est pour Platon : ordre (totalisant) assuré par une présence psychique selon des rapports d'harmonie qui assurent beauté et proportion » (LAURENT, J. [2002], pp. 66-67).

la subordination de la rhétorique à la philosophie<sup>78</sup>, et son usage par le philosophe. Car celui-ci répondra lui aussi à cette exigence de « totalisation par l'expression »<sup>79</sup>, mais en se fondant cette fois sur la vision synoptique qui caractérise le dialecticien. Il s'agit du premier des deux procédés mentionnés dans le *Phèdre* : « Vers une forme unique, mener, grâce à une vue d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés [εἰς μίαν τε ἰδέαν συννορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα], pour arriver, par la définition de chaque élément [ἔκαστου ὀριζόμενος], à faire voir clairement quel est celui sur lequel on veut, dans chaque cas, faire porter l'enseignement. »<sup>80</sup> Cet aspect de la méthode et du discours platoniciens revêtra une importance particulière dans les deux grands dialogues consacrés à la fondation d'une cité sur des bases philosophiques, la *République* et les *Lois*<sup>81</sup> : il s'agit alors d'articuler une vision totale de la cité à une vision globale du monde, dans un discours législatif qui y puise ses normes<sup>82</sup>. Mais c'est ce que dit déjà la présence du dieu Pan dans le *Phèdre*, ce discours consacré aux discours<sup>83</sup>. La référence au tout, τὸ πᾶν, est ce qui fait la valeur du discours : le

<sup>78</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), p. 150 : « La rhétorique ne peut prétendre à l'autonomie complète qu'elle revendique. Elle reste subordonnée à la philosophie. »

<sup>79</sup> DREYFUS, D. et KHODOSS, F. (1965), p. 1026. Les auteurs, à la suite de Sartre, caractérise une philosophie (car il existe *des* philosophies, et non pas une seule) « comme la totalisation du savoir contemporain, et [...] de toutes les modalités de la culture, de l'expérience et de l'existence d'une époque. Ainsi définie, la philosophie se présente comme un modèle de totalisation par l'expression. » E. Husserl voit également dans cette vision globale, totalisante, des choses, le trait caractéristique de la philosophie, dont les Grecs sont les inventeurs. La philosophie est selon lui « une nouvelle sorte d'attitude à l'égard du monde environnant. [...] En son sens originaire, correctement traduit, ce terme ne signifie rien d'autre que science universelle, science de l'univers, de l'unicité de tout ce qui est. » (HUSSERL, E., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, I) Ces différentes références suggèrent une certaine vision de la philosophie et de l'histoire de la philosophie : la philosophie est une forme culturelle parmi d'autres, mais dont l'ambition est de totaliser tous les aspects de la culture d'une époque. C'est en quoi elle est singulière, et mérite qu'on en fasse l'histoire.

<sup>80</sup> *Phèdre*, 265 d 3-8

<sup>81</sup> Cf. *République*, VII, 537 c 2 et *Lois*, XII, 965 b 10 : la vision synoptique est indispensable aux gardiens.

<sup>82</sup> Comme le montre J. Laurent, « la vision synoptique, en isolant une Idée, sait la retrouver dans la moindre de ses manifestations » (LAURENT, J. [2002], p. 60) : elle consiste à envisager le monde sous l'angle « d'une totalité englobante », qui permet de le soumettre à une mesure.

<sup>83</sup> C'est ce que l'étude de L. Brisson déjà citée, consacrée à « l'unité du *Phèdre* de Platon », montre assez bien, même si la boutade de J. Brunschwig reste vraie : « Classiquement, les professeurs ont pris l'habitude d'interroger l'élève Platon : quel est le sujet que vous traitez au juste, Monsieur ? Est-ce l'amour, ou la rhétorique, ou quoi encore ? » (BRUNSCHWIG, J. [1998], p. IX) Pour suivre les articulations de son objet, Platon est amené à traiter de plusieurs thèmes que nous serions tentés de considérer comme distincts : ce qu'exprime le

dieu Pan est l'expression de cette valeur, l'ἄγαλμα que dresse Platon pour l'exprimer. Autrement dit, le discours doit se faire texte du monde, pour accomplir sa nature.

« Ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει. »<sup>84</sup> Du dieu Pan au substantif neutre τὸ πᾶν, il n'y a qu'une différence d'accentuation : c'est un pas que franchit Platon. « Τὸ ὅλον » nomme le tout, ce que nous appelons l'univers, préalablement à tout ordre. « Τὸ πᾶν » exprime le processus qui conduit de l'un à l'autre, et qui est analogue à celui qui combine la limite à l'illimité pour constituer le genre mixte : dans les deux cas, mais à deux échelles différentes, il s'agit d'une « naissance en vue d'une réalité [γένεσιν εἰς οὐσίαν] »<sup>85</sup>. L'ordre qui règne partout dans l'univers une fois constaté, le tout deviendra en effet monde, κόσμος<sup>86</sup>, de façon à acquérir sa pleine réalité. Mais il faut partir du tout, pour ne pas postuler arbitrairement l'ordre. Celui-ci se laissera alors dégager de manière dialectique. C'est cette opération qu'accomplit le *Philèbe*, en reprenant, sur un plan conceptuel, la cosmologie qui avait été élaborée sous forme de mythe dans le *Timée*. Pour cette mise au point conceptuelle, Socrate nous demande « d'être extrêmement attentifs », notamment « en posant notre point de départ [τὴν ἀρχὴν τιθέμενοι] »<sup>87</sup>. Ce point de départ consiste à prendre « la totalité des choses qui existent actuellement dans l'univers [πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί] »<sup>88</sup> pour la diviser en deux : il s'agit d'abord d'une dichotomie. Le tout, τὸ πᾶν, est considéré en extension, selon la totalité de ce qu'il contient. Différents genres vont ensuite être distingués : d'abord la limite et l'illimité, qui représentent l'innovation fondamentale du *Philèbe*, en apportant une solution élégante au problème de la participation<sup>89</sup>. Puis trois autres genres viennent se greffer

---

lien, déjà évoqué, entre les figures de Marsyas (le charme des discours de Socrate, qui portent pourtant sur des concepts, l'universel), d'Éros (l'amour, lien universel), et de Pan (le langage, qui exprime le tout, l'universel). Il y a là un complexe notionnel qu'on ne saurait défaire pour satisfaire à de quelconques exigences académiques.

<sup>84</sup> *Cratyle*, 408 c 2 : « Le discours signifie tout. »

<sup>85</sup> *Philèbe*, 26 d 9. Sur la signification de cette formule, cf. PRADEAU, J.-F. (2002), pp. 63-66, n. 74 pp. 250-252.

<sup>86</sup> Cf. *Gorgias*, 508 a 3 : c'est en raison de l'ordre qui s'y trouve que les savants « appellent le tout [τὸ ὅλον] du nom de "cosmos" [κόσμον] » (c'est moi qui traduis).

<sup>87</sup> *Philèbe*, 23 c 1-2

<sup>88</sup> *Philèbe*, 23 c 4-5

<sup>89</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2002), pp. 27-28 : « Les difficultés inhérentes au maniement du couple formé par l'un et le multiple seront évitées si on lui substitue celui de la limite et de l'illimité. [...] le couple de la limite et de l'illimité permet de résoudre, à tout le moins partiellement, les apories de l'un et du multiple, en évitant que l'on oppose simplement et en vain la multiplicité sensible à l'unité intelligible. »

sur ce schéma initial, pour lui donner la pleine consistance d'une *cartographie du réel*, dont la portée est aussi bien cosmologique qu'ontologique. La partie cosmologique du *Philèbe* divise ainsi tout ce qui est en cinq unités génériques, qui sont définies en termes de puissance d'agir ou de pâtir<sup>90</sup> : l'intellect, le genre de la cause, agit sur le genre de l'illimité en le délimitant ; le genre de l'illimité subit donc cette action. Quant à l'intellect, il subit aussi l'action des réalités intelligibles, la connaissance étant une affection<sup>91</sup> : il est donc une cause intermédiaire entre la causalité absolue des Idées et l'indétermination de ce qui est illimité. Les choses qui deviennent enfin, sont comprises dans le troisième genre<sup>92</sup>. Elles subissent l'action d'une cause finale, celle de la limite, qui une fois atteinte leur confère une Forme et une réalité, et représente leur participation à l'intelligible. Le cinquième genre, qui n'est pas explicité pour lui-même, n'est que l'envers de ce processus<sup>93</sup>. Les cinq genres font donc partie de ces « monades [μονάδαι] »<sup>94</sup> dont parle Socrate en 15 b<sup>95</sup>. Ce sont des unités génériques, qui,

<sup>90</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2002), p. 33 : « Là où le *Sophiste* définit l'être comme puissance de production et de passion (247 d – 248 e), le *Philèbe* distingue désormais “toutes les choses qui sont” selon leurs différentes manières d'agir ou d'être affectées. »

<sup>91</sup> On peut l'inférer de la définition que l'Étranger donne de l'être en général : « Est-il suffisant de définir comme détermination des êtres ce où se trouve présente une puissance, même minime, de pâtir ou d'agir [ἡ τοῦ πάσχειν ἢ δρᾶν καὶ πρὸς τὸ μικρότατον δύναμις] ? » (*Sophiste*, 248 c 4-6) Il envisage ensuite les différentes possibilités qui en résultent pour la connaissance : « Dites-vous que connaître [γινώσκειν] ou être connu est action ou passion, ou les deux choses à la fois [ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον] ? Ou bien qu'il y a d'une part affection et, de l'autre, ce qui est affecté ? » (248 d 4-7) Bien que le texte ne tranche pas, il est vraisemblable que la connaissance est une puissance de pâtir, sans quoi elle ne pourrait être affectée par l'être (ce qui n'exclut pas qu'elle puisse être aussi puissance d'agir).

<sup>92</sup> Cf. *Philèbe*, 26 d 8-10

<sup>93</sup> Il s'agit de la destruction d'une réalité.

<sup>94</sup> *Philèbe*, 15 b 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>95</sup> Je suis sur ce point en désaccord avec la position de J.-F. Pradeau (cf. PRADEAU, J.-F. [2002], n. 3, p. 30), qui écarte aussi toute interprétation ontologique (cf. p. 29, et n. 1 p. 29). On ne voit pas, en effet, pourquoi Platon se donnerait la peine de nous fournir l'un de ses plus substantiels développements (notamment grâce à la mention des « intermédiaires [μέσα] », 17 a 3) sur la méthode dialectique (16 c 1 – 17 a 5), pour négliger de l'employer peu après, alors que s'offre une occasion d'application évidente. Il faut supposer un minimum d'unité dans le dialogue : les cinq plus grands genres sont des divisions du tout, mais aussi, et indissolublement, des genres de l'être, et des unités intelligibles : l'être n'est rien d'autre que la totalité des êtres, dont les Idées sont le principe d'unité. Cette supposition permet également d'affirmer l'unité du monde platonicien : les unités intelligibles n'ont d'autre fonction que d'ordonner la multiplicité sensible, en y introduisant cette « rationalité limitée »

comme telles, permettent de réduire la multiplicité des choses existantes, et qui d'autre part sont elles-mêmes divisibles en espèces : ainsi le plaisir fait partie du genre de l'illimité lorsqu'il n'a pas reçu de limite, la vie mixte fait partie du genre commun. Ces « monades » sont reliées entre elles par des rapports de cause à effet, l'ensemble figurant la structure du monde, l'ordre des choses.

Un schéma conceptuel se met progressivement en place, qui nous offre ainsi *une vue synoptique du monde*. Pour la parcourir, il est expédient d'en retracer la « carte », la « géographie » : c'est l'objet des explications qui précèdent, lesquelles indiquent aussi bien un système conceptuel que la structure même du réel. Il s'agit donc d'un schéma à la fois cosmologique et ontologique. Ce schéma est cohérent avec le mythe du *Timée*, qu'il prolonge et reprend à un niveau ontologique : chaque genre correspond à un protagoniste de la cosmologie fictive<sup>96</sup>. Notamment, le démiurge incarne la cause qui dispose l'univers selon un ordre, de telle sorte que le κόσμος peut et doit être considéré comme « le signe d'une intelligence »<sup>97</sup>. Dans l'un et l'autre cas, dans le *Timée* comme dans le *Philèbe*, le monde et le texte qui le met en ordre sont indissociables. Le monde n'est rien sans le discours qui l'énonce, les catégories qui le structurent et définissent un cadre pour notre pensée<sup>98</sup>. Mais le discours n'acquiert à son tour de prix que sur cette base cosmologique et ontologique : c'est dans ce cadre que les choses qui composent le monde, et qui vont pouvoir faire l'objet d'actes de référence dans nos discours, trouvent leur place. Toute pensée a en effet besoin d'un tableau, d'une grille préalable, d'un espace d'ordre, « où, depuis le fond des temps, le langage

---

qu'évoque à juste titre J.-F. Pradeau (p. 31). Sur tous les autres points, je suis cependant en parfait accord avec cet auteur ; et je m'appuie ici largement sur ses explications.

<sup>96</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2002), p. 34 : « De la cosmologie fictive du *Timée* aux distinctions génériques du *Philèbe*, on passe de fonctions, d'actions ou d'opérations ponctuelles à l'hypothèse selon laquelle toute réalité peut désormais être définie selon le genre de puissance qui est le sien (puissance de déterminer, de limiter ; puissance d'être limité ; puissance causale). »

<sup>97</sup> LAURENT, J. (2002), p. 65

<sup>98</sup> « Le réel n'est pas un texte à traduire mais un texte à constituer. L'expression est la constitution de ce texte. Mais toute expression n'est pas philosophique. L'expression littéraire a pour but de produire un double signifiant du réel. L'expression philosophique a pour fonction d'en constituer la synthèse conceptuelle, qui en est la seule synthèse possible. » (DREYFUS, D. et KHODOSS, F. [1965], p. 1027)

s'entrecroise avec l'espace. »<sup>99</sup> J'emprunte ce principe aux travaux d'histoire de la pensée réalisés par M. Foucault, et je m'inscris corrélativement dans la perspective qui est la sienne, d'une discontinuité essentielle de cette histoire : chaque philosophie a sa propre vision du monde, son propre espace d'ordre. Platon nous donne le sien, ou plutôt il nous livre le point d'aboutissement d'une culture, en mettant au jour, de façon critique<sup>100</sup>, la grille conceptuelle sur laquelle elle repose. Aristote, il est vrai, y apportera d'importantes corrections, mais il n'en changera pas la teneur essentielle : le monde, pour un Grec, est « lu » en fonction d'un *paradigme technique*<sup>101</sup>. C'est la projection d'un modèle démiurgique qui organise et fonde la cosmologie et l'ontologie platoniciennes. Si Platon donne ainsi une extension sans précédent à l'interprétation technologique du monde, il ne fait cependant que reprendre un schème déjà à l'œuvre dans la culture grecque. « De cette civilisation l'artisan est bien le héros, mais c'est un héros secret », aimait à répéter P. Vidal-Naquet<sup>102</sup>. Dans sa lecture platonicienne, le monde est donc interprété *comme œuvre*. L'art de l'existence puise dans cette idée *sa justification* : il

---

<sup>99</sup> FOUCAULT, M., *Les Mots et les Choses*, Préface. L'auteur distingue trois grandes régions dans le domaine de la pensée : « Les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. A l'autre extrémité de la pensée, des théories scientifiques expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte [...]. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire n'en est pas moins fondamental [...]. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, [...] se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs. » La philosophie s'enracine, par sa fonction critique, dans le domaine intermédiaire, mais, par sa fonction totalisante, elle va au delà, en cherchant à unifier rationnellement et synoptiquement les codes qu'elle trouve devant elle ou qu'elle a déjà modifiés.

<sup>100</sup> Mais il n'existe pas d'autre manière de faire apparaître cet espace d'ordre : pour qu'il puisse apparaître en tant que tel, il faut d'abord le mettre à distance. Chez Platon, ce sont les dialogues dits socratiques qui remplissent cette fonction. La fonction synoptique s'affirme pour sa part dans les grands textes qui leur font suite : notamment le *Phèdre*, la *République*, le *Timée*, le *Philèbe*, ou encore les *Lois*.

<sup>101</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2002), p. 252 n. 76 : « Socrate insiste sur ce qu'il faut regarder comme une thèse doctrinale : toute naissance, de quoi que ce soit, est une production, dont ce qu'on nomme cause est le véritable agent. Et c'est précisément en vertu de ce paradigme technique que Platon soutient que la cause, en tant qu'agent, doit être une cause réfléchie, un intellect qui possède l'intelligence des fins qu'il poursuit. Au principe de l'existence du monde tout entier, dira bientôt l'argument cosmologique, il faut poser un intellect agent et cause de toutes choses (30 a sq.). »

<sup>102</sup> VIDAL-NAQUET, P. (2002), p. 111

consiste à faire de sa vie une œuvre, en lui appliquant ce paradigme. Il s'agit de se maîtriser soi-même, en se réglant sur le monde<sup>103</sup>. L'existence humaine, la cité<sup>104</sup> et l'univers sont soumis, chacun au niveau qui est le sien, à une technique analogue : mais c'est la cosmologie qui sert de modèle aux niveaux inférieurs. On comprend dès lors l'invocation finale au dieu Pan, qui porte sur la σωφροσύνη : la connaissance du texte du monde permet au sage de se maîtriser, en reproduisant en lui-même l'ordre lu dans le monde. C'est un point que le *Gorgias* développe avec une grande rigueur, en articulant entre eux un ensemble de termes très proches, mais dont les nuances permettent à Socrate de construire un raisonnement analytique qui fonde la σωφροσύνη sur le κόσμος, en remontant progressivement de l'une à l'autre. Il admet d'abord que tout ce qui a une valeur la doit « à la présence d'une certaine excellence [ἀρετῆς τινος παραγενομένης] »<sup>105</sup>, puis que l'excellence provient de la technique<sup>106</sup>. Celle-ci permet notamment de procurer « l'ordre [κόσμον] qui convient à l'âme [...] Or une âme qui possède l'ordre est une âme bien ordonnée [ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία] »<sup>107</sup> ; et « une âme bien ordonnée est tempérante [ἢ δέ γε κοσμία σώφρων] »<sup>108</sup>. Mais le κόσμος n'est pas seulement présent dans l'âme : « Les savants [...] affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre [κοσμιότητα], la modération [σωφροσύνην] et la justice, et pour cette raison ils appellent le tout du nom de "cosmos" [τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν]. »<sup>109</sup> Διὰ ταῦτα : grâce à cette pluralité de rapports qui l'organisent, le tout mérite d'être appelé « κόσμος », sans quoi il ne pourrait être qu'un ensemble indifférencié, que nomme « τὸ ὅλον ». Le κόσμος met en évidence la valeur de l'« ordre (totalisant) »<sup>110</sup> qui le constitue. Puis, étant

<sup>103</sup> On aperçoit déjà ici l'esquisse du lien entre maîtrise de soi et vision synoptique, entre la σωφροσύνη et le dieu Pan : on voit dans quel sens s'orientera la réponse à la question posée initialement.

<sup>104</sup> Cf. BRISSON, L. (2006), p. 10 : « La communauté des hommes ne se suffit pas à elle-même, mais elle doit chercher en dehors d'elle-même, dans la perfection du monde et de ses causes divines, la raison et le modèle de sa propre organisation et de sa possible réforme. C'est la raison pour laquelle l'institution de la cité suppose, comme sa condition, une connaissance de l'ordre du monde et des causes universelles de la bonté, qu'il revient à nouveau aux philosophes de produire. » Cf. aussi p. 56 : « Légiférer, c'est imiter le dieu. »

<sup>105</sup> *Gorgias*, 506 d 3, traduction modifiée

<sup>106</sup> *Gorgias*, 506 d 7

<sup>107</sup> *Gorgias*, 506 e 3-5

<sup>108</sup> *Gorgias*, 506 e 5 – 507 a 1

<sup>109</sup> *Gorgias*, 507 e 7 – 508 a 4, traduction modifiée

<sup>110</sup> LAURENT, J. (2002), p. 67

ainsi parvenu au terme du raisonnement, on peut le reprendre dans le sens inverse, qui est celui d'une fondation. L'ordre présent dans l'univers justifie, en le fondant, l'ordre qui doit se trouver dans l'âme ; et il le justifie d'autant mieux qu'il est décrit dans les mêmes termes<sup>111</sup>. Cet ordre procure enfin à l'âme l'excellence, qui n'est rien d'autre que la technique permettant de la mettre en ordre à l'image de l'univers. L'interprétation technologique du monde s'applique ainsi à l'existence humaine, comme à l'un de ses domaines.

La carte du réel que dessine le texte du monde possède en effet une dimension et une fonction éthiques : il fournit, à travers l'imposition des noms et la délimitation qu'ils emportent<sup>112</sup>, « le découpage et la cartographie du champ des notions évaluantes et des actes évalués »<sup>113</sup>. L'exposé cosmologique du *Philèbe* répond ainsi à un dessein précis : définir la nature des différents genres de vie qui viennent d'être examinés — vies de réflexion, de plaisir, et vie commune —, en précisant notamment la place des deux premières vis-à-vis de la troisième. Après avoir d'un commun accord décerné la victoire à la vie mixte, Socrate déclare encore « soutenir que, dans cette vie mélangée [ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ], quel que soit l'élément qui la rend à la fois éligible et bonne, c'est l'intellect et non pas le plaisir qui en est le plus apparenté et lui est le plus semblable [οὐχ ἡδονὴ ἀλλὰ νοῦς τούτῳ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν ἐστι] »<sup>114</sup>. La question du genre de vie fournit donc son cadre à la discussion cosmologique et ontologique dont le contenu vient d'être examiné. Corrélativement, chacun des genres de vie envisagé prendra place dans l'un des cinq genres d'être : « La vie mélangée de plaisir et de réflexion [...] fait partie du troisième genre »<sup>115</sup> ; « l'intellect est du genre que l'on a qualifié de cause de toute chose »<sup>116</sup> ; enfin « le plaisir est en lui-même illimité et [...] appartient au genre qui, en lui-même et de lui-même, n'aura jamais ni début ni milieu ni fin »<sup>117</sup>. Les différences de valeur en résultent : d'abord la victoire

<sup>111</sup> Cf. LAURENT, J. (2002), p. 174 : « L'homme doit avoir pour but de vivre κοσμίως [...], littéralement de façon ordonnée, ou, pourrait-on dire, pour développer le terme, de façon conforme au monde (κόσμος). »

<sup>112</sup> Cf. DESCLOS, M.-L (2003), p. 157 : « Le nom [...] est [...] un instrument de délimitation. Le nom est un ὄρος, une borne-frontière dressée par le langage, lequel peut de cette manière διορίζειν, séparer par une limite, tout ce qui doit l'être. »

<sup>113</sup> DESCLOS, M.-L (2003), p. 160

<sup>114</sup> *Philèbe*, 22 d 6 – e 1

<sup>115</sup> *Philèbe*, 27 d 7-8

<sup>116</sup> *Philèbe*, 30 e 1-2

<sup>117</sup> *Philèbe*, 31 a 9-11

de la vie mixte est confirmée, mais la supériorité de l'intellect sur le plaisir est également suggérée<sup>118</sup>, car, par lui-même, celui-ci est voué au devenir et à la destruction qui caractérisent le genre de l'illimité. C'est pourquoi Socrate insiste sur le caractère salvateur de la limite (dont la cause est l'intellect), au sein de son exposé cosmologique : « C'est la déesse elle-même, mon beau Philèbe, qui, voyant la démesure [ὑβριν] et l'entière bassesse [σύμπασαν πονηρίαν] de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété [πέρας οὔτε ἡδονῶν οὔδεν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς], établit la loi et l'agencement porteurs de limite [νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο]. Toi, tu soutiens qu'elle les détruit [ἀποκναῖσαι], mais moi, je pense qu'elle les sauve [ἀποσῶσαι] »<sup>119</sup>. La portée morale de la distinction entre la limite et l'illimité est clairement soulignée. En outre, la limite possède un double rôle dans l'éthique que conçoit ainsi Platon. D'une part la vie de plaisir est assimilée à l'ὑβρις et condamnée à la destruction : la limite détermine la valeur de la conduite, quand son absence entraîne la bassesse. D'autre part, en délimitant les valeurs, il s'agit pour Platon d'empêcher toute interversion entre elles (porteuse de conflit, de sédition et de maladie), « en ancrant le mot évaluant dans son terroir, indissociable tout à la fois de la valeur dont il dérive et de ce qui est évalué »<sup>120</sup>. En assignant un domaine précis à chacun des genres de vie, Socrate parvient à le délimiter et à en fixer la valeur au sein d'une hiérarchie qui est la même qu'en l'univers : il donne ainsi une garantie ontologique, inscrite dans la nature, à l'échelle des valeurs qu'il établit. Que ce soit donc dans le *Gorgias*, le *Philèbe*, ou le *Phèdre*, la démarche reste la même : *la technique* qui convient à l'existence humaine (βίος), et qui permet de l'ordonner de façon satisfaisante, *puise ses normes dans l'univers qui est lui-même conçu comme totalité ordonnée*<sup>121</sup>. La cartographie plus précise du monde que livre le *Philèbe*

<sup>118</sup> Cf. *Philèbe*, 22 d 5 – 23 a 2

<sup>119</sup> *Philèbe*, 26 b 7 – c 1, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>120</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 161

<sup>121</sup> D'autres dialogues expriment des idées analogues : cf. *République*, VI, 500 c 9 – d 1 ; *Timée*, 90 b 6 – d 7. J. Laurent montre en ce sens que « la mesure de l'humain est ce à quoi l'homme se rapporte pour vivre humainement de la naissance à la mort [...]. L'intelligible et le divin manifestés dans la beauté du monde sont le véritable μέτρον que l'homme utilise pour se rapporter droitement au monde » (LAURENT, J. [2002], p. 189). Comme totalité ordonnée (cf. ci-dessus n. 77, p. 314), le κόσμος confère à l'existence humaine une caractéristique qui est essentielle à la philosophie conçue comme art de l'existence : elle consiste à faire des différents événements qui la composent, et qui sont dus au hasard, « un tout ordonné et organisé », dans lequel « chaque élément apporte une contribution spécifique à ce tout, qui serait différent sans lui » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 4 ; cf. aussi pp. 185-186). Car, pour les philosophes qui relèvent de cette tradition, « il

assigne en outre une place déterminée à chaque genre de vie qu'envisage le dialogue, et fonde en nature la réprobation qui s'attache à la vie de plaisir, condamnée à l'illimité, tandis qu'elle valide la préférence accordée à la vie mixte, et dispose la vie de réflexion à un rang intermédiaire.

Or « c'est au moyen du langage que nous séparons par une limite (διορίζομεν τῷ λόγῳ) »<sup>122</sup> tout ce qui doit l'être, de même que nous acquérons une vision du monde comme totalité ordonnée. L'univers, pour devenir κόσμος, monde, et pour fonder ainsi l'éthique, doit passer *au crible du langage*, doit se faire texte. C'est cette nécessité qu'exprime l'image de Pan dans le *Phèdre*. L'image, ici non plus qu'ailleurs, ne vise pas simplement à charmer le lecteur, en fournissant leur fond richement orné aux dialogues. Certes, pour nous, avec nos yeux d'Européens du XXI<sup>e</sup> siècle, il nous semble trouver d'abord dans les Dialogues de Platon un prodigieux effort d'élaboration conceptuelle, sans précédent, comme les distinctions qui ont été mentionnées à propos de la totalité des êtres. Et cet appareil conceptuel se détache lui-même sur un magnifique échantillonnage de figures grecques, tout droit issues des plus beaux moments de la statuaire, de la céramique, et du théâtre grecs, dont nous gratifierait par surcroît Platon. En réalité, les choses ne sont pas aussi simples. Et, comme je crois pouvoir le montrer, d'abord dans le cas du dieu Pan, puis à un niveau plus général, il est impossible de dissocier l'élaboration conceptuelle de sa gangue imagée, comme un noyau dont on enlèverait l'enveloppe. L'image participe du sens, fait sens, et contribue à la teneur conceptuelle des dialogues. C'est la structure de notre âme elle-même, centrée sur l'imagination, qui nous interdit d'envisager une pensée pure, déliée de ses attaches sensibles. Le texte du monde platonicien noue, indissolublement, l'image et le concept, comme ces hiéroglyphes égyptiens auxquels d'ailleurs Platon se réfère, à travers la figure du dieu Theuth<sup>123</sup>. En ce qui concerne Pan (dont les liens avec l'Hermès égyptien restent à préciser), avançons l'hypothèse que son image, qui court tout au long du *Phèdre*, texte consacré aux textes, est le reflet de Platon lui-même, auteur du texte du monde qui nous est donné à lire. En elle se joue le rapport de l'auteur à son texte, et au monde que vise ce texte. C'est ce double rapport qu'il nous faut maintenant mettre au jour, en nous attachant à déchiffrer plus complètement l'image.

---

est important que nos actions, nos vies, manifestent une personnalité cohérente » (NEHAMAS, A. [2000b], p. 28).

Sur ce thème, cf. *Gorgias*, 482 b 4 – c 2.

<sup>122</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 156

<sup>123</sup> Cf. *Phèdre*, 274 c 5 – 275 b 3 ; *Philèbe*, 18 b 7

---

## Section 2.

### *Éros sculpteur*

---

Dans ce but, il faut sans doute prendre également en compte les passages du *Phèdre* se rapportant aux Nymphes<sup>124</sup>, auxquelles Socrate, avec toute la tradition, associe le dieu Pan<sup>125</sup> : elles contribuent à définir le lieu du dialogue, et jouent manifestement un rôle dans l'inhabituelle fécondité intellectuelle de Socrate.<sup>126</sup> Les Nymphes apparaissent dès la description du cadre de l'entretien : la source « est consacrée à des Nymphes, ainsi qu'à Achéloos, si l'on en juge par ces figurines [κόρων] et ces statues [ἀγαλμάτων]. »<sup>127</sup> Les « divinités de l'endroit [ἐντόπιου θεοί] »<sup>128</sup>, comme les nommera plus loin Socrate, sont d'emblée rendues présentes par le biais de ces κοραί et ἀγάλματα. Puis, avant de commencer lui-même à parler, Socrate dit éprouver « dans le cœur une sorte de plénitude [πληρὲς πὼς τὸ στῆθος ἔχων] »<sup>129</sup>, qu'il explique ainsi : « Je me suis quelque part rempli à des sources

---

<sup>124</sup> « Si l'étymologie du nom des Nymphes est controversée, il ne saurait, du moins, y avoir de doute sur leur signification primitive. Elles sont la personnification des forces naturelles qui président à la croissance et à la fécondité, tant dans le règne végétal qu'animal. [...] L'espèce humaine elle-même n'échappe pas à leur action. » (DAREMBERG, C. et SAGLIO, E. [1919], t. IV, p. 124)

<sup>125</sup> Ce lien se manifeste par la localisation du culte de Pan : « D'emblée, les Athéniens et les autres Grecs introduisirent ce culte dans des grottes, sanctuaires naturels et éloignés des centres urbains, réellement ou symboliquement ; Pan rejoint d'autres divinités dont une religion essentiellement pastorale avait déjà reconnu la présence en ces lieux : Hermès et les Nymphes [...]. Très tôt l'importance de Pan y devient assez grande pour que l'on parle indifféremment de grottes de Pan ou des Nymphes » (BORGEAUD, P. [1979], p. 75). Outre cette localisation commune, A. Motte remarque que « toutes ces divinités participent aux signes multiples de la fertilité et de la fécondité » (MOTTE, A. [1969], p. 469).

<sup>126</sup> C'est ce que remarque Phèdre en réponse au « θεῖον πάθος [un état qui tient du divin] » dont parle le philosophe : « C'est tout à fait mon avis, Socrate : cela ne t'est pas habituel ; un flux t'emporte [παρὰ τὸ εἶθός εὐροιά τίς σε εἴληφεν] ! » (*Phèdre*, 238 c 5-8, traduction L. Brisson) Cette inhabituelle fécondité paraît opposée au principe de la maïeutique, selon lequel Socrate peut accoucher les autres, mais est incapable de procréer et d'enfanter (*Théétète*, 148 e 6 – 151 d 6).

<sup>127</sup> *Phèdre*, 230 b 7 – c 1

<sup>128</sup> *Phèdre*, 262 d 3

<sup>129</sup> *Phèdre*, 235 c 5

étrangères, à la façon d'un vase [δίκηνη ἀγγείου].<sup>130</sup> Ces sources ne sont-elles pas les Nymphes ? C'est ce que semble confirmer Socrate lui-même, après son premier discours : « Sais-tu bien que les Nymphes, dit-il à Phèdre, auxquelles tu m'as livré à dessein, vont certainement m'inspirer des transports divins [σαφῶς ἐνθουσιάσω] ? »<sup>131</sup> D'après ce passage, le philosophe serait possédé par les Nymphes, littéralement « nympholepte [νυμφόληπτος] »<sup>132</sup>, victime de nympholepsie : il lui faut bien justifier le fait que, contrairement à sa profession d'ignorance<sup>133</sup>, il va bientôt dévoiler toute une vision du monde, qui révèle un savoir des plus étendus. Il existe toutefois une différence entre Pan, qui exprime cette vision du monde, et les Nymphes, qui l'inspirent : « Proportionné à l'homme tout en étant un dieu, le Chevrier agit en médiateur »<sup>134</sup>, tandis que les Nymphes occupent une position de surplomb. La nympholepsie socratique se traduit par l'exigence, que satisfait le philosophe, de produire un discours à la mesure du monde. Pan, qui représente cette exigence, comble en partie l'écart entre l'homme et le divin<sup>135</sup>, sous l'effet des Nymphes. On constate donc que ces dernières, d'abord présentes seulement sous forme de statues, disposent par la suite d'un pouvoir *magique* analogue à celui du satyre Marsyas dans le *Banquet*, dont les airs d'*aulós* sont, d'après Alcibiade, « seuls capables de nous mettre dans un état de possession [μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ]. »<sup>136</sup> La différence est que dans ce dernier cas c'est Socrate qui exerce ce pouvoir sur d'autres, tandis que dans le *Phèdre* il subit lui-même ce pouvoir, dont la source semble être les Nymphes. Dans tous les cas, le philosophe apparaît en « robe de mage »<sup>137</sup>, et ce sont d'abord des statues, des ἀγάλματα, qui fournissent le support de son

<sup>130</sup> *Phèdre*, 235 c 8 – d 2 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>131</sup> *Phèdre*, 241 e 3-5

<sup>132</sup> Cf. *Phèdre*, 238 d 1 (traduction L. Robin). Citant ce texte, P. Borgeaud le commente ainsi : « La nympholepsie est d'abord une forme particulière d'inspiration. [...] On sait que pour Platon l'inspiration dépossède l'individu, le rend irresponsable de ses paroles (cf. *Ion*, 533 d-536 d). Il en va de même de la nympholepsie. » (BORGEAUD, P. [1979], pp. 159-160)

<sup>133</sup> Cf. *Apologie*, 21 b 4-5, d 5-6

<sup>134</sup> BORGEAUD, P. (1979), p. 234. L'auteur tire cette remarque des représentations du dieu à Athènes, où « la convention iconographique veut que la taille des humains, dans ces "tableaux", soit beaucoup plus petite que celle des Nymphes et d'Hermès », alors qu' « elle paraît égale à celle de Pan » (pp. 233-234).

<sup>135</sup> A ce titre, on l'a inclus ci-dessus dans le groupe des figures herméneutiques, aux côtés du silène et d'Éros : cf. Chapitre I, section 2, pp. 122-127.

<sup>136</sup> *Banquet*, 215 c 5-6. La musique de Pan joue également un rôle déterminant : « Elle supporte, sous-tend la communication rituelle du dédicant avec Hermès et les Nymphes » (BORGEAUD, P. [1979], p. 234).

<sup>137</sup> CARASTRO, M. (2006), p. 209

étrange pouvoir magique — étrange pour notre rationalité du XXI<sup>e</sup> siècle bien entendu. Ce pouvoir n'aurait cependant rien de surprenant pour un anthropologue<sup>138</sup>. Voici ce qu'écrivait en effet L. Gernet : « Nous constatons que les objets précieux <et notamment les ἀγάλματα> figurent dans des légendes et même qu'ils y tiennent, si l'on peut dire, un rôle central, car ils ne laissent pas d'y être animés d'un pouvoir propre. »<sup>139</sup> Or, pour interpréter semblable mythème, « nous avons à tenir compte, d'une part, des connexions qui existent entre les éléments ou les moments d'une même histoire »<sup>140</sup> : ils nous faut ainsi observer les relations entre les différents passages du *Phèdre* ayant trait aux Nymphes ou au dieu Pan. « D'autre part, des associations en vertu desquelles un épisode, un motif ou une image évoquent une série similaire »<sup>141</sup> : on peut de cette manière rapprocher ces passages de l'éloge de Socrate par Alcibiade dans le *Banquet*, et dans le même esprit, on pourrait prolonger la comparaison en associant ce dernier texte au mythe du Trépied des Sept Sages : le Trépied est « un prix décerné en suite d'un concours »<sup>142</sup>, à l'instar de la statue qu'Alcibiade dédie à l'homme le plus sage de son temps<sup>143</sup>. De même que sept personnages prennent la parole dans le *Banquet*, pour se prêter au jeu de l'éloge, de même les Sept Sages « forment un groupe » et « la tradition les associe, par ailleurs, en un banquet »<sup>144</sup>. En ce qui concerne l'ἄγαλμα, « l'objet lui-même a une valeur singulière qui s'apparente à la valeur religieuse : finalement [...], le trépied est consacré à un dieu » : or les ἀγάλματα contenus dans Socrate figurent des dieux. Ainsi, pour présenter ce sage des temps modernes qu'est Socrate, Platon semble se référer

---

<sup>138</sup> M. Carastro montre ainsi que les commentateurs sont placés, face à la conception de platonicienne de la μαγεία, dans une contradiction. « Platon est, encore aujourd'hui, appelé à témoigner, dans son complet de représentant de la rationalité grecque, du mépris de l'élite intellectuelle envers les tours de prestidigitateurs itinérants. Et pourtant, les spécialistes qui se sont interrogés sur la figure problématique de Socrate n'ont pas manqué de constater que, chez ce dernier, les traits du philosophe se confondent souvent avec ceux du sophiste et, parfois, du mage. » (CARASTRO, M. [2006], p. 189) Le second point de vue est évidemment celui que développe l'anthropologue de la μαγεία.

<sup>139</sup> GERNET, L. (1968), p. 99

<sup>140</sup> GERNET, L. (1968), p. 100

<sup>141</sup> GERNET, L. (1968), p. 100

<sup>142</sup> GERNET, L. (1968), p. 101

<sup>143</sup> Il existe un motif analogue dans le *Phèdre*, en 235 d 8 – e 1, puis 236 b 2-4, lorsque Phèdre propose d'ériger deux ἀναθήματα en or, à Delphes, à sa propre effigie et à l'effigie de Socrate, si celui-ci parvient à surpasser Lysias : ce qui sera chose faite peu après.

<sup>144</sup> GERNET, L. (1968), p. 101

indirectement à cette « histoire moralisante qu'est celle des Sept Sages »<sup>145</sup>. Un vecteur essentiel en est la notion d'ἄγαλμα : comme s'il s'agissait de mettre en crédit une nouvelle unité de mesure, un nouvel étalon monétaire. Car « l'objet n'en est pas moins conçu comme recelant cette valeur positive et comme comportant cette utilisation sociale qui caractérise la phase prémonétaire »<sup>146</sup> : Platon entend faire en sorte que *la sagesse se monnaie désormais autrement*, à partir du paradigme de Socrate. En quoi il a pleinement réussi, puisque la statue de Socrate, qu'il a lui-même dressée, étend encore aujourd'hui son ombre sur toute l'histoire de la philosophie. Unité de mesure, valeur religieuse, pouvoir magique, la notion d'ἄγαλμα réunit des significations que notre pensée logique sépare. Le rapprochement de l'épisode du *Banquet* avec le mythe du Trépied des Sept Sages, montre que Platon hérite de cette notion et la reprend sans lui apporter de modification substantielle. Il se contente de l'associer à Socrate, et de définir l'effet rhétorique comme pouvoir magique<sup>147</sup>. Or cela n'a rien d'irrationnel : Alain, opposant monde des signes et monde des choses, reprendra, en platonicien, la même idée<sup>148</sup>. *Les signes*, selon lui, ont en effet le pouvoir de produire la réalité qu'ils expriment, mais seulement dans le monde humain, alors que c'est évidemment tout à fait impossible dans le monde des choses.

Mais, s'il faut bien reconnaître aux ἀγάλματα contenus dans Socrate-silène un pouvoir magique, ce pouvoir peut-il s'exercer sur Socrate lui-même, comme c'est le cas avec les Nymphes ? Que faut-il penser de la nympholepsie socratique ? « De Socrate émanent une telle allégresse, une telle jubilation que Platon sent le besoin de mettre cet état au compte de la possession par les Nymphes (*Phèdre*, 238 c-d) <, note Luc Brisson>. Dans tout le corpus platonicien, seul le *Cratyle* présente un Socrate exubérant. »<sup>149</sup> Le *Cratyle* étant un dialogue

<sup>145</sup> GERNET, L. (1968), p. 103

<sup>146</sup> GERNET, L. (1968), p. 103

<sup>147</sup> Cf. CARASTRO, M. (2006), p. 209 : dans le *Banquet*, « Platon met [...] en œuvre la même stratégie que Gorgias : faire de Socrate un goète dans la cité. Comme Gorgias revendiquait l'aptitude à exercer, par son λόγος, un pouvoir sur son public, et n'hésitait pas pour cela à adopter des tons poétiques dans sa prose déclamée, de même Socrate, double d'Éros, se voit attribuer le pouvoir d'une puissance qui, dans le monde grec, ne connaissait pas d'insoumis parmi les hommes comme parmi les dieux. »

<sup>148</sup> Cf. ALAIN, *Éléments de philosophie*, Livre II, chapitre IV, p. 111

<sup>149</sup> BRISSON, L. (1989), p. 23. Pour être exact, on peut néanmoins ajouter à ces deux dialogues le *Philèbe*, où le mot θεός apparaît à quatre reprises pour expliquer l'inspiration dont fait subitement preuve Socrate : cf. 20 b 4, 23 c 9, 25 b 8-9.

que j'ai ci-dessus associé au *Phèdre*, pour l'interprétation remarquable qu'il donne de la signification du nom du dieu Pan, il faut rendre compte de ce fait unique dans les dialogues : un Socrate possédé, si l'on veut apercevoir ce qui se joue dans la figure de Pan et des Nymphes. Pour le comprendre, il convient sans doute de se référer aux réflexions que Platon nous livre sur la possession dans le *Phèdre* lui-même.

« Les plus grands de nos biens nous viennent d'un délire [τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας], qui est assurément un don de la divinité [θεία μέντοι δόσει διδομένης]. »<sup>150</sup> Socrate en a distingué quatre espèces, qui relèvent de quatre dieux : « nous avons rapporté l'inspiration divinatoire à Apollon, à Dionysos l'inspiration mystique, aux Muses l'inspiration poétique, la quatrième enfin à Aphrodite et à Éros, et nous avons déclaré que le délire d'Éros, le délire d'amour, était le meilleur de tous [ἐρωτικὴ μανίαν ἐφήσαμεν τε ἀρίστην εἶναι]. »<sup>151</sup> Et pour cause, c'est lui qui est capable de prendre en charge l'ambition philosophique : atteindre la vérité ; c'est lui qui permet de développer ce que philosophie veut dire : elle n'est pas la possession de la sagesse, mais son désir, ce qui implique qu'on en soit dépourvu<sup>152</sup>. Faut-il alors ranger la nympholepsie de Socrate dans cette dernière catégorie ? S'agit-il d'un délire érotique ?

Divers arguments sont susceptibles d'étayer ce point de vue :

- 1) D'abord, l'existence de statues des Nymphes : or le délire érotique s'accompagne de la production de statues intérieures, comme le signale à deux reprises Socrate<sup>153</sup>.
- 2) Ensuite, l'association dont on a déjà parlé, sur un cratère en calice apulien, des diverses figures de Marsyas, Pan, Éros, Aphrodite, et vraisemblablement d'une Nymphé.
- 3) Enfin, les deux textes cités en commençant, extraits respectivement du *Phèdre* et du *Banquet*, s'inscrivent l'un et l'autre dans un contexte nettement érotique. Précisons ce dernier point, déjà évoqué ci-dessus.

<sup>150</sup> *Phèdre*, 244 a 7-8

<sup>151</sup> *Phèdre*, 265 b 2-6

<sup>152</sup> Cf. *Phèdre*, 249 b 8 – e 4 : « la quatrième forme de délire » est celle par laquelle, « à la vue de la beauté d'ici-bas, au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes » ; d'une manière générale, elle permet au philosophe d'accéder aux Idées. Cf. également *Banquet*, 204 b 4-5 : se trouvant « à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance », Éros est philosophe, il tend vers le savoir.

<sup>153</sup> Cf. *Phèdre*, 251 a 6-7, 252 d 6 – e 1

Dans le *Banquet*, outre son amour déclaré pour le philosophe, Alcibiade constate « qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons [ὄρατε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν] : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est transporté par eux. [...] N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène [τοῦτο οὐ σιληνῶδες] ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage [τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται] s'apparente à celle d'un silène sculpté [ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός]. »<sup>154</sup> La statue dédiée à Socrate par Alcibiade (ou par Platon) se réfère ainsi doublement à Éros : c'est ce dieu (ou ce démon) qui motive sa production ; sa forme extérieure doit en outre évoquer le « penchant amoureux ». Dans le *Phèdre*, avant d'en arriver à la prière finale, Phèdre et Socrate sont attentifs à ne point oublier leurs amis respectifs : Lysias pour le premier, « le bel Isocrate »<sup>155</sup> pour le second. Le « message »<sup>156</sup> que Socrate dit cependant vouloir porter, « de la part des divinités de ce lieu »<sup>157</sup>, au jeune homme, exprime des attentes qui ne semblent pas, *a posteriori*, avoir été satisfaites : du moins en ce qui concerne la philosophie. Mais ne doit-on pas ici soupçonner, derrière « le bel Isocrate », comme ci-devant derrière Alcibiade, un certain Platon ? N'est-ce pas de Platon qu'il faut dire qu'il a surpassé « plus que s'ils étaient des enfants, tous ceux qui se sont jamais attaqués à des discours »<sup>158</sup> ? Tout comme c'est Platon qui érige, de fait, une statue à l'effigie de Socrate destinée à traverser les siècles, n'est-ce pas vers lui que regarde ici Socrate ? Et, tout comme la représentation de Socrate en Marsyas laissait évidemment deviner, à l'arrière-plan, le dieu de Socrate, Apollon, ne faut-il pas voir ici, dans la prière socratique, une invocation au dieu de Platon, qui ne saurait être autre que Pan lui-même ?

En effet, « chacun honore et imite durant sa vie, autant qu'il le peut [ἐκείνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῆ], le dieu dont il a suivi le chœur. »<sup>159</sup> Par conséquent, « chacun choisit l'objet de son amour parmi les beaux garçons, selon sa tournure d'esprit [πρὸς τρόπου] ; et comme s'il s'agissait d'un dieu [ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα], il lui érige en lui-même une statue qu'il pare [ἐαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ

<sup>154</sup> *Banquet*, 216 d 2-6

<sup>155</sup> *Phèdre*, 278 e 8

<sup>156</sup> *Phèdre*, 278 e 8

<sup>157</sup> *Phèdre*, 279 b 1-2

<sup>158</sup> *Phèdre*, 279 a 6-7

<sup>159</sup> *Phèdre*, 252 d 1-3

κατακοσμεῖ], pour l'honorer et célébrer ses mystères. »<sup>160</sup> Pour chaque individu, il existe un dieu auquel il est plus spécifiquement attaché, et dont résultent certaines dispositions spécifiques. Socrate face aux beaux garçons, se comporte d'abord en Marsyas : c'est qu'il est lié à Apollon<sup>161</sup>. Il joue le rôle d'Éros, mais ce n'est pas le cas de celui qui fait l'objet de ses attentions, qu'il s'agisse d'Alcibiade, auteur de l'éloge de Socrate dans le *Banquet*, ou de l'auteur des Dialogues lui-même : « En effet le désir amoureux de l'éromène n'est qu'un ἀντέρως, non pas un amour réciproque ou un “contre-amour” comme trop souvent on l'a affirmé, mais un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même. Les règles de l'asymétrie et du décalage sont respectées. »<sup>162</sup> Alors que l'éraсте engendre une statue à l'effigie de l'éromène auquel il rend un véritable culte<sup>163</sup>, l'éromène, mû par la φιλία plutôt que par ἔρως<sup>164</sup>, n'engendre de statue qu'à sa propre ressemblance, « se voyant lui-même dans celui qui l'aime comme dans un miroir »<sup>165</sup>. Ainsi l'« εἶδωλον »<sup>166</sup> qu'est ἀντέρως relève de « la catégorie psychologique du double »<sup>167</sup> : c'est *un double de lui-même* qu'Alcibiade produit à travers ses discours et dans la statue dont il parle, mais c'est aussi une image de lui-même que Platon produit dans le *Phèdre*, à travers la figure de *Socrate possédé*<sup>168</sup>. C'est Platon lui-même qui règne sur les discours, et qui fait de

<sup>160</sup> *Phèdre*, 252 d 4 – e 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>161</sup> Dans cette mesure, il n'est pas indifférent que les statues que Phèdre propose d'élever en l'honneur de Socrate doivent l'être à Delphes (*Phèdre*, 235 d 7 – e 1 ; 236 b 2-4), lieu du sanctuaire d'Apollon où la Pythie rendit son oracle sur Socrate (cf. l'*Apologie*, 20 e 6 – 21 a 9). Dans le *Phèdre*, le nom d'Apollon est cité en 253 b 2-4 : « Ceux qui relèvent d'Apollon et de chacun des autres dieux règlent leur marche sur celle de leur dieu, et cherchent un ami dont le naturel s'accorde à ce modèle. » Mais Socrate ne précise pas qu'il s'agit de son propre cas. On peut néanmoins le déduire à partir des autres dialogues.

<sup>162</sup> CALAME, C. (2009), p. 260. Sur ἀντέρως, cf. *Phèdre*, 255 e 1

<sup>163</sup> Cf. *Phèdre*, 251 a 5-7 ; 252 d 8 – e 1

<sup>164</sup> Cf. *Phèdre*, 255 e 1-2 et CALAME, C. (2009), p. 261

<sup>165</sup> *Phèdre*, 255 d 5-6 : « Ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρώντι ἑαυτὸν ὁρῶν. » (c'est moi qui traduis)

<sup>166</sup> *Phèdre*, 255 d 8

<sup>167</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1998), pp. 325-338. On consultera plus particulièrement la page 329 sur l'εἶδωλον (terme désignant les phénomènes qui relèvent de la catégorie du double), et la page 330 pour une définition de cette catégorie : « La catégorie du double [...] suppose une organisation mentale différente de la nôtre. Un double est tout autre chose qu'une image. Il n'est pas un objet “naturel”, mais il n'est pas non plus un produit mental. [...] *Le double est une réalité extérieure au sujet* mais qui, dans son apparence même, s'oppose par son caractère insolite aux objets familiers, au décor ordinaire de la vie. » (c'est moi qui souligne)

<sup>168</sup> Comme le montre A. Nehamas, Platon « n'est pas demeuré satisfait de son premier portrait de Socrate. Dans ses dernières œuvres, il entreprit une série d'efforts pour expliquer comment Socrate était devenu ce qu'il était.

ses écrits, à travers le personnage de Socrate, le lieu où s'inscrit et se déploie le texte du monde : ce que dit Pan. On peut tirer la même leçon du seul autre dialogue où Socrate est également possédé : une étude du *Cratyle* due à P. Lhomme montre derrière le personnage d'Hermogène Platon lui-même, qualifié de « fils d'Hermès »<sup>169</sup>, et rapproché de Pan au point de presque se confondre avec lui. Autrement dit, lorsque Socrate est possédé, il n'est plus lui-même, c'est le dieu de Platon qui s'exprime à travers lui, c'est Platon lui-même qui évoque l'ἄγαλμα dressé en lui-même, à l'effigie de Socrate certes, mais aussi du dieu dont il a jadis suivi le cortège. Même lorsqu'il se transforme en φίλια, devenant ἀντέρωσ, Éros ne cesse pas d'être sculpteur. En revanche, l'attitude de l'amant-sculpteur est différente : c'est vers lui-même qu'il se tourne pour se façonner, non vers un autre. C'est pourquoi « les règles de l'asymétrie et du décalage sont respectées : le jeune homme connaît à son tour l'état amoureux et deviendra ainsi à son tour un philosophe adulte – à chacun sa voie vers la vérité »<sup>170</sup>. Éros accomplit ainsi pleinement la fonction qui est la sienne : « propédeutique et reproductrice »<sup>171</sup>. Mais il n'introduit pas seulement à la vie civique, comme dans la pratique des banquets et du gymnase : c'est à la philosophie, considérée comme genre de vie, qu'il ouvre, et c'est aussi la philosophie, comme manière d'être, qu'il permet de reproduire. Ce rôle d'intermédiaire explique le décalage entre la mission de Socrate, sous le signe d'Apollon, et sa possession par Pan : dans le premier cas, il se tournait vers les autres pour les inviter à sculpter leur propre statue, dans le second, c'est cette dernière démarche qu'il illustre lui-même. De la sculpture des autres à la sculpture de soi, d'Apollon à Pan, Éros reste le guide, qui permet de franchir ces deux étapes, de façon à devenir soi-même philosophe<sup>172</sup>.

Or l'image d'Éros sculpteur, qui est ici très prégnante, n'est pas strictement platonicienne, pas plus que la notion d'ἄγαλμα, avec ses connotations à la fois religieuses, magiques, et monétaires : elle apparaît au fond d'une coupe attique à figures rouges, que reproduit la *figure 6* (p. 823). L'image figure un éromène ayant entre ses mains une statue à

---

Au cours de cette entreprise, il produisit un reflet de Socrate qui différait de ce qu'il avait fait auparavant [*he also produced a reflection of Socrates that differed from what he had done before*]. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 13) L'image du miroir employée par le *Phèdre* s'accorde particulièrement bien avec cette analyse sur les « reflections » (cf. ci-dessus, n. 485, p. 289).

<sup>169</sup> C'est le titre de son article, paru dans *La forme dialogique chez Platon. Évolution et réception*, pp. 155-187.

<sup>170</sup> CALAME, C. (2009), p. 260

<sup>171</sup> CALAME, C. (2009), p. 238

<sup>172</sup> Sur ce rôle joué par Éros, cf. CARASTRO, M. (2006), pp. 209-214, particulièrement p. 213

l'effigie de son éraste, comme on le constate par la simple différence d'âge. Mais s'agit-il d'un double de lui-même, comme le suggèrent les précédentes hypothèses ? La statue désigne sans doute aussi bien la figure exemplaire de l'éraste, que l'image de ce que l'éromène lui-même doit devenir à la faveur de la relation homophile : un homme adulte, tout aussi accompli que son modèle. On peut en déduire diverses remarques :

1) Concernant le caractère ithyphallique de la statue : celle-ci est principe d'insémination dans l'âme de l'amant-sculpteur<sup>173</sup> ;

2) Concernant son statut d'hermès, qui en fait un point de repère : l'homophilie permet à l'éromène de se positionner lui-même dans la cité, d'y trouver sa place, et d'anticiper sur le rôle qu'il devra y jouer<sup>174</sup> ;

3) Concernant enfin la forme carrée de l'hermès, redoublée par la perpendicularité des lignes qui structurent la scène : l'éraste, plus âgé, possède une valeur exemplaire, pour l'éromène, plus jeune. C'est la leçon qu'on peut tirer du poème à Scopas de Simonide, tel qu'il est retranscrit par Platon dans le *Protagoras*<sup>175</sup> : devenir « carré [τετράγωνον] » des pieds et des mains, devenir semblable à un hermès, c'est acquérir l'excellence du citoyen<sup>176</sup>.

L'insémination est ce qui permet à l'amant-sculpteur « d'enfanter dans le beau [τόκος ἐν τῷ καλῷ] »<sup>177</sup>, de belles actions et de beaux discours, comme le veut Diotime<sup>178</sup>. La statue

<sup>173</sup> Platon utilise abondamment l'image, aussi bien au propre qu'au figuré. Au propre d'abord, pour stigmatiser l'attitude de « celui qui s'est laissé corrompre » : « S'abandonnant au plaisir, il se met en devoir, à la façon d'une bête à quatre pattes [τετράποδος], de saillir [βαίνειν], d'éjaculer [παιδοσπορεῖν]. » (*Phèdre*, 250 e 4-5, traduction L. Brisson) Au figuré, des valeurs positives lui sont cette fois associées : quand l'âme « porte les yeux sur la beauté du jeune garçon, un flot de particules se détache de cet objet et coule vers elle — d'où le nom de “vague du désir [ἴμερος]”. » (251 c 7-9)

<sup>174</sup> Dans le langage platonicien, il lui permet d'identifier le dieu dont il a jadis suivi le cortège, et aussi de reconnaître la parenté de son âme avec les Formes intelligibles.

<sup>175</sup> Cf. *Protagoras*, 339 b 1 sq.

<sup>176</sup> Il est étonnant que J. Svenbro ne fasse pas mention des hermès dans son étude consacrée à ce poème, et plus particulièrement dans les lignes où il s'attache à interpréter le sens du mot « τετράγωνος » (SVENBRO, J. [1976], p. 141 sq.) : alors que les hermès sont, d'après le dialogue pseudo-platonicien *Hipparque ou l'homme cupide*, une invention du tyran qui fut le protecteur de Simonide (228 b 4 – 229 b 8). Les inscriptions portées sur ces hermès attestent du souci de procurer aux citoyens l'ἀρετή, plus particulièrement sous sa forme civique : c'est la raison pour laquelle on ne peut entièrement écarter « l'interprétation “morale” du poème à Scopas » (SVENBRO, J. [1976], p. 141) proposée par Socrate dans le *Protagoras*.

<sup>177</sup> *Banquet*, 206 e 3-4, traduction L. Robin

du dieu en est le point de départ, variable suivant les individus concernés. Socrate se rattache au dieu musicien, sous l'inspiration duquel il a composé sa propre vie comme une œuvre d'art. Platon au contraire pourrait être davantage lié à Pan : grâce à ce dieu, il engendre les beaux discours qu'on lui connaît, et finalement ce que j'appelle « texte du monde ». Ce sont les discours, prononcés par Socrate ou écrits par Platon, qui recèlent ensuite, et aussi bien, les ἀγάλματα θεῶν qui doivent nous permettre de nous connaître nous-mêmes, que les ἀγάλματα ἀρετῆς grâce auxquels acquérir l'excellence. Telles sont donc les trois significations que la *figure 6* (p. 823) nous permet d'identifier dans l'image platonicienne d'Éros sculpteur : procréation, connaissance de soi, acquisition de l'excellence.

Platon reprend cette figure et développe les différentes valeurs qui lui sont associées, mais en lui conférant une portée unique dans les textes : d'abord en lui donnant une application très étudiée, dans le *Banquet*<sup>179</sup>, ensuite en lui donnant un soubassement théorique, qui en forme le concept, dans le *Phèdre*<sup>180</sup>, enfin en lui donnant une extension inédite, puisque la statue de Pan, le discours platonicien, va pouvoir refléter l'univers dans son ensemble, devenant un ἄγαλμα-monde, dans le *Timée*<sup>181</sup>. Dans tous les cas, il s'agit de fournir aux discours une unité de mesure, en laquelle ils devront nécessairement se monnayer.

La figure de l'artisan participe pleinement de la construction de cette unité de mesure. Il est sans doute, de prime abord, assez difficile de s'expliquer les significations érotiques qui lui ont été associées. Une hypothèse peut toutefois être avancée, qui tienne compte de l'interprétation platonicienne de la figure d'Éros : dans le *Banquet*, elle est étroitement corrélée à la notion de production (ποίησις), laquelle reçoit une définition à la fois très précise et très étendue dans le discours de Diotime<sup>182</sup>. Avec ensuite la conception de l'amour

<sup>178</sup> Cf. *Banquet*, 208 c 1 sq.

<sup>179</sup> Cf. *Banquet*, 215 a 7 – b 3 ; 216 d 5 – 217 a 2 ; 221 d 6 – 222 a 6

<sup>180</sup> Cf. *Phèdre*, 251 a 5-7, 252 d 6-8

<sup>181</sup> *Timée*, 37 c 7

<sup>182</sup> Cf. *Banquet*, 205 b 7 – c 8 et LAURENT, J. (2002), p. 144 : « Le genre de vie qui mérite le nom d'amour, la σπουδή (206 b 2) véritablement érotique, est le genre de vie fécond selon le corps et selon l'âme (206 b 7). Il n'est pas négligeable que la page précédente ait pris la notion de production (ποίησις) comme exemple didactique d'appellation mal utilisée (quand on réserve le terme ποίησις à ce que nous nommons désormais poésie). La définition de la ποίησις comme passage du non-être à l'être (ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ἴόντι ὄψοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, 205 b 7-8) est ce qui sert de pierre de touche pour penser l'ἔρως. »

comme désir d'enfanter dans la beauté, bien des productions humaines peuvent être rapportées à ce désir : notamment les discours et les écrits, poétiques ou philosophiques, politiques ou législatifs<sup>183</sup>. En affirmant la supériorité de cet amour « spirituel » par rapport à sa forme « matérielle », tout en les rapportant à une seule et même source, Platon formule pour la première fois sans doute dans l'histoire de la pensée, un équivalent de la notion moderne de « sublimation ». Quoi qu'il en soit, cette dérivation des productions les plus hautes de l'humanité à partir d'une source « érotique » (en prenant le mot dans son sens étymologique), fournit un appui théorique à l'usage platonicien de la figure de l'amant-sculpteur. Celle-ci permet à son tour d'expliquer que Platon, pour désigner l'auteur d'un discours, le qualifie de « ποιητῆς καὶ πατήρ », comme l'a montré une étude de L. Brisson<sup>184</sup>. Et, compte tenu du fait qu'Éros est un médiateur universel, le *vinculum* du tout<sup>185</sup>, on s'explique encore que les mêmes qualificatifs s'appliquent au divin démiurge, auteur de l'univers lui-même. Les verbes dont L. Brisson relève l'usage au titre de la fabrication, comme πλάττω, συντίθημι<sup>186</sup>, permettent d'orienter le ποιεῖν dans le sens de la statuaire, même si une telle perspective n'apparaît pas comme inévitable : on conviendra néanmoins du fait que façonner et composer sont des opérations qui caractérisent le sculpteur. Pour corroborer ce point, on ajoutera que les discours de Socrate sont eux-mêmes comparés à une statue : le silène sculpté<sup>187</sup>, et que l'univers dans son ensemble, à l'instar des discours de Socrate, fait figure d'ἄγαλμα des dieux éternels<sup>188</sup>. L'image d'Éros sculpteur regroupe donc également la production des discours et celle de l'univers : et ce n'est pas un hasard, puisque le discours, pour être philosophique, doit précisément s'égaliser au monde. Ce qui ne signifie pas : devenir un monde. Toute l'étude de L. Brisson montre au contraire que le discours comme univers est une figure post-platonicienne, due à l'interprétation des néo-platoniciens<sup>189</sup> : s'il y a bien, chez Platon, un texte du monde, qui fournit même un critère de validité pour les discours, il n'y a pas, en revanche, de monde du texte. Le discours n'est pas autonome, il doit se subordonner au

<sup>183</sup> Cf. *Banquet*, 208 e 6 – 209 e 5

<sup>184</sup> Cf. BRISSON L. (2000), pp. 209-211

<sup>185</sup> Cf. *Banquet*, 202 e 5-7 : « Comme il se trouve à mi-chemin [ἐν μέσῳ] entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers [τὸ πᾶν]. »

<sup>186</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), p. 210

<sup>187</sup> *Banquet*, 221 d 6 – 222 a 6

<sup>188</sup> *Timée*, 37 c 7

<sup>189</sup> Cf. BRISSON, L. (2000), pp. 213-217

contraire au monde qu'il exprime et qui reste son référent, même si le monde ne peut à son tour devenir tel qu'à condition qu'il y ait un texte. Il y a complémentarité entre le texte et son monde, le monde et son texte, mais non interchangeabilité : Pan et l'ἄγαλαμα-monde sont les deux faces d'une seule et même statue, comme ces hermès au double visage, qui regardent en deux directions opposées. Et, de même que les hermès résultaient d'une volonté politique et exprimaient les valeurs à inculquer au peuple<sup>190</sup>, le texte du monde est la nouvelle unité de mesure, en laquelle les discours doivent, selon Platon, nécessairement se monnayer.

Véhicules d'une parole, figurant le dieu du langage ou le père du langage, les hermès sont en effet à même de dire ce changement d'unité de mesure. Remarquons d'abord que le silène sculpté leur est lié par sa situation « dans les ateliers de sculpteurs d'hermès [ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις] »<sup>191</sup>. On peut en dire autant de Pan, qui est fils d'Hermès, comme les Dialogues le rappellent à deux reprises<sup>192</sup>. Il se trouve aussi associé, sur la panse d'un cratère attique où il poursuit un chevrier, à un hermès<sup>193</sup>. Comme on peut le voir en l'examinant, Pan et l'hermès, qui regardent tous deux dans la direction du jeune homme, et qui rencontrent son regard, sont étroitement liés par leur caractère ithyphallique très marqué, surtout dans le cas de l'hermès, dont le phallus est assez haut pour atteindre la ligne du regard.

Or, dans quel but le pilier hermaïque avait-il été introduit à Athènes ? L'*Hipparque* nous l'apprend : « Lorsque [Hipparque] eut achevé l'éducation des gens de la ville et qu'il les eut émerveillés par sa sagesse [ἐθαύμαζον αὐτὸν ἐπὶ σοφίᾳ], il format le projet d'instruire, à leur tour, les gens de la campagne. Dans ce but, il fit dresser pour eux des Hermès le long des routes [ἔστησεν αὐτοῖς Ἑρμᾶς κατὰ τὰς ὁδοὺς], à mi-chemin [ἐν μέσῳ] entre la cité et chaque dème. Puis, puisant dans sa propre sagesse [τῆς σοφίας τῆς αὐτοῦ], celle qu'il avait apprise et celle qu'il avait découverte lui-même, il choisit lui-même les pensées qu'il jugeait les plus sages [ἐκλεξάμενος ἃ ἠγείτο σοφώτατα εἶναι], il fit graver [ἐπέγραψεν] ses vers comme modèles de sagesse [ἐπιδείγματα τῆς σοφίας]. »<sup>194</sup> Comme le montre F. Frontisi-Ducroux, les hermès ont donc une double fonction. « Ce sont d'une part

<sup>190</sup> Cf. FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), pp. 200-204

<sup>191</sup> *Banquet*, 215 b 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>192</sup> *Cratyle*, 408 b 8, d 1 ; *Phèdre*, 263 d 6

<sup>193</sup> *Pan poursuivant le chevrier*, Cratère attique, vers 480 avant J.-C., Boston, Museum of Fine Arts

<sup>194</sup> *Hipparque*, 228 c 7 – d 7. Ce dialogue est considéré comme pseudo-platonicien.

des points de repère qui organisent l'espace, des bornes militaires qui jalonnent le territoire de l'Attique autour de la Cité, dont le centre est marqué par l'autel des Douze Dieux — édifié également par un Pisistratide — qui indique le "kilomètre zéro".<sup>195</sup> Le silène sculpté regarde également vers les dieux, à travers les ἀγάλματα θεῶν qu'il contient, mais non sans doute vers Athènes. Au contraire des hermès orientés vers la cité, lorsque Platon éprouve le besoin de réfléchir sur sa propre pratique discursive, sur le texte du monde qu'il déploie, il situe l'entretien hors des murs d'Athènes<sup>196</sup>. Ce premier fait est à relier à la seconde fonction des hermès : « La "montée" à la ville des campagnards est aussi l'occasion de leur accès à la culture, la seule qui soit, celle de la Cité. Et sur ce parcours éducatif les hermès accueillent à mi-course les rustres qu'ils commencent à dégrossir par de solides maximes morales. »<sup>197</sup> Pour introduire sa propre conception de la culture, philosophiquement fondée, Platon dispose aussi un « parcours éducatif », en déployant un ensemble de statues à travers les dialogues, où elles remplissent une fonction organique comme les hermès au sein du territoire athénien. Mais, au lieu d'être le support d'un texte, ces ἀγάλματα platoniciens sont eux-mêmes inclus dans le texte, à la fois inséminés et disséminés : ce sont de pures images verbales, des mots qui se transforment en pierre, orientant et fécondant notre lecture, comme les hermès pouvaient guider les pas des citoyens à Athènes, tout en leur inculquant quelques éléments de vertu civique. Il en est ainsi des images de Pan et des Nymphes, qui jalonnent le *Phèdre*, et proposent, en lieu et place des traditionnels hermès, une autre conception de la culture. La parenté entre Pan et Hermès, « divinité du déplacement, des passages, du contact et des échanges »<sup>198</sup>, permet ce subtil décalage qu'opère Platon, cette substitution dans les valeurs fondatrices de la culture : non plus la Cité, mais la campagne, non plus Athènes comme totalité autonome et comme centre du monde, mais le monde comme totalité et fondement du discours. Socrate se rend hors d'Athènes pour parler des discours, dont Athènes est la spécialiste : c'est l'indice d'une prise de distance. De plus, c'est un fait unique qu'un dialogue faisant intervenir Socrate se déroule hors les murs, comme Platon le souligne au début du *Phèdre*<sup>199</sup> : comme si pour parler de l'art oratoire il lui avait fallu prendre du recul par rapport à Athènes. Pan serait alors le symbole du refus platonicien de la rhétorique athénienne, qui est

<sup>195</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), p. 201

<sup>196</sup> Cf. *Phèdre*, 230 b 2 – c 6, pour la description, assez minutieuse, du cadre champêtre donné au dialogue.

<sup>197</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), p. 201

<sup>198</sup> FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), p. 201

<sup>199</sup> Cf. *Phèdre*, 230 d 2-3

un refus de l'efficacité immédiate recherchée par les spécialistes du discours : « Les rhéteurs, note L. Brisson, ne s'intéressent qu'à l'efficacité du discours ; ils ne ressentent pas le besoin de s'interroger sur sa référence. »<sup>200</sup> Pan exprime la nécessaire référence du texte au monde, quand les hermès disent la parole experte et volubile, rusée et séductrice, centrée sur elle-même, des rhéteurs. Parmi ces derniers, Périclès cependant s'est acquis un savoir sur la φύσις et s'est par là distingué des autres orateurs : en effet, pour que la rhétorique devienne une τέχνη, il faut d'abord posséder une connaissance de la φύσις de l'âme humaine à laquelle elle s'adresse, puis de la φύσις de l'univers, du tout, sans laquelle il est impossible de parvenir à connaître la première<sup>201</sup>. Quitte à passer pour un bavard s'occupant de choses inutiles aux yeux de la foule, le véritable orateur devra s'intéresser à la structure de l'univers. Ayant développé cet argument, L. Brisson peut alors conclure : « Puisqu'elle est subordonnée à une autre technique — la dialectique —, qu'elle doit prendre en considération un système de valeurs fondées sur une ontologie, et qu'elle doit plaire aux dieux qui sont les maîtres des hommes, la rhétorique ne peut prétendre à l'autonomie complète qu'elle revendique. »<sup>202</sup> Le dieu Pan exprime cette subordination à l'ontologie et aux dieux, et place la rhétorique philosophique, le texte du monde, à distance convenable de la rhétorique officielle pratiquée à Athènes. Platon devient le « ποιητής καὶ πατήρ » du texte du monde, sous les auspices du dieu Pan. Son œuvre est analogue à celle du démiurge. Et, puisque « l'assimilation à dieu deviendra le slogan des platoniciens »<sup>203</sup>, on s'explique que P. Vidal-Naquet ait pu identifier Platon et Pan, en se fondant sur « le paradoxe platonicien : [Platon] chasse Homère et les tragiques de sa cité, mais, immense artiste, il est un poète épique et tragique. Le dialogue remplace tout : tragédie, épopée, comédie, peinture, sculpture. Ce n'est plus Platon, c'est un gigantesque Pan, au sens hugolien du terme : “Place à Pan, je suis tout...” Platon est Euripide, Homère, Aristophane, Polygnote et Dédale. »<sup>204</sup> On reviendra ci-après sur ce qui motive cette

---

<sup>200</sup> BRISSON, L. (2000), p. 137

<sup>201</sup> Cf. *Phèdre*, 270 b 1 – c 4

<sup>202</sup> BRISSON, L. (2000), p. 150

<sup>203</sup> BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (1998), p. 25

<sup>204</sup> VIDAL-NAQUET, P. (2002), p. 19. D'une manière générale, « les philosophes de l'art de l'existence jouent habituellement un double rôle, ou même un rôle plus complexe. [...] Ils sont à la fois les personnages que leurs écrits engendrent, et les auteurs des écrits dans lesquels ces personnages existent. Ils sont à la fois des créateurs et des créatures [*they are creators and creatures in one*]. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 3) Euripide, Aristophane ou Dédale sont des personnages intervenant dans les Dialogues, dont l'auteur est Platon, mais aussi, pour certains d'entre eux, comme Pan, une manière particulière pour cet auteur de se mettre en scène lui-même. Comme le

affirmation de P. Vidal-Naquet : le fait que Platon ait théorisé un art, le cinéma, et qu'il l'ait dans une certaine mesure mis en pratique, bien qu'il n'ait été réellement inventé que vingt-cinq siècles plus tard<sup>205</sup>. On remarquera seulement que la pluralité des formes qu'est susceptible d'accueillir et de revêtir la forme-dialogue<sup>206</sup> était particulièrement à même de faire des Dialogues, le texte du monde, et explique l'identification, néoplatonicienne, du texte et du monde<sup>207</sup>. Platon synthétise la culture de son temps et lui donne ce caractère d'une totalité unifiée, qui fait les grandes philosophies. A ce titre, Platon peut être, à bon droit, assimilé à Pan lui-même : les Dialogues tendent à devenir tout, le tout, reflétant le monde dans son ensemble, dont ils sauvegardent le texte. Pan exprime en définitive l'invention platonicienne de la philosophie, dans la mesure où celle-ci peut être définie comme volonté de totalisation par l'expression. Le philosophe est celui qui ne se satisfait pas de l'existence d'éléments disparates, parfois contradictoires, dans la culture qu'il trouve devant lui, et qui s'efforce pour cette raison d'ordonner les matériaux dont il dispose au sein d'une vision globale, synoptique, suivant l'image employée au livre IX des *Lois*<sup>208</sup>. Ainsi Platon substitue de nouvelles normes, exprimées symboliquement par le dieu Pan, et conceptuellement par l'idée de texte du monde, aux valeurs traditionnelles de la cité véhiculées par les hermès.

On voit donc que l'image travaille en profondeur le concept, que l'un ne peut être dissocié de l'autre. C'est une idée qu'on peut étendre au moyen d'un texte du *Philèbe*, qui en fournit l'explication. Ce texte s'exprime à son tour au moyen d'une image : il compare en effet l'âme à un livre. Mais il faut d'abord réinsérer l'image dans son contexte : l'étude du plaisir, qui fait l'objet du *Philèbe*, si l'on en croit le sous-titre du dialogue.

---

remarque encore A. Nehamas, « un écrivain construit inévitablement un personnage, dont la voix est toujours perceptible à travers le texte : c'est là ce qu'est un auteur. » (NEHAMAS, A. [2000b], p. 28) Dans les Dialogues, la voix de leur auteur semble en particulier perceptible dans le rôle discret, mais fondamental, joué par Pan. Elle trouve ensuite un prolongement dans d'autres personnages, comme Timée (cf. plus loin, p. 364) ou l'Étranger (cf. plus haut, pp. 271-272), qui vont *se substituer* à Socrate (cf. ci-après, p. 352).

<sup>205</sup> Cf. VIDAL-NAQUET P. (2002), p. 18

<sup>206</sup> Cf. LHOMME, A. (2001), p. 157 : « Considéré comme une forme proprement écrite, le dialogue apparaît en premier lieu comme une forme extraordinairement libre et extensive. »

<sup>207</sup> Cf. les *Prolégomènes* [anonymes] à la philosophie de Platon, 15

<sup>208</sup> Cf. *Lois*, IX, 858 b 2 – c 4

---

### Section 3.

#### *L'âme-livre*

---

L'analyse du plaisir dans le *Philèbe* occupe plus particulièrement les pages 31b – 55c. Elle est l'occasion d'une étude psychologique très poussée : Platon s'applique à discerner les différentes fonctions de l'âme, et à penser leur articulation. Les facultés énumérées sont les suivantes :

1) la sensation (αἴσθησις), définie comme mouvement conjoint de l'âme et du corps, et opposée à l'insensibilité<sup>209</sup> ;

2) la mémoire (μνήμη), dont le rôle est d'assurer la sauvegarde (σωτηρία) de la sensation (1)<sup>210</sup> ;

3) la réminiscence (ἀνάμνησις), qui est le rappel d'une sensation qui n'a pas été conservée par la mémoire, ou bien d'une connaissance<sup>211</sup> ;

4) le désir (ἐπιθυμία), qui est un élan qui nous porte vers des impressions contraires à celles que nous éprouvons, par le biais de la mémoire (2), lorsque, souffrant d'un vide, on désire se remplir<sup>212</sup> ;

5) l'opinion (δόξα), qui est une combinaison de la sensation (1) et de la mémoire (2)<sup>213</sup> ;

6) l'imagination (φαντασία)<sup>214</sup> enfin : on a une image de l'objet lorsque l'opinion ou le discours qui l'expriment sont séparés des sensations (1) qui les ont occasionnés<sup>215</sup>.

---

<sup>209</sup> Cf. *Philèbe*, 33 c 9 – 34 a 8

<sup>210</sup> Cf. *Philèbe*, 34 a 10

<sup>211</sup> Cf. *Philèbe*, 34 b 2 – c 2

<sup>212</sup> Cf. *Philèbe*, 34 d 10 – 35 d 6

<sup>213</sup> Cf. *Philèbe*, 38 b 6 – 39 a 7

<sup>214</sup> Le mot φαντασία n'est pas employé ; cependant Socrate désigne du nom de φαντάσματα les images que cette faculté produit (*Philèbe*, 40 a 9).

<sup>215</sup> Cf. *Philèbe*, 39 b 3 – 40 c 3

Cette énumération n'a pas pour but premier de constituer une « psychologie » (en prenant le mot dans son sens étymologique), comme « théorie de l'âme », mais bien de situer les plaisirs, et surtout de montrer l'existence de plaisirs faux, en dépit de ce que soutient Protarque<sup>216</sup>. S'il faut garder présent à l'esprit cet objectif du dialogue, il est néanmoins permis aussi d'examiner la cohérence propre de cette « théorie », en fonction des définitions et des principes qui la soutiennent. L'un des points remarquables réside dans la distinction entre la mémoire de la sensation (2) et l'image (6) : celle-ci n'est pas une sensation affaiblie, qui viendrait se loger dans la mémoire. Sa genèse est tout autre : elle suppose une soustraction à partir de l'opinion (5), et non à partir de la sensation (1)<sup>217</sup>, bien qu'elle l'implique à titre de composante de l'opinion, avec la mémoire (2). C'est l'objet qui est soustrait, et non une partie de la sensation. On peut alors se demander quelle modification de l'opinion (5) la transforme en image (6). Le processus est singulier, d'autant que (5) est comparée à l'acte d'écrire, tandis que (6) est comparée à l'acte de peindre<sup>218</sup> : quel commun dénominateur peut-il bien y avoir entre peindre et écrire ? Le *Phèdre* avait certes comparé ces deux τέχναι, mais seulement pour leur reprocher leur commun mutisme<sup>219</sup> : ici ce mutisme prend une valeur positive, puisque, dans le silence de l'âme, des discours s'articulent à des images, donnant lieu à un processus complexe de connaissance.

Un autre point remarquable de cette « psychologie » est l'inversion du statut de l'écriture opéré par rapport au *Phèdre*. Déprécié, au moins en apparence, dans le *Phèdre*<sup>220</sup>, le γράφειν acquiert en effet un rôle positif et même un caractère fondamental dans le *Philèbe*, puisqu'il sert de support à l'activité de l'âme tout entière. Il devient même la racine commune de l'opinion et de l'imagination, le verbe pouvant s'appliquer à l'écriture aussi bien qu'à la peinture : l'opinion est « comme un discours qui s'écrirait dans nos âmes [οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψύχαις τότε λόγους] »<sup>221</sup> ; puis intervient « un peintre, qui succède à l'écrivain et dessine dans l'âme des images de ce que ce dernier y a écrit [τῶν λεγομένων

<sup>216</sup> Protarque varie à ce sujet. Il semble d'abord admettre l'existence de plaisirs faux (cf. *Philèbe*, 36 e 9-10). Mais il la rejette ensuite (cf. 38 a 1-2). Socrate parvient néanmoins à la conclusion provisoire, en accord avec son interlocuteur, que les plaisirs mauvais sont des plaisirs faux (40 b 2 – 41 a 1).

<sup>217</sup> Cf. *Philèbe*, 39 b 9 – c 1

<sup>218</sup> Cf. *Philèbe*, 39 a 1 – b 4

<sup>219</sup> Cf. *Phèdre*, 275 d 4 – e 6

<sup>220</sup> Cf. *Phèdre*, 274 e 7 – 275 b 3

<sup>221</sup> *Philèbe*, 39 a 3

εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει]»<sup>222</sup>. Mais écrire dans l'âme, n'est-ce pas là la définition que le *Phèdre* donne de la dialectique<sup>223</sup> ? Ainsi, au-delà de l'opposition apparente, il y aurait une convergence en profondeur entre ces deux dialogues : c'est l'âme qui doit servir de support à l'écrivain authentique. Le *Philèbe* ajoute en outre une information supplémentaire à cette donnée fondamentale : c'est que cet écrivain peut prendre appui sur un peintre, selon des modalités qui restent, cependant, à préciser.

A cet effet, reprenons attentivement, au sein du catalogue platonicien des fonctions de l'âme, l'examen de la genèse des facultés (5) et (6), qui nous occupent plus particulièrement. La δόξα tout d'abord procède de la sensation et de la mémoire, donc de ce que nous appellerions aujourd'hui une association d'idées. L'exemple donné est celui de la vision de loin<sup>224</sup> : il s'agit en fait de reconnaître un objet, de l'identifier. On peut alors prendre un homme pour une statue et ainsi se tromper, ce qui revient à ne pas effectuer correctement l'identification. On a donc une explication de l'opinion fautive. De plus, une telle opinion, lorsqu'elle est exprimée, devient un discours<sup>225</sup> ; c'est peut-être ce qui autorise la comparaison suivante : « La mémoire qui, à propos d'un même objet, coïncide avec les sensations, et les impressions [τὰ παθήματα] que provoque cette coïncidence, je me les représente à peu près comme l'acte d'écrire en nos âmes des discours [οἶον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψύχαις τότε λόγους]. »<sup>226</sup> Voici donc l'âme investie de cette profession en apparence méprisante de logographe<sup>227</sup>. Mais précisons les étapes qui conduisent à cette investiture surprenante.

L'opinion revêt la forme d'une proposition prédicative : « Ceci est X », où le démonstratif « ceci » exprime un acte de référence à l'objet de la sensation, tandis que « X » est un prédicat que lui attribue la mémoire. Il y a en outre recouvrement de l'objet visé (le « ceci »), de l'intention, par le souvenir, le « X » apporté par la mémoire, qui vient ainsi remplir la visée. Ainsi toute perception est souvenir, et comporte une épaisseur de temps, une

<sup>222</sup> *Philèbe*, 39 b 6-7

<sup>223</sup> Le discours du dialecticien est « celui qui, transmettant un savoir, s'écrit [γράφεται] dans l'âme de l'homme qui apprend. » (*Phèdre*, 276 a 5-6)

<sup>224</sup> Cf. *Philèbe*, 38 c 6 – d 3

<sup>225</sup> Cf. *Philèbe*, 38 e 1-4

<sup>226</sup> *Philèbe*, 39 a 1-3

<sup>227</sup> Cf. *Phèdre*, 257 c 4-6.

durée ; percevoir, c'est voir au passé, avoir vu. De plus, toute perception revêt la forme caractéristique d'un acte de langage, d'une proposition prédicative, ce qui facilite évidemment la comparaison avec l'acte d'écrire. Avant cette comparaison, il faut toutefois remarquer le rôle des παθήματα suscités par la coïncidence ou la non-coïncidence : l'âme les éprouve, les subit, comme elle subit aussi la sensation (qui est un mouvement transmis du corps à l'âme) ; et pourtant ils sont comparés à un acte, celui d'écrire : quel est le δημιουργός auteur de ces écrits, qui est réellement actif dans cette opération ? S'agit-il d'un divin dialecticien, d'un dieu, le même qui a façonné l'âme ?

Le problème est que survient ensuite un second δημιουργός dans l'âme : le « peintre, qui succède à l'écrivain, et dessine des images de ce que ce dernier y a écrit. »<sup>228</sup> Il faut alors être attentif à l'écriture même de ce processus par Platon. Il survient, nous dit-il, « lorsque après avoir séparé [ἀπαγαγών] les opinions et les discours [τὰ δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα] de ce qui a été perçu par la vue ou par tout autre sens, on voit d'une certaine manière en nous-mêmes [ἐν αὐτῷ] les images des objets des opinions et des discours [τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας]. »<sup>229</sup> Il convient en particulier d'observer le jeu des trois voix, à travers l'emploi par Platon du passif, de l'actif et du moyen. Les participes grecs (δοξαζόμενα, λεγόμενα) qui sont rendus, en français, par le groupe nominal « les opinions et les discours », sont au moyen. Or « le moyen exprime que l'action accomplie possède aux yeux du sujet une *signification personnelle*. On entend par là que l'action est rapportée, soit au *sujet lui-même*, soit à ce qui constitue *sa sphère propre*. »<sup>230</sup> On doit donc supposer que c'est bien l'âme qui inscrit en elle-même opinions et discours : elle est à la fois le support et l'auteur de ce travail d'écriture, ou, en termes de causalité, la cause adjuvante et la cause effective de ce processus se déroulant en elle-même<sup>231</sup>. Dans le texte grec, la voix passive (δοξασθέντα, λεχθέντα) succède ensuite à la voix moyenne, pour les mêmes participes : indices d'un changement d'inflexion. Ce ne sont plus les opinions et les discours qui sont

<sup>228</sup> *Philèbe*, 39 b 6-7

<sup>229</sup> *Philèbe*, 39 b 9 – c 1, trad. J.-F. Pradeau modifiée

<sup>230</sup> HUMBERT, J. (2004), p. 103

<sup>231</sup> Cf. *Philèbe*, 27 a 8-9 : « Ce sont deux choses distinctes et non pas identiques que la cause et ce qui est au service de la cause pour devenir [οὐ ταῦτόν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῖον εἰς γένεσιν αἰτία] ». Cf. également la note 77, page 253 de J.-F. Pradeau (2002), et les autres passages du *corpus* platonicien auxquels il renvoie à ce sujet.

visés, contrairement à ce que croit J.-F. Pradeau<sup>232</sup>, mais bien leurs objets : bien qu'issus de l'opinion, l'image n'y renvoie pas directement ; elle regarde au-delà, en direction de l'objet de cette opinion, de la chose « opinée » (en prenant le mot non dans son sens courant en français, mais comme la contrepartie passive de l'acte de se faire une opinion). Tout se passe donc comme si, dans un premier temps, l'âme subissait l'action des choses en émettant une opinion à leur sujet (dans laquelle elle est néanmoins impliquée), pour, dans un second temps, devenir active à son tour à l'égard de ces choses, en séparant de l'opinion l'élément passif contenu en elle, à savoir la sensation. On entrevoit ici toute *la valeur de l'imagination selon Platon* : elle est ce par quoi l'âme se séparant du sensible, reprend l'avantage de l'activité, en opérant également un décollement par rapport à l'opinion, jugée pour sa part à la fois active et passive. Grâce à l'image, l'âme se représente directement les choses sans être mue par elles ; elle peut donc se mouvoir d'elle-même, adopter une certaine posture ( $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ ) vis-à-vis de ses objets, et ainsi les ordonner. Ce qui est *penser*. L'image double de l'écrivain et du peintre répond donc à une stratégie philosophique : *donner à penser* ce qu'est la pensée, en tant qu'activité libératrice à l'égard du donné sensible, et régie par ses propres lois. Contrairement aux rhéteurs pour qui la sensation, et donc la passivité de l'auditeur, est principe<sup>233</sup>, pour le philosophe c'est l'imagination *qui tient ce rôle principal*, de façon à procurer l'autonomie de l'âme.

Comme le remarque J.-F. Pradeau, « les pensées ne se conservent pas sous la forme de jugements ou de propositions, mais d'images. »<sup>234</sup> L'imagination est de ce fait au cœur de la pensée : c'est elle qui en assure la continuité, son identité à elle-même et l'identification de ses objets. La double analogie de l'écrivain et du peintre « ne décrit <donc> rien moins que le mécanisme même de la connaissance : lorsque nous avons l'intention de nous faire une opinion sur un objet perçu pour la première fois, nous convoquons l'image que nous avons

<sup>232</sup> Voici la traduction qu'il propose de ce texte : le peintre succède dans l'âme à l'écrivain « lorsque, après avoir séparé les opinions et les discours de ce qui a été perçu par la vue ou par tout autre sens, on voit d'une certaine manière en nous-mêmes les images de ces opinions ou de ces propos. »

<sup>233</sup> « Gorgias a soutenu avec insistance l'hypothèse selon laquelle la pensée ne peut prendre l'être pour objet. Le discours ne peut nommer ce qui est tel qu'il est. Refusant alors les recherches sur l'être au profit d'une réflexion sur le discours, le langage, Gorgias déduit le discours de la sensation, en expliquant que le premier est le résultat de la seconde (nous ne pouvons nommer que ce que nous éprouvons et comme nous l'éprouvons. » (PRADEAU, J.-F. [1997], pp. 263-264)

<sup>234</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 153, p. 270

conservée d'objets parents, pour nous prononcer alors par comparaison sur ce que nous venons de percevoir. »<sup>235</sup> Ce faisant, nous recherchons, parmi les postures (σχήματα) dont nous disposons, laquelle peut le mieux s'adapter à la situation présente. Il s'agit donc d'un travail d'interprétation des faits, qui repose sur l'usage d'images génériques, et qui s'appuie sur une attitude, une manière de se tenir, comme sur un pivot : vers quelles images faut-il qu'on se tourne ? Quelles sont celles qui ont déjà entraîné une posture comparable ? Le σχῆμα nous guide dans cette recherche ; il dessine les contours dans lesquelles devront s'insérer les images recherchées. Le verbe γράφειν qui en grec s'applique aussi bien à la peinture qu'à l'écriture est à même d'exprimer ce mode d'appréhension caractéristique de l'imagination : il retient en effet, de l'image et de l'écriture, le trait ou le contour qui leur est commun, et ce trait est en même temps trait d'union entre ces deux facultés cognitives que sont l'opinion et l'imagination. Il dit le point d'articulation entre ces deux opérations successives qu'elles représentent : le σχῆμα est cette articulation, car il désigne la manière dont nous nous tenons dans les deux cas, et dont nous passons de l'un à l'autre. L'attitude retient donc les contours de l'opinion, du texte écrit dans l'âme, dont elle dessine en creux l'image ; elle lui sert également de pivot, en fournissant la base, le substrat, de nouveaux jugements : toute sensation qui suscite une attitude donnée, peut faire l'objet d'un jugement s'appuyant sur ce σχῆμα, sans qu'il soit nécessairement besoin de se remémorer une sensation semblable à celle qui est présente. Le σχῆμα, comme attitude, comme posture, fournit en effet la réponse adéquate à la sensation présente, qui nous interroge : il est déjà par lui-même une image générique, corporelle, avant même de se remplir d'images plus concrètes et détaillées. Il fixe l'attitude à tenir face à une situation donnée, en puisant dans le répertoire dont nous disposons. C'est un théâtre intérieur que nous jouons, et qui nous permet d'adopter, comme Socrate, une diversité de rôles : parmi eux, nous choisissons le plus adapté, et nous y ramenons chaque sensation, sans avoir besoin de souvenirs précis de situations similaires. L'imagination, grâce à cette fonction synthétique qui est la sienne, permet donc de faire l'économie de la remémoration : elle constitue un gain d'efficacité pour l'esprit.

A propos d'un texte extrait du *Philèbe*, il est en outre impossible de ne pas remarquer l'analogie entre le rôle central de l'imagination, sur le plan « psychologique » ou cognitif, et la fonction principielle de la limite, sur le plan cosmologique. Les caractères qui viennent

---

<sup>235</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), p. 54

s'inscrire en l'âme, sous la forme de l'opinion, et les contours qui en sont la sauvegarde, sous la forme de l'imagination, ne sont-ils pas à la sensation et à la mémoire, ce que la limite est à l'illimité ? Cette homologie structurelle entre l'âme et le tout est à la mesure de la fonction de l'âme-livre : recevoir le texte du monde, lui permettre de s'inscrire en nous, pour mieux régler et ordonner notre vie selon lui. Γράφειν et πέρασ sont donc deux modalités analogues de la participation du sensible à l'intelligible<sup>236</sup> : et si l'on demande maintenant à nouveau quel est l'artisan de cette participation, la réponse ne fait plus de doute. De même que l'intellect divin est cause ordonnatrice de l'univers, et, prenant modèle sur les Idées, inscrit la limite dans l'illimité<sup>237</sup>, le rendant semblable au divin autant qu'il est possible, de même, l'écrivain Platon, se charge d'ordonner notre âme, en y inscrivant le texte du monde platonicien, ou plutôt, en y semant les germes appropriés à la constitution de ce texte, par chacun. Le texte du monde ne peut en effet être reçu passivement, en raison de la structure de l'âme qui vient d'être décrite, sans quoi il ne serait qu'opinion. Il doit être re-produit, re-créé, conformément au processus caractéristique de toute connaissance humaine<sup>238</sup>.

<sup>236</sup> M.-L. Desclos a déjà fait une observation semblable à propos d'un terme qui appartient au vocabulaire platonicien de la limite : le mot ὅρος. Elle souligne ainsi, « dans le prolongement des travaux de L. Gernet et N. Loraux, que l'ὄρον τιθέναι constitue un moyen très sûr de fixer, de pérenniser, de stabiliser ce qui par nature toujours se meut <le sensible>. [...] Pour le dire rapidement, nous serions en présence de quelque chose qui, dans le sensible, serait l'analogon de l'εἶδος intelligible, l'un et l'autre ayant on le sait – même s'il faut en user avec prudence – commune étymologie. Quelque chose également qui ait affaire avec la limite (πέρασ). » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 154)

<sup>237</sup> Cf. *Philèbe*, 30 c 4-7 : « Il y a dans l'univers beaucoup d'illimité et de limite, et [...] il existe au-dessus d'eux une certaine cause qui n'est pas insignifiante [τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φύλη] mais qui, ordonnant et réglant [κοσμοῦσα τε καὶ συντάττουσα] les années, les saisons et les mois, est à juste titre nommée savoir et intellect [σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν]. » Sur le rôle des Idées, cf. PRADEAU, J.-F. (2002), p. 35 : « On doit se garder d'identifier purement et simplement les réalités intelligibles au genre de la limite. Ce n'est pas la réalité intelligible, mais l'action de la réalité intelligible sur ce qui n'est pas elle, l'exercice de sa puissance de détermination, que désigne le terme de "limite". »

<sup>238</sup> Cf. *Banquet*, 208 a 1-7 : « Certaines sciences [ἐπιστήμαι] naissent en nous tandis que d'autres meurent, ce qui fait que, en ce qui concerne les sciences, nous ne sommes jamais les mêmes ; qui plus est, chaque science en particulier subit le même sort. Car ce que l'on appelle "application [μελέτην]" suppose que la connaissance peut nous quitter. L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va [λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος], alors que l'application [μελέτη δέ], en cherchant à produire un souvenir nouveau qui remplace celui qui s'en est allé, sauvegarde la connaissance [σώζει τὴν ἐπιστήμην] en faisant qu'elle paraît rester la même. » Ce processus affecte non seulement l'individu dans ses connaissances successives, mais encore la transmission de la connaissance elle-même d'un individu à l'autre : celle-ci ne saurait être la copie du savoir du maître dans l'esprit

La raison de cette homologie globale entre l'âme et le monde, qui rend la première apte à recevoir le texte qui exprime le second, se trouve probablement dans la conception platonicienne de la dialectique, telle qu'elle est formulée au début du *Philèbe*<sup>239</sup>. L'exposé de la méthode dialectique qui est fourni par Socrate, présente en effet la singularité, par rapport aux autres dialogues, d'insister sur l'importance des « intermédiaires [μέσα] »<sup>240</sup> : « Ce sont <eux> qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique. »<sup>241</sup> Ils occupent la région, qui sépare et relie en même temps, les unités intelligibles à l'illimité sensible : ils réunissent les contraires, comme la figure du dieu Pan, comme les autres figures platoniciennes, dont ils fournissent d'ailleurs le principe générateur, la matrice. Dans le domaine psychologique, ce sont les postures adoptées par notre imagination qui jouent le rôle d'intermédiaires, nous permettant ainsi de subsumer, progressivement, la diversité sensible, sous l'unité de l'intelligible. Sur le plan cosmologique, cette fonction est dévolue à la limite, qu'il est si difficile de définir (ou même impossible), abstraction faite de son rôle de « liant » : « Nous aurions dû <la> ramener tout à l'heure à l'unité »<sup>242</sup>, dit à son propos Socrate. « Nous ne l'avons pas fait, mais peut-être que cela revient encore au même si, en ayant rassemblé ces deux races, la seconde nous apparaît maintenant clairement. »<sup>243</sup> Dans la perspective de son mélange avec l'illimité, et en vue de l'unifier, la limite peut apparaître comme ce qui, « mettant fin à l'opposition des opposés, les rend commensurables et les harmonise en y introduisant le nombre [σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεταιται]. »<sup>244</sup> La limite joue ainsi un rôle de sauvegarde, particulièrement manifeste dans le cas des plaisirs, et là encore analogue à la fonction de conservation dévolue à l'imagination<sup>245</sup>. La limite donne au monde ce qu'il a de permanence, en y introduisant le reflet des Idées, elle assure la continuité des Formes que nous discernons au sein des choses sensibles, ou bien elle est leur forme même. Semblablement, l'imagination assure l'identité personnelle, au travers des modifications qu'impriment en

---

de l'élève ; elle requiert au contraire l'intervention active de ce dernier, dans un processus de re-création, qui seul peut assurer la continuité des connaissances humaines.

<sup>239</sup> Cf. *Philèbe*, 16 c 5 – 17 a 5

<sup>240</sup> Cf. *Philèbe*, 17 a 3

<sup>241</sup> *Philèbe*, 17 a 3-5

<sup>242</sup> *Philèbe*, 25 d 5-7

<sup>243</sup> *Philèbe*, 25 d 7-9

<sup>244</sup> *Philèbe*, 25 d 11 – e 2

<sup>245</sup> Cf. *Philèbe*, 26 b 7 – c 1 (le texte est cité plus haut, p. 322)

l'âme les sensations et les opinions qui les suivent : elle est le principe de l'unité du sujet, ou encore de l'unification, par le sujet, de ses états. Σχήμα et πέρασ donnent la forme de la permanence au monde, dont ils rendent donc la connaissance possible : en quoi ils jouent précisément le rôle de ces intermédiaires si essentiels à la méthode dialectique. Avec ces trois concepts (l'imagination, la limite, les intermédiaires), la double figure de l'écrivain et du peintre, ou de l'âme-livre, apparaît comme l'un des piliers du texte, loin d'être un simple appendice qu'on pourrait au besoin retrancher. Elle exprime la double nécessité pour l'âme, de se faire une idée de ce qu'elle sent, et notamment du plaisir, en tant que sensible dominant, et de le réguler, à la lumière de cette idée. Cette idée n'est cependant pas purement intellectuelle : on ne s'expliquerait pas, autrement, son rôle d'intermédiaire entre les sensations et les concepts, ou entre le sensible et l'intelligible. Il s'agit d'un σχήμα, susceptible d'éclairer le flux du sensible, parce qu'il a prise sur lui. Les ἀγάλματα contenus en Socrate-silène, dont la fonction est aussi bien théorique que pratique, enveloppent précisément de tels σχήματα : à distance convenable du sensible, figuré par l'aspect repoussant ou difforme du silène, ils sont pour cette raison de bons instruments pour l'appréhender et le dominer. Ce sont les produits de l'expérience et de la réflexion du philosophe, l'œuvre de sa sagesse. La double figure de l'âme-livre en éclaire donc une autre : celle du silène sculpté.

Mais cette image double est encore plus singulière : on peut en effet lui transférer les remarques que faisait P. Vidal-Naquet à propos de la caverne platonicienne, invention, avant la lettre, du cinéma. « On peut même dire, quitte à rendre [Platon] plus ambigu encore que je ne l'ai montré, qu'il a théorisé un art que, dans les conditions technologiques qui étaient celles du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., il ne pouvait guère inventer »<sup>246</sup> : la bande dessinée. Notre âme ressemble à une bande dessinée : voilà ce que dit, en termes anachroniques, mais combien évocateurs, Socrate. Il existe cependant à Athènes, au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., une forme d'art assez répandue, qui, sans aller jusqu'à systématiser le principe de l'association de l'écrit et de l'image, en fait toutefois usage : il s'agit de la céramique, qui dépeint, sur ses vases historiés, les moments importants de l'existence d'un Grec, en associant parfois aux actes et aux gestes des discours. C'est ce que met en lumière F. Lissarrague à propos des images de banquet, notamment dans son chapitre au titre évocateur, « image du chant, chant de l'image »<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> VIDAL-NAQUET, P. (2002), p. 18

<sup>247</sup> LISSARRAGUE, F. (1987), pp. 119-133

Toutefois la signification gnoséologique de cette invention platonicienne n'est pas encore épuisée : au nombre des images génériques dont il nous faut disposer, figure notamment l'ἄγαλμα-monde du *Timée*. Comme tout ἄγαλμα il remplit une fonction de non-oubli, ἀλήθεια : il s'agit d'assurer la pérennité de la vision platonicienne du monde, en l'inscrivant dans les âmes. La conception de l'âme-livre accorde en effet une fonction de conservation à l'image : tandis que l'opinion s'écrit dans l'âme lorsque son objet est présent, l'image est ce qu'il reste d'elle lorsque son objet est absent. L'image possède aussi une valeur générique : c'est la posture qu'elle induit qui lui permet de jouer ce rôle. Grâce à ce statut, elle peut reparaître en plusieurs occasions distinctes, et ainsi se conserver. Dans le cas du monde, c'est la figure de Pan, où se conjoignent indissolublement le tout et son texte, qui joue ce rôle.

---

#### Section 4.

#### *La « métrétique » platonicienne et l'ἄγαλμα-monde*

---

En vertu de ce caractère générique, les ἀγάλματα n'assurent plus seulement le non-oubli, le sens ancien de l'ἀλήθεια. Ces statues sont aussi mesures, unités de mesure de la vérité des représentations, et de la rectitude des conduites : elles *fondent* la « métrétique [μετρητική] »<sup>248</sup> platonicienne, cette « science de la mesure » que Platon appelle de ses vœux. C'est dans le *Politique* qu'on trouve les développements les plus substantiels sur le propos de cette science<sup>249</sup> ; mais c'est le *Philèbe* qui donne à son objet, la mesure, son statut éthique et ontologique. Sur le premier point, la dichotomie suivante est en particulier fondamentale. « Il est clair, déclare ainsi l'Étranger, que nous allons diviser la technique de la mesure [τὴν μετρητικὴν] en la coupant en deux comme nous l'avons dit : en posant comme l'une de ses portions toutes les techniques pour lesquelles le nombre, la profondeur, la largeur et la vitesse se mesurent par rapport à leurs contraires [πρὸς

<sup>248</sup> *Philèbe*, 55 e 2 ; *Politique*, 283 d 1

<sup>249</sup> Cf. *Politique*, 283 b 5 – 285 c 2

τοῦναντίον μετροῦσιν], et comme autre portion toutes les autres techniques qui se réfèrent à la juste mesure [πρὸς τὸ μέτριον], à ce qui est convenable [τὸ πρόεπον], opportun [τὸν καιρόν], requis [τὸ δέον], à tout ce qui tient le milieu entre les extrêmes [πάνθ' ὀπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπὸκίσθη τῶν ἐσχάτων]. »<sup>250</sup> Cette opposition évoque la distinction que fait le *Philèbe* entre l'illimité et la limite : sont illimitées les choses qui sont susceptibles d'un progrès indéfini en matière de plus et de moins, comme le chaud et le froid<sup>251</sup> ; au contraire « tout ce qui n'admet pas ces qualités et reçoit plutôt les qualités opposées, d'abord l'égal et l'égalité [τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα], puis, après l'égal, le double [τὸ διπλάσιον] et tout ce qui est comme un nombre à l'égard d'un autre nombre, ou une mesure par rapport à une mesure [πάν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον] » peut être mis « au compte de la limite [εἰς τὸ πέρασ] »<sup>252</sup>. Il est donc manifeste que la science de la mesure recherchée portera sur la limite à l'exclusion de tout ce qui est illimité. Sa fonction morale est dès lors éminente, puisqu'elle permet d'apporter une limite au plaisir, lequel est par lui-même illimité<sup>253</sup>. Au-delà, le *Philèbe* pourra conclure sa recherche éthique en donnant le premier prix « à la mesure [μέτρον], à ce qui est mesuré [τὸ μέτριον], à ce qui est opportun [καίριον] et à tout ce qui leur ressemble [πάντα ὀπόσα τοιαῦτα]. »<sup>254</sup> La science de la mesure avait été évoquée plus haut dans le dialogue, lors de la classification des sciences, et comme l'élément essentiel contenu dans toutes les techniques, comme étant ce sans quoi elles n'auraient plus aucune valeur<sup>255</sup>. Mais elle ne prend tout son sens qu'au regard de ce premier prix que lui décerne l'éthique platonicienne, et de son rapprochement avec la nature de la limite, laquelle permet de donner naissance au troisième genre, c'est-à-dire aux choses qui deviennent tout en possédant une limite<sup>256</sup>. Si la mesure est ce qui fait la valeur d'une

<sup>250</sup> *Politique*, 284 e 2-8

<sup>251</sup> Cf. *Philèbe*, 24 a 6 – 25 a 5

<sup>252</sup> *Philèbe*, 25 a 7 – b 3

<sup>253</sup> Cf. *Philèbe*, 26 b 7 – c 1. En 28a 3-4, Socrate accorde à Philèbe que « les plaisirs appartiennent au genre des choses illimitées [τῶν ἀπεράντων]. »

<sup>254</sup> *Philèbe*, 66 a 7-8

<sup>255</sup> Cf. *Philèbe*, 55 e 1-3 : « Si, par exemple, on séparerait de toutes les techniques [πασῶν που τεχνῶν] ce qu'elles comportent de science du nombre, de la mesure et de la pesée [ἂν τις ἀριθμητικὴν χωρίζη καὶ μετρητικὴν καὶ στατικὴν], ce qui resterait en chacune d'elle serait, pour ainsi dire, insignifiant [φάυλον]. »

<sup>256</sup> Cf. *Philèbe*, 26 d 8-10 : « Ce troisième genre dont je parle, comprends que je le pose comme l'unité de tout ce qui provient des deux autres genres : la naissance en vue d'une réalité, produite par l'effet des mesures qui accompagnent la limite [γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένην μέτρων]. »

technique, on comprend que l'éthique, en tant que technique de l'existence, et la fabrication du monde, en tant que technique divine, y aient l'une et l'autre recours. La science de la mesure est la science par excellence, celle qui permet de mettre en ordre l'âme comme elle a permis au Démiurge de constituer le monde<sup>257</sup>.

Cependant, comme le remarque J.-F. Pradeau, « il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une science mathématique, ni même d'une science constituée comme telle à l'époque où le *Philèbe* est rédigé, mais bien d'un concept forgé par Platon. »<sup>258</sup> Aux techniques d'arpentage et de cartographie, Platon « emprunte le principe selon lequel une mesure n'est déterminée que par rapport à un étalon, "la juste mesure". »<sup>259</sup> Les  γάλματα jouent précisément le rôle d'étalon. « Μ τρον διαγλύφω », disait le poète Simonide, « je sculpte une mesure »<sup>260</sup>, une mesure qui relève de la *glyptique* : elle porte une marque, une empreinte qui la rend reconnaissable, et en fait un signe, comme une monnaie ; en outre, comme l'indique le préverbe δ <sup>261</sup>, la mesure sculptée exprime de façon permanente la valeur dont elle est le signe, elle lui assure la stabilité d'une marque monétaire. Or Platon pourrait reprendre l'expression : le « γεγλυμμένος σιληνός »<sup>262</sup> est en effet de cet ordre. Platon, Socrate, autant d'amants-sculpteurs qui nous fournissent en étalons applicables directement à l'existence et aux discours qui portent sur elle. Mais ce qu'ils permettent de mesurer (l'existence, les discours) n'a évidemment pas un caractère quantitatif. Le concept forgé par Platon est en effet celui d'une « mesure qualitative » : « La mesure ne peut simplement reposer sur la comparaison de deux quantités (au risque sinon de prolonger indéfiniment le progrès du plus et du moins, puisque une chose plus petite qu'une autre sera toujours plus grande qu'une troisième), mais elle doit au contraire reposer sur la définition d'une mesure déterminée, "la juste mesure", par rapport à laquelle toutes les quantités seront mesurées

<sup>257</sup> Cf. *Philèbe*, 30 c 3-7 (le texte est cité plus haut : cf. n. 237, p. 345) : on doit supposer l'existence d'une cause ordonnatrice et intelligente pour rendre compte de l'ordre présent dans le monde. On peut identifier cette cause au Démiurge du *Timée*, en se fondant sur les multiples analogies entre les cosmologies mises en place dans ces deux dialogues (sur ce point, cf. PRADEAU, J.-F. [2002], p. 32).

<sup>258</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254, p. 287

<sup>259</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254, p. 287

<sup>260</sup> Cependant l'attribution de ce fragment est discutée. Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 155

<sup>261</sup> « En tant que préverbe *vide*, δ  indique qu'une *action* est soutenue ou qu'un * tat* se maintient. » (HUMBERT, J. [2004], p. 335)

<sup>262</sup> *Banquet*, 216 d 6. Sur la glyptique, cf. ci-dessus, n. 169, p. 116 et l'*Annexe 2*, p. 783

absolument (comme étant, pour chacune d'entre elles, mesurée, trop petite ou enfin trop grande). »<sup>263</sup> Dans le *Philèbe*, le *Protagoras* ou le *Phédon*, cette « métrétique » porte sur les plaisirs<sup>264</sup>. Mais il est permis de penser qu'il existe une unité de mesure encore plus fondamentale, en raison de sa généralité, ou, pour mieux dire, de son universalité : l'ἄγαλμα-*monde*<sup>265</sup>, μέτρον à l'effigie du κόσμος, comme le γεγλυμμένος σιληνός est à l'effigie de Socrate. En ce sens il pourrait relever lui aussi de la glyptique : c'est un *signe*, qui porte l'empreinte de son auteur<sup>266</sup>, et qui est également susceptible de s'empreindre dans l'imagination du lecteur. Car c'est cet ἄγαλμα qui doit résider au centre de la vie morale, aussi bien qu'au milieu de la cité. C'est, si l'on veut, le point d'origine de la cartographie notionnelle du monde livrée par Platon, le lieu où se croisent les grands axes qui permettent de se repérer dans son système philosophique. Le texte du monde platonicien y trouve en effet son principe.

L'écrivain présent dans notre âme devra donc se régler sur cette image qu'en a dessinée le peintre, sur cet ἄγαλμα-*monde* pour lequel Platon nous dit sa propre admiration en même temps que la joie du Démonstrateur :

Quand le père qui l'avait engendrée [ὁ γεννήσας πατήρ] comprit que la statue des dieux éternels qu'il avait engendrée [τῶν αἰδίων θεῶν γεγυμμένος ἄγαλμα] se mouvait et vivait [κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν], il se réjouit [ἠγάσθη].<sup>267</sup>

Comme le remarque J. Laurent, « le verbe ἄγαμαι, admirer, être charmé, répond au substantif ἄγαλμα, qui nomme le monde en son état premier, avant la production des autres vivants qu'il contient. »<sup>268</sup> Ainsi le monde lui-même *est une image*, dont le modèle est l'intelligible<sup>269</sup> : comme les multiples images que façonne Platon, il *exprime la valeur*<sup>270</sup>, dont

<sup>263</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254, p. 288

<sup>264</sup> Cf. *Protagoras*, 355 d 7 – 357 c 1 ; *Phédon*, 68 d 2 – 69 a 4

<sup>265</sup> Cf. *Timée*, 37 c 6-7

<sup>266</sup> Comme le montre L. Brisson, le vocabulaire qui s'applique au monde est également employé à propos du discours : l'un et l'autre sont également façonnés et engendrés (cf. BRISSON, L. [2000], pp. 212-213).

<sup>267</sup> *Timée*, 37 c 6-7 (c'est moi qui traduis)

<sup>268</sup> LAURENT, J. (2004), p. 25

<sup>269</sup> C'est ce qu'indique expressément Timée : « Il est évident pour tout le monde que le démonstrateur a fixé les yeux sur ce qui est éternel [...]. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démonstrateur. Mais

la joie du démiurge est l'écho. Mais, avec cet ἄγαλμα, l'image acquiert *une réalité ontologique, qui fonde le langage image* dont use Platon. Il est en effet le mode d'expression qui convient à notre monde, qui lui est propre, comme Timée avait pris soin de le préciser avant de commencer son discours, en indiquant que « tout discours porte sur quelque chose, et que sur quoi porte ce discours lui est apparenté »<sup>271</sup> : le monde étant l'image de l'intelligible, le discours qui porte sur le monde entretient le même rapport d'image à modèle avec celui qui porte sur l'intelligible<sup>272</sup>. C'est pourquoi, si la statuaire morale consiste à se façonner soi-même d'après des images de l'excellence modelées par le discours, l'une de ces images est particulièrement *indispensable* : c'est celle du monde, ou, mieux, c'est cette image *qu'est* le monde lui-même. Car le monde est cette image que façonne, non l'homme, mais le démiurge, et elle fait la valeur du discours et de la vie. Se façonner soi-même, c'est *reproduire en soi-même* l'action du démiurge façonnant le monde, comme le montre l'exemple de Socrate : les ἀγάλματα θεῶν qu'il détient possèdent en effet des caractéristiques analogues à cet ἄγαλμα qu'est le monde, bien qu'ils ne les réalisent sans doute que dans une moindre mesure<sup>273</sup>. C'est ainsi l'ordre du monde qui transparaît en Socrate, qui, transposé en lui, rayonne, et se révèle finalement dans les ἀγάλματα ἀρετῆς produits par le philosophe. En ce point, l'auteur *commence à se substituer à son personnage*<sup>274</sup> : le genre de vie socratique, dont l'excellence était due à la pratique de l'examen et de la mise à l'épreuve, *se fonde* désormais sur l'ordre du monde. Mais c'est ainsi un nouveau genre de vie qui se constitue, tourné vers le κόσμος, ou

---

dans ces conditions, notre monde doit de toute nécessité être l'image de quelque chose [τὸνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι] » (*Timée*, 29 a 5 – b 2). Or il apparaît que le modèle, étant « stable et inébranlable », possède le mode d'être qui caractérise les Idées. Comme le remarque J. Laurent commentant ce texte, « la notion de κόσμος est indissociable du statut de “belle image” d'un ordre intelligible » (LAURENT, J. [2002], p. 66).

<sup>270</sup> En matière de réalités intelligibles, le *Phèdre* cite en effet différentes formes de l'excellence (250 b 2-3).

<sup>271</sup> *Timée*, 29 b 4-5

<sup>272</sup> Cf. *Timée*, 29 b 4 – d 2

<sup>273</sup> Les formulations employées dans les deux dialogues sont en effet similaires : aux ἀγάλματα θεῶν du *Banquet* (215 b 3-4) répond dans le *Timée* (37 c 6-7) l'expression τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα. Ce dernier présente également différentes caractéristiques déjà mises en lumière à propos des premiers : il renvoie à la notion de valeur (cf. LAURENT, J. [2004], p. 29), est « exempt de maladie [ἀνοσος] » (*Timée*, 33 b 1 ; cf. LAURENT, J. [2004], p. 29), et peut être rattaché au thème de l'or (p. 32). Socrate pour sa part, s'il n'est pas d'avance soustrait à la maladie, parvient néanmoins à l'éviter : en quoi son âme est d'or, comme le montre sa biographie, qui la met à l'épreuve (cf. ci-dessus Chapitre III, section 3, pp. 267-268, 270). Il réalise donc, bien que dans une moindre mesure, certaines des qualités appartenant au monde conçu comme ἄγαλμα.

<sup>274</sup> Sur cette substitution, cf. NEHAMAS, A. (2000a), pp. 9, 13, 97, 184 (p. 13 : cf. ci-dessus, n. 168, pp. 330-331)

du moins vers l'ἄγαλμα qui le représente, « l'image permet[tant] au regard de la pensée de voir ce à quoi le λόγος seul n'a pas accès : un aperçu de la totalité en tant que telle »<sup>275</sup>.

Il s'agit d'un point crucial : la possession de semblables images – à la fois unités de mesure et signes – est en effet ce qui permet d'écrire dans l'âme (γράφειν ἐν τῇ ψυχῇ)<sup>276</sup>, suivant l'expression platonicienne, au lieu d'« écrire sur l'eau [ἐν ὕδατι γράφειν] »<sup>277</sup> des discours morts aussitôt qu'enfantés. C'est lorsque nous les aurons acquises, que nous saurons régler les opinions qui s'écrivent en nous, et les discours qui les expriment. En ordonnant systématiquement δόξαι et λόγοι en fonction de ces « belles images verbales [λόγω κατὰ εἰκόνα] »<sup>278</sup> au rôle principal, l'âme devient maîtresse d'elle-même : elle s'assimile au texte du monde dont elle reflète la structure ; elle reproduit, en elle-même, l'ordre et l'harmonie cosmiques<sup>279</sup>. Parmi ces images, celle qui nous renvoie au monde lui-même, est donc appelée à jouer un rôle prépondérant : elle est le point de départ d'une vision ordonnée du monde et de l'existence qui doit s'y inscrire. Par conséquent, en matière de « juste mesure », il n'en est pas de plus déterminante : de même, parmi les ἀγάλματα contenus dans le silène, il n'en est sans doute pas de plus essentielle. Les attributs du dieu cosmique mettent en effet pleinement en lumière les différentes caractéristiques des ἀγάλματα, beauté, richesse, divinité, et leur fonction d'ordre au sein de l'âme<sup>280</sup>. Parmi elles, la beauté vient sans doute au premier plan : or, comme le montre J. Laurent, « les différentes définitions de la beauté proposées par Platon dans son œuvre prennent tout leur sens à propos du corps du monde. »<sup>281</sup> On en retiendra deux : la pérennité et l'utilité.

<sup>275</sup> LAURENT, J. (2002), p. 66

<sup>276</sup> *Phèdre*, 276 a 5-6

<sup>277</sup> *Phèdre*, 276 c 7

<sup>278</sup> *Lois*, X, 898 b 3-4, traduction A. Diès. Ces « belles images verbales [λόγω κατὰ εἰκόνα] » sont évidemment comparables aux « images parlées [εἶδωλα λεγόμενα] » du *Sophiste* (234 c 6).

<sup>279</sup> L'ordre possède une réalité ontologique (l'univers est ordonné et chaque chose possède un ordre propre), en même temps qu'une valeur éthique (la tempérance est l'ordre de l'âme). Cf. *Gorgias*, 506 e 1 – 507 a 1 : « Un certain ordre [κόσμος τις] propre à la nature de chaque chose, est ce qui, par sa présence, fait la valeur de cette chose [...]. Or une âme qui possède l'ordre [κόσμον] est une âme bien ordonnée [κοσμία]. [...] Et une âme bien ordonnée est tempérante [σώφρων]. » (traduction J.-F. Pradeau modifiée) Puis Socrate explique que le tout présente un ordre, offrant ainsi un modèle à la conduite des hommes : cf. 507 e 7 – 508 a 4.

<sup>280</sup> Cf. *Banquet*, 216 d-e

<sup>281</sup> LAURENT, J. (2004), p. 26

1) D'abord le caractère impérissable. S'appuyant sur les définitions du Beau produites dans l'*Hippias Majeur*, J. Laurent montre qu'à l'instar de la *παρθένος καλή* citée en exemple par le sophiste<sup>282</sup>, le monde possède une jeunesse éternelle<sup>283</sup> : il est évident que les statues, par leur permanence, leur durabilité, sont à même de dire cette inaltérabilité. Mais il ne semble pas moins clair que, pour un Athénien, la statue d'Athéna Parthénos, dominant la cité du haut de l'Acropole, est la référence centrale, et le propos d'Hippias ne peut manquer d'y renvoyer. Du côté platonicien, la mettre en balance avec l'*ἄγαλμα*-monde indique déjà la possibilité d'un changement de référent, sans doute voulu par le philosophe. Athéna assure l'identité de la cité d'Athènes, dont elle est l'éponyme : la statue n'est que la manifestation sensible de cette permanence. Athéna exprime l'immortalité à laquelle aspire Athènes. Dans la cité platonicienne, ce rôle reviendra désormais à l'*ἄγαλμα*-monde. La cité sera pérenne dans la mesure où elle se réglera sur la seule réalité en devenir et pourtant immortelle : le monde, qui lui sert ainsi, non seulement de cadre, mais aussi de norme. Avec cette notion d'immortalité, Platon retrouve une fonction essentielle de la parole en Grèce ancienne. A propos de Simonide, J. Svenbro remarque en ce sens qu'« aux vicissitudes de la vie humaine, il oppose la pérennité de la parole poétique. »<sup>284</sup> De plus, le poète employait « une métaphore empruntée à la sculpture pour suggérer l'intemporalité à laquelle l'*ἀνὴρ ἀγαθός* atteignait dans la poésie. »<sup>285</sup> De même, Platon oppose aux vicissitudes de l'existence la pérennité de la parole philosophique, qui est notamment assurée par les *ἀγάλματα* qu'elle sème dans les âmes, et qui la préservent du sort des jardins d'Adonis. S'il doit s'agir d'écrire dans les âmes, on peut donc dire que les *ἀγάλματα* disséminés dans le texte du monde platonicien ont un rôle essentiel à cet égard : grâce aux schèmes ainsi véhiculés, qui sont de véritables clés de lecture, pour le monde comme pour le texte platonicien qui l'énonce, l'âme peut s'approprier ce texte en nouant un rapport réglé au monde, elle peut s'assimiler au texte du monde platonicien, et ainsi participer de son immortalité. C'est pourquoi il existe un *ἄγαλμα* consacré spécifiquement à ce texte du monde (la figure de Pan). Mais la seule finalité de ce texte est de s'ouvrir sur le monde lui-même, sa valeur ne réside que dans sa référence au monde, dont il permet d'acquérir une vision synoptique : c'est alors que se découvre la seconde figure associée à la première, l'*ἄγαλμα*-monde. La première exprime la nécessité,

<sup>282</sup> Cf. *Hippias Majeur*, 287 e 4

<sup>283</sup> LAURENT, J. (2004), pp. 29-32

<sup>284</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 150

<sup>285</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 156

pour l'âme, de rédiger en elle-même ce texte du monde (l'écrivain doit se conformer à l'image que lui présente le peintre), la seconde indique que c'est seulement ainsi qu'elle peut parvenir à réaliser sa vocation cosmique : s'égaliser au monde, réaliser en soi-même l'ordre présent dans le monde, et acquérir ainsi l'immortalité dont elle est susceptible.

2) C'est pourquoi, comme le remarque J. Laurent, « pour Platon, la statue la plus vivante et la plus belle, c'est le monde lui-même. »<sup>286</sup> C'est donc vers lui que notre âme doit tourner ses regards. Pour quelle raison ? C'est que « la beauté du monde, et celle des astres au premier chef, est utile, profitable et avantageuse pour les hommes. »<sup>287</sup> Le beau n'est sans doute pas le bien, mais il nous met sur sa voie<sup>288</sup>. Accompagné de la proportion et de la vérité, il fait signe vers lui<sup>289</sup>. A l'instar des hermès, il regarde en direction des valeurs fondatrices de la cité et de sa culture. Mais, contrairement aux hermès dont la forme est carrée, l'ἄγαλμα-monde, qui a aussi le caractère d'une figure géométrique, se présente comme sphérique, ou circulaire<sup>290</sup>. Faut-il y voir un nouvel indice du fait que Platon prend ses distances d'avec Athènes, pour lui opposer d'autres modèles ? On est tenté de le croire, surtout si l'on se rappelle la signification morale attachée par Socrate aux statues bien carrées des mains et des pieds vantées par Simonide<sup>291</sup>. A ce citoyen « carré » mis en avant par le poète, répond la

<sup>286</sup> LAURENT, J. (2004), p. 32

<sup>287</sup> LAURENT, J. (2004), pp. 34-35

<sup>288</sup> Cf. *Philèbe*, 61 a 8 : « N'avons-nous pas découvert un chemin qui mène au bien [ὁδὸν τινα ἐπὶ τὰγαθόν] ? », puis 64 c 1-3 : « N'aurions-nous pas alors raison d'affirmer que nous nous trouvons désormais comme aux portes du bien [τοῦ ἀγαθοῦ προθυροῖς] et de la demeure [καὶ τῆς οἰκίσεως] où séjourne tout ce qui lui est apparenté ? »

<sup>289</sup> Cf. *Philèbe*, 65 a 1-2 : « Si nous ne pouvons nous servir d'une unique nature afin de capturer le bien [οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι], employons-en trois à la fois : la beauté, la proportion et la vérité [κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ]. »

<sup>290</sup> Cf. *Timée*, 33 b 1-8 : « Comme figure [σχῆμα], il [le démiurge] lui donna celle qui lui convenait et qui lui était apparentée. Au vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui pourrait convenir, c'était celle où s'inscrivent toutes les autres figures. Aussi est-ce la figure d'une sphère [σφαιροειδής], dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie, une figure circulaire, qu'il lui donna comme s'il travaillait sur un tour [κυκλοτερές αὐτὸ ἑτορνεύσατο] — figure qui entre toutes est la plus parfaite et la plus semblable à elle-même [πάντων τελεώτατον ὁμοιώτατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων] —, convaincu qu'il y a mille fois plus de beauté dans le semblable que dans le dissemblable. »

<sup>291</sup> Cf. *Protagoras*, 339 b 1 – c 5, pour le poème à Scopas, puis, pour son explication par Socrate, les pages 342 a et suivantes.

forme circulaire de la cité platonicienne<sup>292</sup>, du monde qui l'enserme et auquel elle se réfère, aussi bien que de la tête, « partie qui <, selon Platon,> est la plus divine [θειότατόν τε ἔστιν] et règne en nous sur les autres parties [τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν] »<sup>293</sup>. Le principe de toutes ces figures circulaires réside sans doute dans l'intellect divin dont elles dérivent directement ou indirectement : « Si nous supposons, déclare l'Athénien dans les *Lois*, que, semblables à une sphère forgée sur un tour [σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα], l'intellect comme le mouvement qui s'effectue sur place se meuvent tout deux régulièrement, uniformément, en une seule et même place, [...] selon un plan et une ordonnance uniques [καθ' ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν], nous ne risquerions jamais de faire figure d'ouvriers malhabiles [φαῦλοι δημιουργοί] à fabriquer en paroles de belles images [λόγῳ καλὰ εἰκόνα]. »<sup>294</sup> L'image du cercle doit guider l'écriture et la parole, parce qu'elle englobe dans un seul et même mouvement, l'intellect, le monde, la cité et la tête. Et, comme le remarque l'Athénien, elle garantit la qualité de cette parole et de cette écriture. Par opposition, la figure carrée pourra être rattachée par Socrate à un idéal, à la fois éthique, civique et politique, antérieur et même périmé. On aurait donc là deux attitudes rivales, concurrentes, dont les significations se laissent assez bien analyser.

Pour ce qui est du cercle, on peut y voir une figure complète, close sur soi, mais susceptible, dans son mouvement de retour sur soi, d'intégrer le plus grand nombre de déterminations, afin de s'égaliser à son objet<sup>295</sup>. En revanche, le carré, si l'on pense notamment

<sup>292</sup> Ainsi la métropole atlante est composée d'anneaux concentriques de terre et de mer : cf. la carte 3 p. 89 dans l'édition du *Critias* par J.-F. Pradeau. Une disposition analogue est adoptée pour la Cité des Magnètes dans les *Lois* : cf. la carte p. 435 qui en est proposée par L. Brisson et J.-F. Pradeau dans leur édition de ce texte. Comme le remarquent ces auteurs, on relève le choix d'une disposition circulaire des habitations et du plus grand nombre des mouvements civiques, puisque la cité est construite de manière concentrique (les habitations formant une sorte de rempart urbain autour du centre de la ville ; les villages sont disposés également, semble-t-il, à distance égale de la ville centrale) et que les citoyens sont invités à la parcourir de manière circulaire en même temps que la vie civique est elle-même commandée par la régularité répétée d'un même calendrier. » (p. 52)

<sup>293</sup> *Timée*, 44 d 6. Platon précise bien que les dieux ont donné cette forme à la tête « pour imiter la figure de l'univers ».

<sup>294</sup> *Lois*, X, 898 a 8 – b 4 (traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>295</sup> Cf. LAURENT, J. (2004), p. 37 : « Les mouvements de l'âme rationnelle [...] sont à coup sûr des mouvements qui reviennent sur eux-mêmes, ce en quoi ils sont "circulaires", pour s'assurer de la validité de l'objet pensé. La "mise à l'épreuve" de la réfutation socratique, centrale dans le travail de maïeutique, est un retour du λόγος sur lui-même. A plus forte raison, l'Intellect divin est-il en pleine possession de son objet. »

aux hermès, serait une forme essentiellement incomplète, tournée vers l'extérieur, donc dépendante et par là même insuffisante : les hermès sont là pour nous conduire vers la cité, dont ils indiquent la direction, ou, métaphoriquement, vers la culture et la sagesse ; mais, de ce fait, ils ne s'identifient ni à la cité, ni à la sagesse. Platon, confronté à « la cité des images »<sup>296</sup>, choisit de l'affronter en disposant des images choisies au sein de la cité idéale dont il nous décrit le plan : à cet effet, nous dit-il, « il faut rechercher les artisans qui ont le don naturel de suivre à la trace la nature de ce qui est beau et possède une bonne tenue [ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν], de façon que les jeunes, comme s'ils résidaient dans un lieu salubre [ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι], profitent de tout ce qui s'y trouve, recevant de tous côtés l'émanation des beaux ouvrages [ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων] venue frapper leurs yeux ou leurs oreilles, comme un souffle portant la santé depuis des lieux propices [ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν], souffle qui dès leur enfance, sans qu'ils s'en aperçoivent, les pousse à se rendre semblables à la belle parole, en cherchant amitié et accord avec elle [εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ἁρμοσύνην τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα]. »<sup>297</sup> En lieu et place des hermès qui jalonnent la cité d'Athènes, nous trouvons dans le texte platonicien les ἀγάλματα susceptibles de nous guider dans sa cité idéale. Et, au lieu de l'Athéna Parthénos sise au cœur du temple, nous découvrons un parfait modèle dans l'univers lui-même, érigé en statue vivante par Platon. Mais ce n'est pas tout. La cité elle-même, en effet, devient une image, une sorte de tableau, dont la forme et les contours seront, bien évidemment, à l'instar de leur divin modèle, circulaires. Car il ne faut pas que le philosophe se contente « de se façonner lui-même [ἐαυτὸν πλάττειν] »<sup>298</sup> : « Et si la plupart des gens constatent que nous disons vrai à son sujet, [...] refuseront-ils de nous croire quand nous disons qu'une cité ne pourrait être heureuse que si venaient à la dessiner les dessinateurs qui se réfèrent au modèle divin [εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι] ? »<sup>299</sup> A cet effet, il faut d'abord débarrasser la surface à peindre de toutes les images déjà présentes<sup>300</sup> : s'agit-il de briser les hermès, de rejeter les dieux de la cité, comme on l'a reproché à Socrate ? Cette opération de nettoyage concerne,

<sup>296</sup> La « cité des images » est Athènes. C'est aussi le titre d'un ouvrage collectif consacré à la céramique grecque (BÉRARD, J. [1984]).

<sup>297</sup> *République*, III, 401 c 4 – d 2 (traduction modifiée)

<sup>298</sup> *République*, VI, 500 d 6 (c'est moi qui traduis)

<sup>299</sup> *République*, VI, 500 d 10 – e 4

<sup>300</sup> Cf. *République*, VI, 501 a 2-7

cependant, vraisemblablement moins les dieux eux-mêmes que leur image : c'est sur l'image que s'accomplit le travail platonicien de réforme, voire même de révolution, si l'on veut reprendre l'image du cercle, tout en désignant le changement profond qui est à l'œuvre dans ces objets en apparence tout d'extériorité que sont les images et les statues. Or cette première étape permettrait ensuite de « dessiner [ὑπογράψασθαι] l'aspect du régime politique [τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας] »<sup>301</sup> conformément au modèle divin, c'est-à-dire à l'ἄγαλμα-  
monde. Il en résulte une géographie singulière, faite de cercles concentriques, ce qui est vrai aussi bien de l'Atlantide que de la Cité des Magnètes. La cité doit s'assimiler à l'ἄγαλμα-  
monde ; celui-ci, avec sa singulière forme sphérique, est bien une image à insérer dans l'âme-  
livre, pour l'y reproduire. Et, puisque le Démonstrateur utilise, pour façonner l'intellect et le monde, un tour<sup>302</sup>, n'est-il pas permis de comparer son œuvre aux vases que nous ont laissés les Grecs ? Une fois que nous aurons donné à notre tour cette forme à notre âme<sup>303</sup>, nous pourrions y inscrire, comme jadis les peintres sur la panse des vases<sup>304</sup>, cette « bande dessinée intérieure » en laquelle consiste le texte du monde platonicien.

Et voici maintenant selon quel mouvement elle doit se dérouler<sup>305</sup>.

---

<sup>301</sup> *République*, VI, 501 a 9-10, traduction P. Pachet modifiée

<sup>302</sup> Cf. *Timée*, 33 b 6. Le verbe employé est *τορνεύειν*, « travailler au tour » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1087).

<sup>303</sup> La tête de l'homme est comparée à un « vase [ἀγγεῖον] » (*Timée*, 73 d 2). Le travail du potier est à cette occasion précisément décrit (73 e 1 – 74 a 1).

<sup>304</sup> Les vases précieux sont des ἀγάλματα.

<sup>305</sup> Le chapitre qui suit peut être considéré comme une conclusion à l'égard de la Première partie, et comme une introduction à la Seconde. Il joue donc le rôle d'*intermédiaire*. Sur cette notion, on consultera la *Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues* (1919) de J. Souilhé. Cf. aussi plus bas, n. 9, p. 361

---

## Chapitre V.

### *De la généalogie de l'univers à l'éthique*

---

« Il y a [...] pour tout être un seul type de soin pour tout <ce qui le compose> [θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία] : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés [τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι]. Les mouvements [κινήσεις] qui sont apparentés [συγγενεῖς] à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers [αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί]. Voilà bien les mouvements suivant lesquels il faut que chacun [ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ], par l'étude approfondie [διὰ τὸ καταμανθάνειν] des harmonies et des révolutions de l'univers [τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς], en redressant les révolutions [ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα] qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance [περὶ τὴν γένεσιν], rende celui qui contemple ces révolutions semblable [ἐξομοιωῖσαι] à ce qui est contemplé, en revenant à son état naturel antérieur [κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν], et, après avoir réalisé cette assimilation [ὁμοιώσαντα], atteigne le but de la vie la meilleure [τέλος ἔχειν τοῦ ἀρίστου βίου] proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Timée*, 90 c 6 - d 7, traduction L. Brisson modifiée

Platon propose dans ce texte une sorte de « kinésithérapie » avant la lettre. Cette réflexion n'a rien d'une plaisanterie, à condition de prendre le mot dans son sens étymologique, comme soin (θεραπεία) consistant dans le mouvement (κίνησις). Je soutiendrai en effet que l'éthique se constitue d'abord de façon généalogique, comme la combinaison de deux mouvements opposés et complémentaires : une révolution (περιφορά) pouvant être considérée comme composée de deux mouvements contraires (aller et retour). Voilà ce dont l'éthique est le soin, si on veut en donner une première esquisse permettant de s'y repérer. Elle s'adresse à l'âme, mais des soins analogues sont en fait requis pour le corps<sup>2</sup>. La formule de cette θεραπεία conclut le bref exposé éthique<sup>3</sup> que Timée déduit de son récit de la naissance de l'univers. Le programme de l'ensemble avait été annoncé au début<sup>4</sup>, et Timée le rappelle juste après avoir terminé l'exposé de ses conséquences éthiques : « Il semble que, maintenant, l'exposé dont nous avons dit au début qu'il devait porter sur l'univers [περὶ τοῦ παντός] jusqu'à la naissance de l'homme [μέχρι γενέσεως ἀνθρωπίνης] ait presque atteint son terme »<sup>5</sup>. Il s'agit d'inscrire « la naissance de l'homme » dans un exposé qui permette de remonter au-delà, jusqu'à la naissance de l'univers lui-même : elle fait donc l'objet, plutôt que d'une anthropologie descriptive, d'une généalogie, dont la fonction, éthique, est de montrer à l'homme tout ce qu'il peut être, son « but [τέλος] », et non simplement ce qu'il est ou ce qui est. C'est pourquoi, comme ce récit dans son ensemble<sup>6</sup>, cette conséquence éthique est structurée sur le mode de la récurrence : il s'agit de reproduire l'« état naturel antérieur [ἀρχαία φύσις] » de l'âme, en remontant au-delà de sa « naissance [γένεσις] » perturbatrice. Celle-ci marque en fait son entrée « dans le fleuve [εἶς

<sup>2</sup> Car « c'est selon les mêmes règles qu'il faut soigner [θεραπευτέον] ces parties <l'âme et le corps>, en imitant aussi complètement que possible la forme du tout [τὸ τοῦ παντός ἀπομιμούμενον εἶδος]. » (*Timée*, 88 c 7 – d 1, traduction L. Brisson modifiée) Le verbe ἀπομιμῆσθαι signifie que l'imitation doit être aussi complète que possible, qu'elle doit être parachevée : « en composition ἀπο- comme ἐκ- marque l'aboutissement du procès » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 94) ; « comme préverbe “vide”, ἀπό met en évidence l'accomplissement de l'action » (HUBERT, J. [2004], §592, p. 333). Or, « parmi les mouvements du corps, le meilleur est celui qui est produit en lui-même par lui-même, car c'est le mouvement qui s'apparente [συγγενής] le plus à celui de la pensée, qui est aussi celui de l'univers. » (89 a 1-3) Le corps (comme l'âme) est donc apparenté à l'univers par les mouvements qui lui conviennent ; de plus, pour le corps comme pour l'âme, il existe un type de mouvement, « celui qui est produit en lui-même par lui-même », qui permet de parachever l'imitation.

<sup>3</sup> *Timée*, 89 d 3 – 90 d 7

<sup>4</sup> Cf. *Timée*, 27 a 3-7

<sup>5</sup> *Timée*, 90 e 1-3

<sup>6</sup> Ce mode d'exposition est celui qu'emploie le *Timée* : cf. 48 a 7 – b 3 et 69 a 7 – b 2.

ποταμόν] »<sup>7</sup> du devenir, et s'oppose à sa « première naissance [πρώτη γένεσις] »<sup>8</sup>. Deux naissances équivalant à deux devenirs (le même terme γένεσις pouvant désigner l'une et l'autre), deux mouvements contraires, l'une entraîne la perturbation, voire l'occultation de l'autre : il faut alors revenir à la première naissance, pour compenser les effets négatifs de la seconde.

Après avoir donné un aperçu de la comédie et de la tragédie de la vie que constituent les Dialogues, c'est-à-dire du langage imagé qu'utilise Platon, on peut semblablement envisager de revenir à ce qui constituait le point de départ de l'enquête : l'éthique conçue comme statuaire morale. C'est la fonction du texte du monde que de jouer le rôle d'intermédiaire<sup>9</sup> entre le discours et l'éthique, en articulant le κόσμος à la κοσμιότης : l'ordre de l'univers à la conduite ordonnée. Le *Timée* offre à cet égard le meilleur des détours, car il permet de reconduire l'âme et le corps, qu'il convient de diriger, à l'univers, auquel ils sont tous deux « apparentés [συγγενεῖς] »<sup>10</sup>, afin de nous donner les moyens d'« atteindre le but de la vie la meilleure [τέλος ἔχειν τοῦ ἀρίστου βίου] ». Pour réaliser cet objectif éthique, il retrace la généalogie de l'univers, qu'il mène jusqu'à l'homme. En ce sens la généalogie est le récit (μῦθος)<sup>11</sup> de la naissance ou du devenir (γένεσις) de l'univers, permettant de remonter au-delà de la seconde naissance qui l'a recouverte (pour l'homme), de façon à établir (ou rétablir) des liens de parenté (συγγένεια) sur lesquels s'appuyer dans la vie présente. Cet éloignement et ce retour sont en effet les deux mouvements de l'univers<sup>12</sup>,

<sup>7</sup> *Timée*, 43 a 6

<sup>8</sup> *Timée*, 90 a 8

<sup>9</sup> La notion d'intermédiaire (μεταξύ) joue un rôle essentiel dans la philosophie platonicienne. Éros notamment possède ce statut : en tant que démon, il est « intermédiaire entre le divin et le mortel [μεταξὺ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ] » (*Banquet*, 202 e 1-2), puis, « comme il se trouve à mi-chemin [ἐν μέσῳ] entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers [ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυυδεδέσθαι]. » (202 e 5-7) Pour l'application de cette notion à l'ordre du discours, cf. DESCLOS M.-L. (2003), p. 162 : en s'appuyant sur un texte des *Lois* (IX, 878 b 4-6), elle montre la possibilité de l'appliquer au rapport entre deux domaines de compétence. Le μέσον organise également « l'espace social » de la cité : cf. VERNANT J.-P. (1962), pp. 38-39. Sur tous les plans, cosmique, discursif et politique, il existe donc un élément intermédiaire, destiné à jouer un rôle central.

<sup>10</sup> Pour le corps, cf., ci-dessus, n. 2, p. 360. Quant à l'âme, elle possède « une parenté [συγγένεια] » (*Timée*, 90 a 6) avec le ciel, qu'elle doit cultiver en pratiquant des mouvements « apparentés » à ceux de l'univers.

<sup>11</sup> *Timée*, 29 d 1

<sup>12</sup> Le principe d'une déficience d'être (ce que j'appelle « éloignement ») est en quelque sorte inscrit dans la

auxquels « sont apparentés » ceux de l'intellect. La différence entre l'un et l'autre est que, dans le premier cas, celui de l'univers, les deux mouvements s'enchaînent nécessairement, sans obstacle, tandis que, dans le second cas, celui de l'homme, le premier mouvement peut tout à faire se transformer en une longue errance, comme celle d'Ulysse, différant indéfiniment le retour. La généalogie de l'éthique, calquée sur celle de l'univers, doit permettre d'annuler cette différence, ou tout au moins d'y remédier.

En ouvrant cette perspective sur l'éthique, le *Timée* se présente à cet égard comme le complément adéquat de la *République*, susceptible d'ajouter le mouvement au dessin esquissé dans ce dialogue<sup>13</sup>. Tel est en effet le sentiment éprouvé par Socrate en contemplant ce dernier, qui est sa propre œuvre :

Ce sentiment s'apparente, me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, contemplant [θεασάμενος] de beaux vivants [ζῶα καλά], qui sont figurés en peinture [ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα] ou qui, même s'ils sont vraiment vivants, se tiennent au repos, on ressent l'envie de voir ces êtres vivants se mouvoir [θεάσασθαι κινούμενα τε αὐτά], prendre part physiquement à la compétition athlétique [κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα] en se comportant comme le laisse prévoir leur constitution physique [τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν].<sup>14</sup>

---

constitution de l'univers platonicien. Le Démonstrateur ne peut en effet engendrer lui-même « toutes les espèces de vivants » que comporte la nature du modèle, et doit faire appel à des « aides » : « Il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait. Or, s'ils <les vivants qui ne sont pas encore nés> tenaient de moi leur naissance et leur participation à la vie, ces êtres seraient les égaux des dieux. Afin donc que ces êtres soient mortels et pour que le tout soit réellement le tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démonstrateurs de ces vivants, prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. » (*Timée*, 41 b-c) La perfection de l'univers implique donc l'existence d'être imparfaits, parmi lesquels, au premier chef, l'homme. Par suite, la seconde naissance de ce dernier n'est pas le résultat d'un accident (comme dans le mythe de la Chute), mais une nécessité résultant de la nature de l'univers. Toutefois l'éloignement qui est ainsi programmé pour l'homme n'est nullement irrémédiable. L'éthique est au contraire la *θεραπεία* qui permet d'y remédier.

<sup>13</sup> Cf. *République*, VI, 500 e 2-4 : « Nous disons qu'une cité ne pourrait être heureuse que si venaient à la dessiner [διαγράφειαν] les dessinateurs qui se réfèrent au modèle divin [οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι] », et DESCLOS M.-L. (2008), p. 21 : « N'est-ce pas [...] un rôle que revendique Socrate pour lui-même au début du *Timée* (19 b 6-7) quand, renvoyant dans le même temps à la *République* et à la constitution qui s'y trouve dépeinte (περὶ τῆς πολιτείας), il les qualifie l'une et l'autre de beaux vivants (ζῶα καλά) figurés en peinture (ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα) ? » L'articulation entre les deux dialogues se trouve ainsi nettement dessinée : dans la *République*, Socrate a dessiné la constitution idéale, et il s'y réfère ensuite dans le *Timée*, en demandant que lui soit ajouté le mouvement.

<sup>14</sup> *Timée*, 19 b 5 – c 2, traduction L. Brisson modifiée

Le terme ζῶα ne peut désigner des « animaux »<sup>15</sup>. Mais on peut penser qu'il se réfère avant tout à des hommes, comme le suggère l'expression « κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα » qui évoque le spectacle de l'ἀγών athlétique, c'est-à-dire, pour un Grec, le spectacle par excellence : ce qu'il y a de plus beau à contempler, à regarder<sup>16</sup> (θεάσασθαι, employé à deux reprises<sup>17</sup>). L'emploi du terme ζῶα, de préférence à ἄνδρες, s'explique alors de deux manières : d'abord parce qu'il renvoie à la peinture (ζωγραφία), ensuite parce que ce que demande ici Socrate, c'est précisément que soit restituée la vie (ζωή) qui les anime (ζῆν), à travers leurs mouvements. Or telle fut l'ambition de la sculpture à l'époque classique<sup>18</sup> : montrer des êtres vivants (il s'agissait d'hommes le plus souvent, mais aussi parfois de chevaux) en mouvement, « se comportant comme le laisse prévoir leur constitution physique ». A cet effet elle dut se tourner vers la philosophie de la nature et la médecine hippocratique, afin de leur emprunter les signes susceptibles de suggérer le mouvement (une statue restant immobile) et plus généralement la vie, en fonction des plus récentes découvertes concernant le corps humain. C'est ce qu'a montré G. P. R. Métraux, à propos des débuts de la sculpture classique, durant la première moitié du V<sup>e</sup> siècle :

*Sculptors in the early fifth century began to apply a greater number of interpretative clues to the physique of their statues – veins, indices of respiration, clues to potential or actual movement, and perhaps most elusive to define, impressions of physical presence and character. The repertory of bodily gestures greatly expanded, many of them borrowed directly from athletic manoeuvres. In figures standing still, sculptors began to use σημεῖα ;*

<sup>15</sup> Il s'agit de la traduction adoptée par L. Brisson, dans son édition du *Timée*, alors que A. Rivaud traduisait justement ζῶα καλά par « de beaux êtres vivants ».

<sup>16</sup> Cf. SEGAL, C. (1993), p. 243 : « Les concours d'athlétisme comptent parmi les spectacles les plus prestigieux de la Grèce antique. »

<sup>17</sup> « La racine est θέα, la vision. » (SEGAL, C. [1993], p. 249)

<sup>18</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémoires*, III, X, 6-8. Socrate interroge le sculpteur Cleiton sur « cette apparence de vie [τὸ ζωτικὸς φαίνεσθαι], qui est pour le spectateur le charme par excellence » : « Comment la mets-tu dans tes statues [πῶς τοῦτο ἐνεργάζει τοῖς ἀνδριᾶσιν] ? [...] N'est-ce pas en copiant les attitudes [σχημάτων] par lesquelles les diverses parties du corps s'élèvent ou s'abaissent, se compriment ou se dilatent [...], que tu fais paraître tes statues plus semblables aux êtres véritables et plus plaisantes ? [...] Est-ce que l'imitation exacte [ἀπομιμῆσθαι] des impressions [τὰ πάθη] produites par les corps en action [τῶν ποιούντων τι σωμαίων] ne procure pas un plaisir particulier à ceux qui les contemplant ? » (traduction modifiée) Contrairement à ce que suggère la traduction par P. Chambry de τὰ πάθη τῶν ποιούντων τι σωμαίων, « les mouvements du corps en action », le sculpteur ne peut imiter (ἀπομιμῆσθαι) directement les mouvements, puisque ses statues sont immobiles : il peut seulement les suggérer, de façon indirecte, au moyen de signes ou d'indices (σημεῖα) ou à travers des attitudes (σχήματα). Sur ce texte, cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 3 sq..

*that is, palpable or visible things such as veins, or open mouths indicative of both speech and state of health, or characteristic stances of arms, shoulders, and legs. These were the σημεῖα which physicians and philosophers were using to interpret the body.*<sup>19</sup>

Le sentiment qu'exprime Socrate correspond à ce qui fut manifestement le projet des sculpteurs durant toute la période classique (et même au-delà : mais l'étude en reste à faire) aussi bien que le désir des commanditaires : suggérer le mouvement, à partir des détails de la constitution du corps, en se fondant sur les signes figurés à travers l'aspect physique de l'individu représenté. Peut-on soutenir que Timée en fait autant à l'égard de l'éthique que contient la *République* ? En a-t-il développé le principe jusqu'à la mettre en mouvement, comme s'il s'agissait de ces statues animées, dédaliques, que dit ailleurs produire Socrate<sup>20</sup> ? Alors que ce dernier n'explique pas son étrange pouvoir, sinon en se référant à sa généalogie, Timée serait alors celui qui, à l'instar de Polyclète dans son *Canon*, aurait codifié les principes de cet art : la *statuaire morale*. Comme de juste, celle-ci se fonde alors sur la physique, à travers la médecine<sup>21</sup> : si on peut définir l'éthique comme « kinésithérapie », les principes du mouvement doivent en effet être empruntés à la physique, tandis que la notion de *θεραπεία*

<sup>19</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 13 : « Les sculpteurs dans la première partie du V<sup>e</sup> siècle ont commencé à disposer un plus grand nombre d'indices à interpréter sur l'aspect physique de leurs statues – des veines, des signes de respiration, des indices de mouvement possible ou effectif, et peut-être, plus difficile à définir, des impressions suggérant la présence physique et le caractère. Le répertoire de postures corporelles s'élargit considérablement, la plupart d'entre elles étant empruntées directement aux positions travaillées par les athlètes. Dans les attitudes au repos, les sculpteurs commencèrent à utiliser des σημεῖα ; c'est-à-dire, des éléments palpables ou visibles comme les veines, des bouches ouvertes indiquant à la fois l'usage de la parole et un état de santé, ou des positions caractéristiques des bras, des épaules, et des jambes. C'étaient les σημεῖα que les physiciens et les philosophes utilisaient pour interpréter le corps. »

<sup>20</sup> Cf. *Euthyphron* (11 b 9 – e 6), *Ménon* (97 d 6 – e 5). Cf. aussi GERNET, L. (1948), p. 98, n. 10 : « La notion d'une chose mystérieusement vivante affleure parfois dans le mot ἄγαλμα. » Le monde décrit par Timée est en effet un ἄγαλμα (*Timée*, 37 c 7) se mouvant, κινηθέν, et vivant, ζῶν (37 c 6).

<sup>21</sup> C'est l'objet du livre de G. Métraux, *Sculptors and Physicians in Fifth-Century Greece*, que d'établir « the mediation effected, through medicine, between art and natural philosophy, la médiation accomplie par la médecine entre l'art <la sculpture> et la philosophie naturelle » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. xi). Le terme « *physicians* » employé dans le titre désigne les médecins : « Par déférence envers la différence de formation des médecins modernes et envers la nature de leur savoir post-galénique et scientifique, j'ai évité de me référer à ceux qui en Grèce traitaient de la maladie et de la santé humaines comme à des "médecins" ["doctors"] et j'ai au contraire utilisé le terme "physiciens", de la façon dont ils se seraient eux-mêmes nommés ["physicians", which they also would have called themselves]. » (p. xiv)

renvoie à la médecine.<sup>22</sup>

Sous ce rapport, le *Timée* s'inscrit en outre dans l'exact prolongement de la *République*, qui posait la question éthique dans des termes médicaux. Après que Socrate eut montré l'équivalence entre l'excellence et la santé, le vice et la maladie<sup>23</sup>, le constat suivant s'impose en effet avec évidence à Glaucon :

Si, quand la nature du corps se corrompt [τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης], on est d'avis que la vie n'est pas digne d'être vécue [δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι], même en ayant des aliments et des boissons en quantité, et toute la richesse et tout le pouvoir des dirigeants, alors quand c'est la nature de cela même par quoi nous sommes vivants qui est troublée et corrompue [τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως παραττομένης καὶ διαφθειρομένης], la vie serait vraiment digne d'être vécue [βιωτὸν ἄρα εἶναι], même en admettant qu'on puisse faire tout ce qu'on veut, sauf ce qui nous délivrerait du vice et de l'injustice, et nous ferait acquérir justice et excellence ? Si toutefois il est bien apparu que l'une et l'autre chose sont telles que nous les avons exposées.<sup>24</sup>

Glaucon se réfère manifestement à une opinion commune concernant la vie digne d'être vécue : pour qu'elle le soit, il ne faut pas être atteint de maladies graves et incurables susceptibles de corrompre la nature du corps. Pour autant, son raisonnement ne s'y réduit pas. Il inclut en effet deux autres notions, dont l'une est commune à la médecine et à la philosophie : la φύσις<sup>25</sup>, mentionnée à deux reprises, pour l'âme et pour le corps ; et dont l'autre est plus spécifiquement socratique ou platonicienne : il s'agit de l'âme comme principe du vivant<sup>26</sup>. Il se divise en deux parties parallèles, comme le marque l'emploi des particules μέν et δέ, établissant ce qui concerne l'âme par analogie avec ce qui concerne le corps. Il faut empêcher qu'un état contre nature ne s'installe dans le corps, du fait de la maladie :

<sup>22</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. x : « La question de savoir si les œuvres d'art sont *thérapeutiques* reste ouverte, de même que la question de savoir si la médecine grecque était thérapeutique dans le sens moderne du terme. »

<sup>23</sup> Cf. *République*, IV, 444 d 13 – e 2

<sup>24</sup> *République*, IV, 445 a 5 – b 4

<sup>25</sup> C'est ce que montre G. Métraux à partir de deux textes (*République*, III, 410 c 8 – d 10, et *Aliment*, 34) : « À la fois pour Platon et pour l'auteur héraclitéen du traité médical <mentionné>, être ἀφύσικος <contre nature> représentait une très sérieuse accusation, parce que la φύσις, comme norme, était a priori applicable à l'ensemble des faits humains, et elle apparaît comme telle dans d'autres traités médicaux, notamment dans la *Nature de l'homme* (2. 32 and 5.22-3) et dans le *Régime* I (11). » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. 11)

<sup>26</sup> Cf. *Phèdre*, 245 c 5 – 246 a 2

« La thérapeutique est conçue comme une lutte où le médecin doit s'opposer à la maladie. »<sup>27</sup>  
 A plus forte raison il faut donc éviter que celle-ci n'atteigne ce qui est le principe même du vivant : l'âme. Comment y parvenir ? Comment instaurer des rapports d'ordre et de justice<sup>28</sup> au sein de cette dernière ? Socrate répond à ces questions au Livre VI, dans un texte qui précède immédiatement celui où il évoquera les dessinateurs de la constitution politique (dont lui-même semble bien faire partie), avant d'en indiquer l'insuffisance dans le *Timée* :

— Dès lors qu'il fréquente [ὄμιλῶν] ce qui est divin et ordonné [θείῳ καὶ κοσμίῳ], le philosophe devient donc ordonné et divin [κόσμιός τε καὶ θεῖος] autant qu'il est possible à un homme de le devenir. Mais, dans tous ces domaines, il y a beaucoup de calomnie.

— Oui, énormément.

— Dans ces conditions, dis-je, si quelque nécessité s'imposait à lui <le philosophe> de se préoccuper d'appliquer aux façons d'être [ἤθη] privées et publiques des hommes, ce qu'il voit là-bas [ἄ ἐκεῖ ὄρα], au lieu de seulement se façonner lui-même [μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν], crois-tu qu'il deviendrait un mauvais artisan [δημιουργόν] de la tempérance, de la justice, et de toute l'excellence dont le peuple est capable ?<sup>29</sup>

Comment l'ordre et la justice s'introduisent-ils dans l'âme ? Socrate donne sa réponse : lorsqu'elle entreprend de se façonner elle-même (ἑαυτὸν πλάττειν)<sup>30</sup>, en se référant au « dieu cosmique »<sup>31</sup>, comme à son modèle. Le κόσμος fournit en effet la norme valant pour la cité comme pour l'âme, pour l'ordre politique comme pour l'ordre de la conduite : il s'agit de « la mesure de l'humain selon Platon »<sup>32</sup>, cette mesure prenant en outre la forme d'une statue,

<sup>27</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 30. Sur ce thème, cf. DESCLOS M.-L. (2008), pp. 7-8

<sup>28</sup> Cf. *République*, IV, 444 d 3 – e 2 : « Produire la santé, c'est faire qu'entre les éléments qui sont dans le corps la domination des uns sur les autres [κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων] se fasse conformément à la nature [κατὰ φύσιν] ; et produire la maladie, c'est faire qu'ils se dirigent l'un l'autre [ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου] à l'encontre de la nature [παρὰ φύσιν]. [...] Par conséquent aussi [...], produire la justice, c'est faire que les éléments qui sont dans l'âme se laissent dominer les uns par les autres [κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων] conformément à la nature [κατὰ φύσιν], tandis que produire l'injustice, c'est faire que l'un dirige l'autre ou soit dirigé par lui [ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου] à l'encontre de la nature [παρὰ φύσιν]. » L'ordre qui doit prévaloir dans le corps et dans l'âme est décrit par Platon au moyen de termes politiques, rigoureusement identiques dans les deux cas, afin de souligner l'analogie entre la santé et la justice d'une part, la maladie et l'injustice d'autre part.

<sup>29</sup> *République*, VI, 500 c 9 – d 8, traduction P. Pachet, modifiée seulement pour πλάττειν

<sup>30</sup> Ce thème sera développé ci-dessous, dans le Chapitre IX (p. 657 sq.).

<sup>31</sup> J'emprunte l'expression au titre d'un article de J. Laurent, « La beauté du dieu cosmique », paru en 2003 dans le volume *Les dieux de Platon*, sous la direction du même auteur (pp. 25-40).

<sup>32</sup> J'emprunte l'expression au titre du livre de J. Laurent, paru en 2002. Sur le κόσμος comme mesure, cf. ci-

l'ἄγαλα-monde<sup>33</sup>. La question du βίος βιωτός, qui est l'objet de l'éthique<sup>34</sup>, reçoit donc une réponse en termes de statuaire, la médecine fournissant le moyen terme entre l'une et l'autre. Si le *Timée* a bien pour objet de « fonder “en nature” »<sup>35</sup> les conclusions de la *République*, en donnant le mouvement au dessin réalisé par Socrate, il est en effet parfaitement cohérent avec ce projet qu'il reprenne le schéma qui vient d'être dessiné : « *The mediation effected, through medicine, between art and natural philosophy is the subject of this study* »<sup>36</sup>, pourrait-on dire avec G. Métraux, en transposant ses propos à l'enquête de Timée. Dans la *République*, cette médiation effectuée par la médecine entre sculpture et philosophie est envisagée essentiellement en des termes éthiques et politiques, bien que l'univers soit déjà présent à l'arrière-plan de leur association, comme le montre le texte cité ci-dessus. Mais, dans le *Timée*, cet arrière-plan vient désormais au premier plan : la référence au κόσμος est pleinement développée et justifiée, pour chacun des trois termes envisagés. Le sculpteur, le médecin, et le physicien scellent désormais leur alliance sur le fond du κόσμος, donc de la physique. Celle-ci devra fournir les principes permettant de conférer le mouvement à la statuaire morale de Platon. Plus exactement, c'est grâce à son enracinement dans la physique que la statuaire morale de Socrate, esquissée sous forme de dessin dans la *République*, devient la statuaire morale de Platon dans le *Timée*<sup>37</sup>, et acquiert ainsi toute son

---

dessus, Première partie, Chapitre IV, section 4, pp. 350-358, et, ci-dessous, d'abord la section 1 de ce chapitre (p. 373), puis la Seconde partie, Chapitre VI (p. 431).

<sup>33</sup> Cf. *Timée*, 37 c 7

<sup>34</sup> Cf. ci-dessus, Introduction, section 1, pp. 19-45 ; puis, dans la Première partie, le Chapitre III, section 3, pp. 249-272, et la conclusion de ce chapitre, pp. 294-299.

<sup>35</sup> BRISSON, L. (1992), p. 10

<sup>36</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. xi : « La médiation accomplie par la médecine entre l'art <la sculpture> et la philosophie naturelle est le sujet de cette étude ». L'auteur précise que « la connexion entre les trois a lieu dans le dialogue sur l'éducation et la vertu appelé le *Protagoras* (311 b-c). » C'est donc Platon qui lui permet d'esquisser ce lien, décisif à mon sens, même si G. Métraux ajoute que, de façon plus générale, « le philosophe, le médecin et le sculpteur avaient des affinités naturelles dans les représentations culturelles de l'époque. » L'auteur joue, dans cette dernière phrase, sur le couple nature et culture : une représentation culturelle devenant naturelle constitue ce que j'ai nommé « texte du monde ». L'ambition de la Première partie était d'établir les conditions de possibilité de la connexion mise en lumière par G. Métraux, à partir d'une perspective différente.

<sup>37</sup> Socrate se place en effet en retrait dans le *Timée* (19 c 9 – d 3), conformément d'ailleurs à ses déclarations dans l'*Apologie*, selon lesquelles il s'est abstenu de toute spéculation au sujet de la nature : « Ce sont là des sujets dont je n'ai rien à faire » (19 c 8 – d 1). Il précise ensuite s'être consacré exclusivement à ce « qui se rapporte à l'être humain » (20 d 7).

ampleur, grâce à l'expression du mouvement de l'âme, ou de l'âme comme principe de mouvement.

Il semblera alors paradoxal de commencer par le tableau achevé (le *Timée*, dans ce chapitre) pour terminer par l'esquisse (la *République*, dans le dernier chapitre de la Seconde partie). Cependant l'ordre d'exposition qui convient en la matière est inverse de celui qui peut être suivi dans la pratique : le *Timée* fournit en effet les principes théoriques sur lesquels s'appuie l'ensemble de l'éthique platonicienne, et permet ainsi d'en dessiner le cadre<sup>38</sup> ; en revanche, dans la pratique, cette dernière a dû être conçue en premier, sous l'inspiration de Socrate : ce n'est qu'en second lieu que Platon a imaginé un discours « vraisemblable »<sup>39</sup> susceptible de lui assurer un fondement rationnel. Le constat est simple : nous ne vivons plus dans le contexte de la Grèce antique, où les philosophes devaient faire la preuve, par leur style de vie, leur conduite, de l'excellence de leur philosophie, où la philosophie se définissait essentiellement comme esthétique de l'existence et « comme manière de vivre »<sup>40</sup>. Aujourd'hui la philosophie s'énonce d'abord (et parfois seulement<sup>41</sup>) en termes théoriques<sup>42</sup> ;

---

<sup>38</sup> Parmi ces principes, la statuaire a toute sa place, car elle a elle-même une ambition théorique : « La médecine et la sculpture constituent toutes deux, de manière assez différente, des enquêtes sur la nature » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. 23) La raison en est la suivante : « Au V<sup>e</sup> siècle, et certainement au IV<sup>e</sup>, le progrès en direction du naturalisme était le résultat de l'assimilation par les sculpteurs de notions théoriques, ou que nous pourrions appeler esthétiques, telles que le désir de montrer les opérations de l'esprit, ou l'activité de l'âme, ce dont Socrate discute avec le peintre Parrasios et le sculpteur Cleiton, ou une beauté rendue parfaite, comme dans le *Doryphore* de Polyclète, et ainsi de suite. Les sculpteurs étaient conduits au naturalisme par des idées [...]. On peut noter en outre que les philosophes procédaient de manière similaire, en énonçant des principes ou un ensemble de principes, qui à leur tour expliquaient et prédisaient le mode d'action de la matière, du mouvement, d'une structure à la fois corporelle et cosmique, et ainsi de suite. » (p. 26) Les sculptures « peuvent incarner des idées » (p. 23), et c'est en fonction de ces idées qu'elles font preuve de naturalisme, c'est-à-dire d'une ressemblance sans cesse accrue avec la nature : loin d'être obtenue par l'observation directe, cette ressemblance est le fruit d'une réflexion théorique, que les sculpteurs partagent avec les philosophes. Il paraît alors naturel, dans un tel contexte culturel, que certains philosophes, et notamment Platon, utilisent l'image de la sculpture, dans leur propre réflexion théorique, pour décrire l'action de la nature, puis l'action éthique calquée sur elle.

<sup>39</sup> *Timée*, 29 d 1 : « εἰκότα μῦθον »

<sup>40</sup> J'emprunte l'expression au titre d'un ouvrage de P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, paru en 2001. Sur cette notion, cf. notamment HADOT, P. (2001) pp. 159-164

<sup>41</sup> Cf. HADOT, P. (2008) p. 37 : « Le défaut congénital des philosophes consiste à être parfaitement satisfaits du seul fait que l'on a fait une belle construction verbale et un bel exposé. Ils ne peuvent résister au "plaisir de parler" et à l'orgueil sophistique. [...] C'est d'ailleurs ce que je me reproche à moi-même. J'ai l'impression que

il faut donc partir de ceux-ci, pour restituer celle-là : c'est l'ambition de cette généalogie de l'éthique.

Or la généalogie de l'univers dans le *Timée* se divise en trois mouvements successifs, l'auteur éponyme indiquant à deux reprises la nécessité de revenir au point de départ<sup>43</sup> : chacun correspond à un aspect de cette généalogie, l'ensemble étant étroitement articulé, de façon à déterminer, de la façon la plus complète possible, à la fois l'origine de l'homme, et le type de soin qui en découle. En outre, à chaque niveau, la statuaire, la médecine, et la physique se trouvent associées, de manière à instaurer une perspective privilégiée sur l'homme, et par suite sur l'éthique qui lui est appropriée.

1) La première de ces perspectives est *téléologique*. La généalogie qui lui correspond conduit en effet de la naissance de l'univers<sup>44</sup> à la fabrication des vivants mortels par les aides du Démon<sup>45</sup> décrite en termes de finalité<sup>46</sup>. Le verbe employé pour décrire cette dernière est *πλάττειν*<sup>47</sup>, conformément au caractère téléologique que développe la sculpture à l'époque classique<sup>48</sup>. Dans cette même optique, mais sur un plan médical, le

---

nous autres philosophes vivons dans une bulle, que notre discours philosophique est pour nous une fin en soi et que mes exercices spirituels restent trop des exercices intellectuels. »

<sup>42</sup> Cf. HADOT, P. (2001) p. 91 et p. 148

<sup>43</sup> Cf. *Timée*, 48 a 7 – b 3 et 69 a 7 – b 2

<sup>44</sup> Cf. *Timée*, 29 d 6 *sq.*

<sup>45</sup> Cf. *Timée*, 42 e 7 – 47 e 2

<sup>46</sup> Le Démon justifie ainsi, auprès de ses aides, la fabrication des vivants mortels en ces termes : « Afin [...] que [ἵνα] ces êtres soient mortels et pour que le tout soit réellement le tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démons de ces vivants, prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. » (*Timée*, 41 c 2-5) Le corps humain reçoit ensuite (44 d 3 – 47 e 2) une « explication par les causes finales » (RIVAUD, A. [1949], p. 161), comme l'indique *Timée* à deux reprises (46 c 7 – e 6 et 47 e 3 - 48 a 4).

<sup>47</sup> *Timée*, 42 d 6

<sup>48</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 14-15, puis p. 72 *sq.* : « Du point de vue des sculpteurs, il y avait des décisions concrètes à prendre concernant la manière de représenter les corps de façon que leurs statues soient bien accueillies dans un nouveau contexte intellectuel. Ils se tournèrent vers les philosophes de la nature et les médecins, eux-mêmes nouvellement alliés, pour les aider dans leurs décisions. [...] Les sculpteurs [...] ont cherché à incorporer quelques-unes des nouvelles idées au sujet du mouvement et de la téléologie du corps humain. »

but assigné à l'être humain est de rester « sain [ὑγιής] »<sup>49</sup>, ce qui implique d'éviter « la maladie la plus grave [τὴν μεγίστην νόσον] »<sup>50</sup>, de façon à ne pas avoir « parcouru en boitant le chemin de la vie [χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζώην] »<sup>51</sup> : comme le montre G. Métraux, c'est l'un des enseignements que les sculpteurs tirent de la philosophie de la nature et de la médecine à l'époque classique, que les κούροι réalisés auparavant marchaient en boitant, et qu'il fallait donc désormais représenter le corps de façon asymétrique pour que ce ne soit plus le cas<sup>52</sup>. C'est à cette condition que cette fonction du corps humain, la marche, pouvait être correctement représentée par la statuaire. Pour y parvenir, l'intelligence des moyens est requise, tout comme elle l'est également pour bien parcourir sa vie (βίος).

2) La *nécessité* succède alors à la téléologie<sup>53</sup> : il faut tenir compte des propriétés du matériau travaillé. La seconde généalogie ajoute en effet un troisième genre d'être<sup>54</sup> à la première : qualifié d'« ἐκμαγεῖλον παντί [porte-empreinte de toutes choses] »<sup>55</sup>, le milieu spatial est donc lui aussi destiné à être façonné, mais par le Démiurge lui-même. Pour ce faire, il doit être soumis au préalable à une κάθαρσις<sup>56</sup> : « De même tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures [σχήματα ἀπομάπτειν], ne laissent subsister la trace d'absolument aucune figure, et s'arrangent pour aplanir cette substance molle et la rendre la plus lisse possible »<sup>57</sup>. A cette κάθαρσις correspondra, sur le plan éthique, la gymnastique de l'âme pratiquée par Socrate<sup>58</sup>, étroitement associée à la médecine<sup>59</sup> : comme le Démiurge, le philosophe persuade la nécessité d'obéir à ses fins<sup>60</sup>.

<sup>49</sup> *Timée*, 44 c 1

<sup>50</sup> *Timée*, 44 c 1-2

<sup>51</sup> *Timée*, 44 c 2-3 : il s'agit de la traduction « mot à mot » fournie en note par L. Brisson (n. 282, p. 243).

<sup>52</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 76-77 : la position des κούροι devient géométriquement impossible ; médicalement elle serait interprétée comme le résultat d'une luxation ; or les sculpteurs n'ont pu ignorer ces faits.

<sup>53</sup> Cf. *Timée*, 48 a 5-7

<sup>54</sup> Cf. *Timée*, 48 e 4

<sup>55</sup> *Timée*, 50 c 2

<sup>56</sup> Cf. *Timée*, 52 e 7

<sup>57</sup> *Timée*, 50 e 8 – 51 a 1

<sup>58</sup> Cf. ci-dessous, section 2, pp. 390-394

<sup>59</sup> Pour cette association, cf. *Gorgias*, 464 b 3 – c 4, *Sophiste*, 229 a 1-2

<sup>60</sup> Cf. *Timée*, 48 a 2-5

3) *L'intellect* démiurgique combine ainsi téléologie et nécessité<sup>61</sup>. La troisième généalogie décrit en effet la fabrication de l'homme à partir des différents genres de causes<sup>62</sup>, permettant de structurer l'espace corporel en assignant un lieu à chaque espèce d'âme : les aides du Démiurge, « à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour [περιετόρνευσαν<sup>63</sup>] pour lui un corps mortel et, à ce corps, ils donnèrent pour véhicule le corps tout entier cependant qu'ils établissaient dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle. »<sup>64</sup> Cet ultime façonnement aboutit à la définition de la maladie du corps et de de l'âme, puis de ce qui constitue la santé pour chacun d'eux<sup>65</sup>, c'est-à-dire de la façon dont le vivant mortel doit prendre soin de lui-même, en tenant compte de la manière dont il a été fabriqué : la φύσις fonde ainsi la τέχνη, ce qui n'est guère surprenant dans la mesure où elle est elle-même le produit d'une τέχνη (bien que divine et non humaine).

On peut ajouter, avec G. Métraux, que « ce n'est pas un accident si l'art – particulièrement la sculpture – était classé avec la médecine comme une τέχνη par les Grecs [...]. Sculpture et médecine étaient, en fait, les deux grandes τέχναι, et elles étaient souvent associées l'une à l'autre dans la littérature ancienne. »<sup>66</sup> Ce n'est donc pas un hasard si l'une et l'autre se succèdent alternativement dans le *Timée*, de façon à définir l'éthique, comme technique de l'existence. Il reste seulement à marquer, comme l'a fait G. Métraux, « leurs nombreuses affinités »<sup>67</sup> :

- 1) La première est téléologique, et rattache la vie humaine à l'univers ;
- 2) la seconde est de l'ordre de la nécessité, et prend en compte ce qui est donné et inévitable dans cette vie comme dans l'univers ;
- 3) la troisième est intellectuelle, et consiste à combiner les deux précédents aspects.
- 4) Une quatrième perspective se dégagera en outre des précédentes, comme leur synthèse : elle revient à utiliser, et au besoin à façonner, des modèles exemplaires. *L'exemplarité*

<sup>61</sup> Cf. *Timée*, 48 e 5 – 49 a 2 et 68 e 1-6

<sup>62</sup> Cf. *Timée*, 68 e 6 – 69 a 5

<sup>63</sup> Ce « terme [...] évoque le travail du potier. » (BRISSON, L. [1992], n. 595, p. 267)

<sup>64</sup> *Timée*, 69 c 5-7

<sup>65</sup> Cf. *Timée*, 81 e 7 – 90 d 7

<sup>66</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. ix

<sup>67</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. ix

semble en effet avoir été un trait commun au sculpteur<sup>68</sup>, au médecin<sup>69</sup>, et au philosophe<sup>70</sup>, également soucieux de donner une certaine image d'eux-mêmes, qui soit monnayable, et leur permette d'avoir rang dans la cité. En prenant part « au grand mouvement de fermentation intellectuelle et scientifique que connaît le “siècle de Périclès” »<sup>71</sup>, le sculpteur<sup>72</sup> paraît en outre avoir fourni au médecin et au philosophe l'image sous laquelle ils pouvaient désirer se représenter : comme sculpteurs d'eux-mêmes. S'il en est ainsi, non seulement le médecin et le philosophe « ont dû être contents »<sup>73</sup> de voir leurs idées appliquées et comme incarnées dans des statues, mais aussi et inversement, les sculpteurs ont pu se réjouir de leur servir de paradigmes.

---

<sup>68</sup> G. Métraux cite plusieurs exemples de statues qui ont pu avoir cette valeur exemplaire, comme le *Discobole* de Myron, ou le *Doryphore* de Polyclète : « Dans le cas du *Doryphore*, l'identité spécifique de la statue (si elle en avait une) a pu en outre être absorbée par son contenu idéologique, dans lequel elle devenait un exemple de proportions idéales ou d'un système de beauté. Comme telle, la statue devint connue sous le nom du titre, le *Canon*, du livre que Polyclète écrivit à ce sujet vers 440 ou 430 avant J.-C. [...] Le *Doryphore* de Polyclète avait pu être conservé, pour un certain temps en tout cas, en la propre possession de l'artiste, afin d'être utilisé comme un témoin ou un modèle pour son enseignement. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. 71) Ainsi la statue réalisée par le sculpteur devient le témoin exemplaire de son art, et est utilisée comme telle.

<sup>69</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2008), p. 21: « Tel est donc le médecin hippocratique : peintre et sculpteur de soi, que les sculpteurs anciens suivront lorsqu'ils donneront invariablement à Hippocrate un “visage à la fois grave, serein et majestueux”, établissant ainsi une sorte de *καλοκάγαθία* du savoir. »

<sup>70</sup> Cette exemplarité du philosophe s'appliquant à se façonner lui-même (*ἐαυτὸν πλάττειν*) est ce qui doit justifier, aux yeux de la foule, que lui soit confié le gouvernement : cf. *République*, VI, 500 d 4 – e 5.

<sup>71</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 31

<sup>72</sup> G. Métraux souligne à plusieurs reprises que les sculpteurs ont dû assister aux lectures publiques données par les philosophes et les médecins, et qu'ils n'ont pu ignorer, au moins dans ses grandes lignes, l'évolution des idées sur la nature et le corps humain : c'est l'une des idées directrices de son livre *Sculptors and physicians*.

<sup>73</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 84

---

### Section 1.

#### *La téléologie éthique : imiter l'univers*<sup>74</sup>

---

Ainsi, « quand le père qui l'avait engendrée [ὁ γεννήσας πατήρ] comprit que la statue des dieux éternels qu'il avait engendrée [τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα] se mouvait et vivait [κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν], il se réjouit [ἠγάσθη]. »<sup>75</sup> Comme le remarque J. Laurent, « le verbe ἄγαμαι, admirer, être charmé, répond au substantif ἄγαλμα. »<sup>76</sup> Au « motif de cette admiration »<sup>77</sup> s'ajoutent dans cette phrase plusieurs valeurs, dont « la notion d'une chose mystérieusement vivante » qui « affleure parfois dans le mot ἄγαλμα »<sup>78</sup>. Mais elle peut aussi être interprétée à la lumière de l'évolution de la sculpture à l'époque classique, qui cherche précisément à restituer le mouvement et la vie, notamment à travers le mouvement circulaire<sup>79</sup>, lequel est attribué par Platon au monde<sup>80</sup>. L'auteur du *Timée* utilise la liberté que lui donne le discours, matériau verbal, pour façonner un artefact du même ordre<sup>81</sup>, combinant un mot doté de significations anciennes, susceptible de traduire la valeur, et les

---

<sup>74</sup> Cf. *Timée*, 88 d 1

<sup>75</sup> *Timée*, 37 c 6-7 (c'est moi qui traduis)

<sup>76</sup> LAURENT, J. (2004), p. 25

<sup>77</sup> GERNET, L. (1968), p. 94

<sup>78</sup> GERNET, L. (1968), n. 10, p. 98

<sup>79</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 81 : « Le *contrapposto*, en suggérant un mouvement circulaire autour de l'axe du buste de la statue dotait les statues de l'époque classique de la garantie qu'elles se mouvaient ou étaient sur le point de se mouvoir en accord avec un mouvement supérieur et universel. » Le *contrapposto* est caractéristique des nus masculins du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles succédant aux *κούροι* archaïques, et se définit par la « distribution asymétrique du poids sur une seule jambe » (p. 76) : cette distribution lui permet d'être « un moment de repos et de mouvement en puissance tout ensemble » (p. 77). Le principe selon lequel le mouvement circulaire est premier, supérieur, et universel, est dû à Anaxagore (cf. p. 73), et repris par Platon. Il est remarquable que les sculpteurs soient parvenus à l'inclure dans leurs statues, comme le montre G. Métraux au chapitre IV de son livre *Sculptors and Physicians* (c'est plus précisément l'objet du point A de ce chapitre : « *motion and stance* », pp. 72-84) : cela n'avait en effet rien d'évident (cf. p. 83).

<sup>80</sup> Cf. *Timée*, 34 a 4-5

<sup>81</sup> Cf. *République*, IX, 588 d 2 : « La parole [λόγος] est matière plus facile à modeler [εὐπλαστότερον] que la cire et les matières analogues ».

recherches récentes de la statuaire<sup>82</sup>. Il s'impose ainsi comme sculpteur et comme auteur, en livrant sa marque propre, et l'admiration qu'il attribue au Démon, il devait aussi l'éprouver, comme père du discours qui l'exprime : « C'est là l'œuvre d'un sculpteur remarquable [δεινοῦ πλάστου ... τὸ ἔργον] »<sup>83</sup>, pourrait-on dire à son sujet, comme Glaucon à propos de Socrate. Cette démarche est caractéristique de l'auteur Platon, également tour à tour et au besoin médecin<sup>84</sup> et sculpteur, et il va l'appliquer aussi à l'homme, qu'il veut en effet aligner, ou obliger à s'aligner, sur le monde.

L'âme doit donc s'égaliser au monde, réaliser en elle-même, de façon dynamique, l'ordre du monde, grâce à l'élément divin (son démon) présent en elle<sup>85</sup> : c'est une exigence que chacun a l'obligation de remplir, pour honorer convenablement la nature qui est la sienne, afin de s'élever « au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté [συγγενείαν] car nous sommes une plante [φυτόν] non point terrestre, mais céleste »<sup>86</sup>. Cette parenté qui nous rattache au divin nous oblige, c'est-à-dire nous lie, par les liens les plus étroits : il convient de faire croître (φύειν) en nous cette plante (φυτόν) en la nourrissant. Or chaque chose se nourrit de ce qui lui est apparenté<sup>87</sup>, et, pour l'âme, c'est le divin qui est tel, l'ἀλήθεια, comme le soutient le *Phèdre*<sup>88</sup>. Mais le *Timée* ajoute une précision à cette donnée essentielle : la parenté de l'âme avec le divin résulte de sa naissance (qui est donc double). « C'est à cette région <céleste> en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme [ὄθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔφυ], que l'espèce divine accroche notre tête,

<sup>82</sup> Il façonne ainsi, par le discours, un être composite, comme Socrate « modelant par la parole une image de l'âme [εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ] », et s'inspirant pour cela « du genre d'êtres naturels [...] dont les récits rapportent qu'ils existèrent jadis : celui de la Chimère, celui de Scylla, et celui de Cerbère, et la foule des autres êtres dont on rapporte que de nombreuses formes [ἰδέαι πολλαί] s'y unissaient naturellement en un tout unique [εἷς ἔν]. » (*République*, IX, 588 b 10 – c 5)

<sup>83</sup> *République*, IX, 588 d 1, traduction P. Pachet modifiée

<sup>84</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – 331 d 6

<sup>85</sup> Cf. *Timée*, 90 a 2-4

<sup>86</sup> *Timée*, 90 a 4-7

<sup>87</sup> « Les flots de nourriture [qui] ne cessent de circuler dans tous les vivants » proviennent « de substances apparentées [ἀπὸ συγγενῶν]. » (*Timée*, 80 d 7-8)

<sup>88</sup> « La raison de ce grand effort pour voir où est la Plaine de la Vérité [τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδῖον οὐ ἔστιν], c'est que la pâture [νομή] qui convient à la meilleure partie de l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve. » (*Phèdre*, 248 b 6-8)

c'est-à-dire nous enracine [ρίζαν]. »<sup>89</sup> La γένεσις de l'âme crée donc sa συγγένεια divine, d'où résulte l'obligation de faire croître l'élément immortel qui est en elle. La γένεσις, « le devenir »<sup>90</sup>, ne désigne donc pas seulement ce « qui devient [γιγνόμενον] toujours, sans être jamais »<sup>91</sup>, en s'opposant « à ce qui est toujours, sans jamais devenir [γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον]. »<sup>92</sup> Elle n'est pas seulement cette seconde naissance, en vertu de laquelle l'âme est « plongée dans un fleuve puissant [εἰς ποταμὸν πολύν] »<sup>93</sup> en étant enchaînée au corps, « soumis à un flux et à un reflux perpétuel »<sup>94</sup>. Bien au contraire, elle semble pouvoir être source de stabilité, arrimant l'âme à son principe : « Après avoir imité les mouvements du dieu dans son entier, mouvements qui n'errent absolument pas [μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὔσας], [...] nous pourrions stabiliser [καταστησαίμεθα] les mouvements qui en nous ne cessent de vagabonder [πεπλανημένας]. »<sup>95</sup> Il faut revenir à la première naissance de l'âme, due au Démonstrateur, afin d'imiter les mouvements circulaires qui caractérisent son œuvre. Cette naissance est tout à fait positive, contrairement à celle qui survient ensuite, plongeant l'âme dans un flux erratique. La γένεσις est donc susceptible de revêtir deux valeurs opposées : elle peut renvoyer à la συγγένεια divine de l'âme, ou bien au flot perturbateur de son incarnation. Mais celles-ci sont aussi liées entre elles, d'un point de vue éthique : c'est le désordre de l'une qu'il s'agit d'assujettir à l'ordre de l'autre, de façon à devenir soi-même « ordonné et divin [κόσμιός τε καὶ θεῖος] »<sup>96</sup>, étant entendu que l'effet inverse peut aussi se produire. La connaissance de la généalogie, à la fois de l'âme et de l'univers, doit donc encadrer l'existence humaine : elle est indispensable pour *rectifier* les effets négatifs de la γένεσις, et pour « redresser notre genre de vie, aussi bien dans nos actes que dans nos discours [ἐπανορθοῦν ἡμῶν τὸν βίον καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν λόγοις]. »<sup>97</sup>

---

<sup>89</sup> *Timée*, 90 a 8 – b 1

<sup>90</sup> *Timée*, 29 d 6

<sup>91</sup> *Timée*, 27 d 6 – 28 a 1

<sup>92</sup> *Timée*, 27 d 6

<sup>93</sup> *Timée*, 43 a 6-7

<sup>94</sup> *Timée*, 43 a 6

<sup>95</sup> *Timée*, 47 c 3-4, traduction L. Brisson modifiée

<sup>96</sup> *République*, VI, 500 c 9 – d 1

<sup>97</sup> *Gorgias*, 461 c 8-9, traduction J.-F. Pradeau modifiée. On peut comparer ces propos de Socrate à ceux de Timée : « En redressant les révolutions [ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα] qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance [τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας] », et en les calquant sur les mouvements circulaires de l'univers, il s'agit de revenir « à [notre] état naturel antérieur [κατὰ τὴν ἀρχαίαν

C'est pourquoi la généalogie qui retrace la naissance de l'univers, en laquelle consiste le *Timée*<sup>98</sup>, nous conduit de la cosmologie à l'anthropologie et même à l'éthique<sup>99</sup> : le récit de la γένεσις ne pourrait fonder ce savoir si elle ne mettait au jour une certaine *rectitude*, à travers la parenté de l'âme avec l'univers dans son ensemble, laquelle crée des liens. Ces liens constituent une obligation, dans la mesure où il dépend de nous de les entretenir.

Précisément définie, cette obligation consiste à ne pas cesser « de prendre soin de son élément divin [θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτόν] » et à maintenir « bien ordonné le démon qui en lui partage sa demeure [εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ] », afin, « dans la mesure [...] où la nature humaine [en] est capable, d'avoir part à l'immortalité [καθ' ὅσον δ' αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται] »<sup>100</sup>. Le soin (θεραπεία) consistera à nourrir la plante céleste que nous sommes, à développer son enracinement divin, en vue d'accroître notre part d'immortalité (négliger ce soin produirait l'effet inverse<sup>101</sup>, comme si cette plante, mal entretenue, se desséchait). Il lui permet en outre d'être « bien ordonnée », c'est-à-dire de conserver un certain ordre, κόσμος : en quel sens faut-il l'entendre ? Cette formule figurant au sein de « l'exposé à titre accessoire [εὖ παρέργω] »<sup>102</sup> que *Timée* donne de l'éthique<sup>103</sup>, en le déduisant des principes qui précèdent

---

φύσιν] » (*Timée*, 90 d 2-5 ; cf. ci-dessus pp. 208-210). Dans les deux cas, il s'agit bien de *redresser* (ἐπανορθοῦν, ἐξορθοῦν) notre manière de vivre.

<sup>98</sup> *Timée* traite en effet du « devenir, c'est-à-dire <de> cet univers [γένεσις καὶ τὸ πᾶν τόδε] », à partir de sa naissance, le même mot (γένεσις) pouvant d'ailleurs désigner l'un et l'autre (*Timée*, 29 d 6 – e 1, traduction L. Brisson modifiée ; j'adopte néanmoins le « sens explicatif » qu'il accorde à καί : cf. BRISSON, L. [1992], n. 116, p. 230).

<sup>99</sup> *Timée*, « partant avec la mise en ordre du monde [ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως] », devra « terminer avec la nature de l'homme [τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν] » (*Timée*, 27 a 6-7), ce qui a des conséquences « sur la façon d'être à la fois celui qui exerce un gouvernement [διαπαιδαγωγῶν] et celui sur qui il exerce ce gouvernement [διαπαιδαγωγούμενος ὑφ' αὐτοῦ] » (89 d 4-5), c'est-à-dire sur l'éthique. L'exposé se poursuivra ensuite sur le plan politique, avec le *Critias* : ce sont donc les affaires humaines dans leur ensemble qui reçoivent une base cosmologique.

<sup>100</sup> *Timée*, 90 c 2-5, traduction L. Brisson modifiée

<sup>101</sup> Cf. *Timée*, 90 b 2-6

<sup>102</sup> *Timée*, 89 e 2

<sup>103</sup> Cet exposé résume d'une certaine manière toute l'éthique platonicienne : cf. *Timée*, 89 d 3 – 90 d 7. Il s'agit à ce titre d'un texte capital, qu'il faut lire en parallèle avec l'exposé éthique du *Philèbe*, plus développé, mais qui se fonde lui aussi sur des bases cosmologiques (cf. 20 b 3 – 27 c 1). Il y a là un fort indice que, pour Platon,

(c'est-à-dire de sa réflexion sur le monde et sur l'homme), on peut dire qu'il fonde réellement ainsi l'éthique sur une base *cosmologique*, c'est-à-dire que c'est le discours sur le κόσμος (le monde comme totalité ordonnée) qui la structure :

C'est selon les mêmes règles qu'il faut soigner [θεραπευτέον] ces parties <l'âme et le corps>, en imitant aussi complètement que possible la forme du tout [τὸ τοῦ παντός ἀπομιμούμενον εἶδος].<sup>104</sup>

La forme verbale en -τέον montre qu'il s'agit d'une *obligation* liant chacun de nous à lui-même<sup>105</sup>. En outre cette obligation s'adresse à l'homme lui-même, qui en est également le sujet et l'objet : elle constitue donc une obligation envers soi-même. Enfin elle consiste à reproduire en soi-même, en la transférant aussi complètement que possible (comme l'indique le préverbe ἀπο-)<sup>106</sup>, la forme du tout. Conformément à la conception platonicienne de la μίμησις, fondée sur le respect des proportions inhérentes à l'objet<sup>107</sup>, et à la proportion qui règne dans le monde<sup>108</sup>, il s'agit donc d'appliquer à sa propre conduite cette même proportion

---

l'ordre qu'il faut appliquer à la conduite humaine (et au gouvernement de la cité) a bien son fondement dans l'univers lui-même.

<sup>104</sup> *Timée*, 88 c 7 – d 1, traduction L. Brisson modifiée

<sup>105</sup> Cf. LUKINOVICH, A. et ROUSSET, R. (2002), p. 78 : les adjectifs verbaux présentant cette terminaison sont utilisés « pour indiquer une obligation ou une nécessité passive. [...] Avec l'adjectif verbal d'obligation, la construction impersonnelle est la plus fréquente. » Il faut distinguer avec soin l'obligation du devoir, qui constitue un impératif, est inconditionné, et repose étymologiquement sur l'idée de « dette » (cf., sur ce thème, BROCHARD, V. [1954], pp. 491-503 et, ci-dessous, la Seconde partie, Chapitre VI, pp. 438-439) : face à une notion aussi déterminée, notamment dans la philosophie moderne, l'obligation correspond à une simple règle, qui nous lie il est vrai, mais seulement sous certaines conditions, dont il faut vérifier qu'elles sont réunies, et qu'on peut aussi envisager de remettre en cause. Le devoir lui ne saurait être remis en cause : il s'impose à nous, sans discussion, comme un ordre, et indépendamment de toute condition. Si la formule du *Timée* devait être tenue pour un devoir en ce sens, il faudrait traduire : « Tu dois imiter la forme du tout », mais cette traduction ne correspond évidemment pas à l'idée exprimée, et, d'une façon générale, à l'esprit de la philosophie grecque : cette obligation est en effet assujettie à diverses conditions (la forme du tout doit être connue, correctement appréhendée, et la forme de l'être humain doit lui être analogue). De ce point de vue, la traduction habituelle du sous-titre du *Criton* (περὶ πρακτέου) devrait donc être révisée : le dialogue ne traite pas « du devoir », mais « de ce qu'il faut faire », comme l'indique d'ailleurs L. Brisson en note, en précisant qu'il s'agit de la traduction littérale du sous-titre (cf. BRISSON, L. [1997], n. 1, p. 229).

<sup>106</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 94 : « En composition ἀπο- comme ἐκ- marque l'aboutissement du procès ».

<sup>107</sup> La μίμησις philosophique doit tenir « compte des proportions du modèle [κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας]. » (*Sophiste*, 235 d 8-9)

<sup>108</sup> Cf. *Timée*, 69 b 3-6 : « Alors que toutes choses étaient privées d'agencement [ἀτάκτως ἔχοντα], le dieu

(συμμετρία)<sup>109</sup>, que ce soit dans les rapports entre le corps et l'âme<sup>110</sup>, ou entre les différentes parties de celles-ci<sup>111</sup>. La proportion est ainsi ce qui caractérise « la forme du tout [τὸ τοῦ παντὸς εἶδος] », tout en permettant de l'appliquer à notre propre vie, qu'il faut rendre également, dans toutes ses parties, proportionnées, pour ainsi les attacher le plus solidement possible entre elles<sup>112</sup>, tout en les arrimant à l'univers, qu'elle doit refléter<sup>113</sup>. Grâce à ces liens, elle procure à l'homme toute l'immortalité dont il est capable<sup>114</sup>, le rendant « supérieurement heureux [διαφερόντως εὐδαίμων] »<sup>115</sup> : la proportion est ce qui permet à l'homme, de développer en lui la plante céleste, d'accomplir sa vocation divine, rendue manifeste par le dispositif généalogique du *Timée*, allant du κόσμος à l'homme ; elle enveloppe cette généalogie, lui donnant sa forme et son unité, et permettant de conclure du

---

introduisit en chacune d'elles la proportion à la fois relativement à elle-même et les unes relativement aux autres [ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν]. » (c'est moi qui traduis)

<sup>109</sup> Car d'une part « tout ce qui a une valeur est beau, et d'autre part rien de ce qui est beau ne va sans mesure [πᾶν τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον] ; et ainsi il faut supposer que l'être vivant sera bon et beau s'il est proportionné [καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον]. » (*Timée*, 87 c 4-6, c'est moi qui traduis) Puisque la valeur se manifeste nécessairement par la beauté, et que celle-ci implique la mesure, cette dernière est la condition de la première : le raisonnement est analytique.

<sup>110</sup> Il faut « ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé [ἵνα ἀμυνομένω γίγνησθον ἰσορρόπων καὶ ὑγιῆ]. » (*Timée*, 88 b 6 – c 1)

<sup>111</sup> « Il faut veiller à ce que les mouvements <entre ces sortes d'âme> soient proportionnés les uns aux autres [φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμετρους]. » (*Timée*, 90 a 1-2, c'est moi qui traduis)

<sup>112</sup> « De tous les liens, le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, l'identité de rapport [ἀναλογία] réalise de la façon la plus parfaite. » (*Timée*, 31 c 2-4, traduction L. Brisson modifiée pour ἀναλογία) Timée associe étroitement l'ἀναλογία et la συμμετρία : cf. 69 b 6. L'ἀναλογία paraît désigner une espèce de συμμετρία : la proportion géométrique, c'est-à-dire celle où A est à B ce que C est à D, comme le précise la suite du texte cité (31 c 4 – 32 c 4), et comme l'indique L. Brisson en note (cf. BRISSON, L. [1992], n. 133, p. 236).

<sup>113</sup> Cf. *Timée*, 90 d 1-7

<sup>114</sup> Voici ce que Timée dit en effet du « corps du monde [κόσμου] » : « L'accord [ὁμολογήσαν] qu'il manifeste, il le tient de la proportion géométrique [δι' ἀναλογίας] ; et les rapports instaurés par cette proportion lui apportent l'amitié [φιλίαν], de sorte que, rendu identique à lui-même, il ne peut être dissous [ἄλυτον] par personne d'autre que par celui qui a établi ces liens. » (*Timée*, 32 c 1-4) La proportion est ainsi ce qui procure au monde l'immortalité dont il est susceptible. Il est évident qu'elle doit jouer le même rôle pour l'homme.

<sup>115</sup> *Timée*, 90 c 5-6

κόσμος à l'homme. « La forme du tout [τὸ τοῦ παντὸς εἶδος] », puisque celui-ci est aussi une statue, est celle dans laquelle l'existence humaine doit couler la matière, sujette autrement à s'écouler indéfiniment, qui est la sienne. L'univers, comme devenir<sup>116</sup>, possède en effet un avantage considérable sur l'homme, qui est également soumis au devenir : sa forme est déterminée et ne peut varier. Ayant été constitué comme un mélange<sup>117</sup>, à l'instar du bronze d'une statue<sup>118</sup>, il en maintient indéfiniment la proportion correcte. L'ἄγαλα-*monde*, dont le *Timée* retrace aussi la généalogie<sup>119</sup>, est dès lors l'unité de mesure à laquelle l'homme doit se soumettre, parce que le monde est lui-même soumis, dans toutes ses parties, à la mesure. La proportion (συμμετρία) ordonne le monde, préside aux rapports entre l'homme et le monde, et finalement, par conséquent, à la vie humaine elle-même : elle est le nœud qui, par le bais de *la mesure* (μέτρον) relie toute chose avec (συμ-) les autres, l'homme avec le monde, et celui-ci à lui-même. L'éthique a pour objet, dans le cas de la vie humaine, de le nouer le plus solidement possible.

La *téléologie* qui caractérise l'éthique consiste ainsi à *rendre visible*<sup>120</sup>, dans l'homme,

<sup>116</sup> Cf. *Timée*, 29 d 6 – e 1 : « Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire cet univers [γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε], l'a constitué. » (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>117</sup> Cf. *Timée*, 35 a 1 – 35 b 3

<sup>118</sup> Cf. *Timée*, 41 d 4-6 : « Revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, <le Démiurge> s'employa à fondre [καταχέιτο] le reste des ingrédients utilisés antérieurement. » Cf. BRISSON, L. (1992), n. 240 p. 240 : « Dans le contexte, καταχέιτο semble renvoyer à l'idée de fusion des métaux. »

<sup>119</sup> *Timée* y insiste : l'ἄγαλα-*monde* est en effet qualifié de « γεγονός » (37 c 7), d'« ayant été engendré », son père étant pour sa part qualifié de « γεννήσας » (c 7), « celui qui l'a engendré ». Par ce redoublement, et alors que le mot « πατήρ » aurait pu suffire à indiquer le rapport de génération, *Timée* souligne l'aspect généalogique de son récit de la fabrication du monde (suivant la figure de l'amant-sculpteur, mêlant la démiurgie et Éros).

<sup>120</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 14-15 : « Ce vif désir de “voir à travers” le corps en direction de principes universels relève de la tendance des philosophes à créer une téléologie du corps [*this eagerness to “see through” the body to universal principles is part of philosophers’ tendency to create a teleology of the body*], dans laquelle tous les aspects anatomiques et physiologiques peuvent être reliés à des causes d'autre nature, plus hautes, et primordiales. L'expression la plus élevée de cette téléologie [...], ce sont l'anatomie et la physiologie humaines dans le *Timée*. » Je montrerai ci-dessous que le style platonicien se caractérise par la *transparence* de la forme relativement au contenu, ou encore des parties vis-à-vis du tout (cf. Seconde partie, Chapitre VI, section 1, p. 448, puis section 3, pp. 470 et 473) : or l'adjectif « *see-through* » signifie précisément « transparent ». Il faut également noter que le verbe « *to see through* », lorsqu'il est suivi d'un nom désignant une personne (même si ce n'est pas le cas ici), signifie « deviner les intentions de » : or l'objet de la téléologie du *Timée* est de déchiffrer les

les liens qui le rattachent au tout, *l'intention* unique, orientée vers le meilleur, qui préside à la formation de l'univers comme de l'homme<sup>121</sup>. S'il faut en prendre soin, comme l'indique l'adjectif verbal θεραπευτέον, c'est que cette intention, dans le cas de l'homme, peut ne pas se réaliser, tout comme elle peut aussi s'accomplir, sous certaines conditions préalables, qu'il faut s'attacher à remplir :

Si une nourriture appropriée vient seconder l'éducation [ἄν μὲν οὖν δὴ καὶ συνεπιλαμβάνηται τις ὀρθὴ τροφή παιδεύσεως], cet homme devient parfaitement sain et bien portant [ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς], après avoir évité la maladie la plus grave [τὴν μεγίστην ἀποφυγῶν νόσον]. Au contraire, s'il se montre négligent [καταμελήσας δέ], si, d'un bout à l'autre de son existence, il a parcouru en boitant le chemin de la vie [χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζωὴν], c'est à l'état d'être inachevé [ἀτελής], et privé de raison [καὶ ἀνόητος], qu'il retourne dans l'Hadès.<sup>122</sup>

Comme l'indique l'adjectif ἀτελής, l'homme qui « a parcouru en boitant le chemin de la vie » n'a pas atteint son but, n'a pas réalisé l'intention qui a présidé à sa constitution : la perspective adoptée est *finaliste*. Deux possibilités sont donc ouvertes, l'alternative étant marquée par les adverbes μέν et δέ. Comment éviter l'une, c'est-à-dire « la maladie la plus grave », et atteindre l'autre, c'est-à-dire l'état de santé, sinon par un soin (θεραπεία) approprié, qu'on peut définir comme *médecine de l'âme*<sup>123</sup> ? Ainsi le but de l'auteur du traité *Du Régime* est le « traitement complet de l'homme [αὐτάρκης ἢ θεραπεία τοῦ

---

intentions du Démiurge dans l'univers et dans la constitution de l'être humain. On peut donc penser que ces différentes valeurs – l'action de « voir à travers », l'idée de « transparence », et le fait de « déchiffrer les intentions » – sont présentes dans le verbe employé par G. Métraux.

<sup>121</sup> En ce qui concerne l'univers, « le dieu souhaitait [βουληθείς] que toutes choses [πάντα] fussent bonnes [ἀγαθά], et qu'il n'y eût rien d'imparfait [φλαῦρον] dans la mesure du possible » (*Timée*, 30 a 1-2) Quant à l'homme, le Démiurge indique lui-même à ses aides son intention le concernant: « Parmi les espèces mortelles, il en reste trois qui ne sont pas encore nées. Or, si elles ne viennent pas à l'existence, le ciel ne sera pas parfait [οὐρανὸς ἀτελής ἔσται] » (41 b 7-9). L'adjectif ἀτελής indique ici à la fois l'imperfection et le fait de ne pas réaliser son but (τέλος), c'est-à-dire l'intention (βουλήσις) du Démiurge, orientée vers la perfection.

<sup>122</sup> *Timée*, 44 b 8 – c 4

<sup>123</sup> Cette dernière permet de sous-entendre les différentes valeurs que Platon inclut habituellement lorsqu'il se réfère au médecin, et qui sont celles qui viennent d'être mentionnées, c'est-à-dire la mesure, le mélange, et son équilibre : « On retrouve, transposée de la médecine à <l'éthique>, la notion de mélange équilibré des éléments constitutifs du corps, qui est à la base de la conception hippocratique de la santé et de la maladie. [...] La santé s'explique par le mélange [...] et l'équilibre des éléments constituants [...]. De telles définitions éclairent la réflexion de Platon sur la mesure » (JOUANNA, J. [1978], p. 86).

ἀνθρώπου] »<sup>124</sup>, afin qu'on soit « bien portant pendant sa vie [ὑγιανεῖ τὸν βίον] »<sup>125</sup>. Les liens entre les termes composant cette définition sont plus forts que ne le laisse paraître la traduction en français, puisque le terme désignant le régime, δίαιτα, signifie aussi le « genre de vie », ce qui est également le sens du terme βίος. On a ainsi un aperçu de l'extension de ce que les Grecs entendaient par « régime », lequel est en fait coextensif à la vie elle-même, qu'il qualifie. On peut ajouter que l'auteur de l'*Ancienne médecine* en fait l'objet même de son art<sup>126</sup>, en précisant qu' « il faut en effet viser à une mesure »<sup>127</sup>, celle-ci étant le principe du régime. Or le but de Platon pourrait être défini dans les mêmes termes, à ceci près que le régime (δίαιτα) préconisé par l'auteur du traité ne lui paraîtrait pas suffisant, pas assez complet (αὐτάρκης), pour atteindre la santé parfaite. Il faut souligner en effet que Platon lui-même se présente, dans la *Lettre VII*, comme un « médecin [ἰατρός] »<sup>128</sup> donnant des « conseils [συμβουλεύοντα] à un homme malade [ἀνδρὶ κάμνοντι] et qui suit un mauvais régime [δίαιταν διαιτωμένω μοχθηράν] »<sup>129</sup> : selon lui, « il ne faut rien faire d'autre en premier lieu [ἄλλο τι χρὴ πρῶτον] pour le ramener à la santé [ὑγίειαν] sinon changer son mode de vie [μεταβάλλειν τὸν βίον] »<sup>130</sup>. Il s'agit d'une obligation, indiquée par χρή, s'adressant au médecin de l'âme, dont l'art a également pour objet le régime, δίαιτα, et le mode de vie, βίος (en soulignant encore que les deux termes ont des significations très proches), et dont le but est aussi la santé. Or le régime consiste, d'après l'auteur du traité du même nom, à déterminer « la mesure de nourriture [φύσιν σίτου μέτρον] et la proportion arithmétique d'exercices [καὶ πόνων ἀριθμὸς σύμμετρος] »<sup>131</sup> susceptibles de produire « la santé [ὑγείη] pour tout le monde »<sup>132</sup>. Ce sont précisément ces rapports, mesure et

<sup>124</sup> *Du Régime I*, II, 2, 22-23, traduction R. Joly modifiée

<sup>125</sup> *Du Régime IV*, XCIII, 6, 19

<sup>126</sup> Cela vaut aussi bien pour le régime des hommes bien portants : « À cette découverte et à cette enquête, quel nom plus juste ou plus adéquat pourrait-on donner que celui de médecine ? » (*Ancienne médecine*, III, 6, 3-5), que pour celui des malades, auquel se rapporte « la médecine reconnue comme telle » (V, 1, 18). Cf. JOUANNA, J. (1990), p. 54 : « La médecine, selon l'auteur de l'*Ancienne médecine* est fondamentalement diététique ; c'est le régime qui est cause des maladies ; c'est par le régime que sont soignées les maladies. »

<sup>127</sup> *Ancienne médecine*, IX, 3, 10-11 : « Δεῖ γὰρ μέτρον τινὸς στοχάσασθαι. »

<sup>128</sup> *Lettre VII*, 330 d 4

<sup>129</sup> *Lettre VII*, 330 c 10 – d 1

<sup>130</sup> *Lettre VII*, 330 d 1-2, traduction L. Brisson modifiée

<sup>131</sup> *Du Régime I*, II, 3, 18-19, traduction R. Joly modifiée

<sup>132</sup> *Du Régime I*, II, 3, 20-21

proportion, que l'auteur du *Timée* s'emploie à déterminer au sein de l'univers, puis entre celui-ci et l'homme : il s'agit ainsi de fonder le régime, et la médecine de l'âme, sur le tout, conformément à une intention que Platon prête à Hippocrate lui-même dans le *Phèdre*, et qui convient avant tout à sa propre philosophie<sup>133</sup>.

Entre « la nourriture appropriée » et la réalisation du but attribué à l'homme, conçu comme santé, s'intercale dès lors la mesure, comme le moyen permettant d'atteindre l'un par l'autre : en « vis[ant] [...] à une mesure »<sup>134</sup>, comme le bon médecin, l'homme « devient parfaitement sain et bien portant ». La fin du *Timée* précisera quels sont les éléments entre lesquels il s'agit de réaliser l'équilibre, la proportion (συμμετρία) : l'âme et le corps d'abord<sup>135</sup>, les parties de l'âme ensuite<sup>136</sup>. Mais ce qui fait tout l'enjeu de l'alternative entre la santé et la maladie, et de cette référence à la médecine, c'est la possibilité que l'homme demeure ἀτελής, littéralement, « privé de but » : si celui-ci s'obtenait nécessairement, il serait inutile d'y réfléchir et de s'efforcer de l'atteindre. Or la manière dont cette possibilité est *dépeinte* est particulièrement originale, à condition de tenir compte à nouveau de la signification littérale des termes : elle se réalise « si, d'un bout à l'autre de son existence, il a parcouru en boîtant le chemin de la vie [χωλὴν τοῦ βίου διαπορευθεὶς ζώην] »<sup>137</sup>. Cette indication pourrait en effet renvoyer aux statues de l'époque archaïque qui, n'étant pas dotées de cette signification téléologique, à la différence de celles qui leur succèdent au cours du V<sup>e</sup> siècle et s'imposent au IV<sup>e</sup> siècle<sup>138</sup>, auraient précisément eu l'air de *boîter* pour un œil

<sup>133</sup> Cf. *Phèdre*, 270 c 1-4. Platon distingue toutefois entre le soin du corps, pratiqué par Hippocrate, et le soin de l'âme, implicitement pratiqué par lui-même.

<sup>134</sup> *Ancienne médecine*, IX, 3, 10-11. Cf. *Timée*, 87 c 4-5 : « Tout ce qui a une valeur est beau, et d'autre part rien de ce qui est beau ne va sans mesure [πάν τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον] ; et ainsi il faut supposer que l'être vivant sera bon et beau s'il est proportionné [καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον]. » (*Timée*, 87 c 4-6, c'est moi qui traduis)

<sup>135</sup> Cf. *Timée*, 87 c 6 – d 2 : « Pour ce qui concerne la santé et la maladie, l'excellence et la bassesse [πρὸς ὑγείας καὶ νόσους ἀρετὰς τε καὶ κακίας], aucun équilibre et aucun déséquilibre [οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία] ne présentent plus d'importance que ceux de l'âme elle-même avec le corps lui-même. » (traduction L. Brisson modifiée) On remarquera que les deux couples de « la santé et [de] la maladie » et de « l'excellence et [de] la bassesse » sont quasiment identifiés l'un à l'autre, dans ce texte où il s'agit de définir la « θεραπεία » de l'âme et du corps (87 c 2).

<sup>136</sup> Cf. *Timée*, 89 e 4 – 90 a 2

<sup>137</sup> *Timée*, 44 c 2-3

<sup>138</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 15 : « Vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, il y a, *mutadis mutandis*, divers indices

formé aux dernières découvertes en matière d'anatomie et de physiologie : « Le corps peut sembler symétrique de l'extérieur, mais son mouvement, étant opportunément lié au sol, ne peut pas l'être [*the body may seem to be symmetrical from the outside, but its motion, being timely and earth-bound, cannot be*]. Ce dernier point rend absurde la position des kouroi, avec leurs jambes raides et leur jambe gauche en avant, position qui aurait été impossible dans le cadre de la première preuve aristotélicienne parce qu'elle aurait eu pour effet qu'une jambe soit plus longue que l'autre. »<sup>139</sup> Le respect des proportions, au-delà de toute symétrie figée et arbitraire, conduit donc à envisager la marche comme asymétrique, ce type de mouvement s'avérant en outre caractéristique de l'homme et de sa seconde naissance, par opposition au mouvement, circulaire et symétrique, attribué à l'univers, aussi bien qu'à l'esprit humain, qui représente notre première naissance. En tant qu'il est un être vivant, possédant une vie biologique (ζωή), l'homme se rattache en effet à l'univers, dont il reproduit le mouvement cyclique en se reproduisant, et en sauvegardant ainsi l'espèce. En revanche, en tant qu'il possède une existence (βίος)<sup>140</sup>, avec un début et une fin, il s'en distingue. Comme le remarque H. Arendt, cette distinction entre deux types de mouvement revêt ainsi une signification symbolique, qui se rattache à la conscience, pour l'homme, d'être mortel :

La mortalité des hommes réside dans le fait que la vie individuelle, le βίος avec sa biographie reconnaissable de la naissance à la mort, naît de la vie biologique, ζωή. Cette vie individuelle se distingue de toutes les autres choses par le cours rectiligne de son mouvement qui, pour ainsi dire, coupe en travers les mouvements circulaires de la vie biologique. Voici la mortalité : se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique.<sup>141</sup>

L'homme ne peut pas maintenir, dans sa vie présente, la symétrie parfaite appartenant au tout, car cela le conduirait paradoxalement à devenir imparfait, à boîter. Les aides du Démiurge, qui

---

<montrant> que “le fait de voir à travers” de manière téléologique, devint, pour certains spectateurs, une manière admise de regarder les œuvres d'art. »

<sup>139</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 76. Cette preuve aristotélicienne consiste à décrire le mouvement de la marche, géométriquement, au moyen de deux triangles, rectangle puis isocèle, de façon à expliquer le « basculement » en avant qui permet à l'homme d'avancer : cf. MÉTRAUX, G. (1995), pp. 75-76, et surtout la figure 3 p. 75.

<sup>140</sup> Sur la distinction entre βίος et ζωή, cf. *Gorgias*, 523 c 3 – d 1 (cité et commenté ci-dessous n. 223 p. 530) ; PORPHYRE, *Sur le libre arbitre*, 39 ; BRAGUE, R. (1988), pp. 119-120 (cité ci-dessous p. 462) ; DESCLOS, M.-L. (2003), p. 191.

<sup>141</sup> ARENDT, H., *La Crise de la culture*, II, 1

ont reçu la charge de *sculpter* (πλάττειν)<sup>142</sup> l'homme, ont dû en tenir compte. Il en résulte, pour leur œuvre, une structure singulière, composite comme pouvait déjà l'être l'ἀγαλαμmonde, dont elle reprend la forme circulaire (en constituant la tête), tout en l'insérant dans le flux du devenir, dans le cours de l'existence (en façonnant le reste du corps).

Le respect des proportions inhérentes à l'univers conduit en effet d'un côté à en reproduire la figure dans l'homme, tout en distinguant, d'un autre côté, la figure humaine de celle de l'univers. En ce qui concerne la ressemblance, « les révolutions [περιόδους] divines qui étaient au nombre de deux, les dieux jeunes, pour imiter la figure de l'univers [τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα] qui était arrondie [περιφερὲς ὄν], les enchaînèrent dans un corps de forme sphérique [εἰς σφαιροειδὲς σῶμα], celui que nous appelons la “tête”, partie qui est la plus divine. »<sup>143</sup> La figure (σχῆμα) est donc le support de l'imitation : elle est l'élément identique qui permet de rendre l'homme semblable au κόσμος<sup>144</sup>, en s'adjoignant à la proportion. Cette figure sphérique concerne également le contenu de la tête, et non seulement l'enveloppe qu'elle forme, le Démonstrateur qui façonne l'un et l'autre au tour devenant un potier, doublé d'un agriculteur : « Lorsqu'il eut, en lui donnant partout une forme ronde [περιφερῆ πανταχῆ], façonné [πλάσας] cette portion de la moelle qui, telle une terre labourée, devait recevoir la semence divine, il la nomma “cerveau”, dans l'idée que, lorsque chaque vivant serait achevé, le vase [ἀγγεῖον] qui la contiendrait serait la tête. »<sup>145</sup> Ainsi la semence divine est entourée d'une double enceinte circulaire, qui redouble la figure de l'univers. La forme de la tête et du cerveau contiennent le principe<sup>146</sup> des révolutions que l'âme immortelle devra s'efforcer d'accomplir, en imitant celles du tout : tout se passe comme si les aides du démonstrateur en avaient tracé par avance le plan. La figure sphérique renforce donc la relation établie entre l'homme et l'univers par la proportion. Elle ajoute des rapports géométriques aux rapports arithmétiques. Les uns et les autres se fondent en fait dans une seule notion, que le *Gorgias*

<sup>142</sup> *Timée*, 42 d 7

<sup>143</sup> *Timée*, 44 d 3-6

<sup>144</sup> Le monde, comme la tête, est qualifié de « σφαιροειδὲς » (*Timée*, 33 b 5) : le Démonstrateur lui a donné cette « figure [σχῆμα] », car c'est celle « où s'inscrivent toutes les autres figures » (33 b 1-4).

<sup>145</sup> *Timée*, 73 c 7 – d 2

<sup>146</sup> Ce façonnement circulaire se poursuit pour les autres portions de la moelle : « ce qui devait retenir le reste de l'âme, sa partie mortelle, il l'a divisée en figures [σχήματα] rondes et allongées » (*Timée*, 73 d 2-4), si bien qu'on peut dire que c'est véritablement l'ensemble du contenant corporel de l'âme qui présente cette figure circulaire propre à l'univers.

nomme « l'égalité géométrique »<sup>147</sup>, en ajoutant qu'elle préside au tout, de manière à en faire une totalité ordonnée.

Cependant la ressemblance n'est que partielle, puisqu'elle ne concerne que la tête et ce qu'elle contient (l'âme immortelle), mais non le reste du corps et ce qu'il contient (l'âme mortelle). Les aides du Démiurge poursuivent alors, comme des sculpteurs, le façonnement de ce dernier, conçu de manière asymétrique<sup>148</sup>, comme « véhicule [ὄχημα] »<sup>149</sup> de la tête et « comme moyen pour faciliter son transport [εὐπορίαν] »<sup>150</sup>, entièrement dévoué à son service<sup>151</sup> : doté de quatre membres, il est notamment susceptible d'accomplir le mouvement de la marche, « de cheminer [πορεύεσθαι] en tous lieux [διὰ πάντων τόπων] »<sup>152</sup>. Le verbe employé, πορεύεσθαι, est le même que celui qui servait à décrire *la traversée de l'existence*, quelques lignes plus haut<sup>153</sup>, à ceci près que ce qui était préverbe (δια-) devient préposition : l'existence (βίος) est au mouvement rectiligne qui la parcourt, ce que le lieu (τόπος) est à la marche<sup>154</sup>. Cette description paraît donc compléter l'esquisse, en termes médicaux, des deux possibilités offertes à l'être humain : il faut qu'au cours de son existence il maintienne *la hiérarchie et l'ordre* qui ont présidé à sa formation, sans quoi il ne peut que boîter. Le genre de vie (βίος) adopté doit se conformer à la constitution du vivant auquel il s'adapte : c'est pourquoi la généalogie est si nécessaire à l'éthique. En retraçant l'origine du vivant, elle lui indique en effet comment prendre soin de lui-même : or ce soin, comme cette origine, sont également doubles, tout comme les mouvements que ce vivant, l'homme, est susceptible d'accomplir. Linéaire ou circulaire, il faut que l'homme parcoure de ces deux manières le chemin qui est le sien, en combinant ces deux mouvements l'un à l'autre. Or telle est la

<sup>147</sup> *Gorgias*, 508 a 6

<sup>148</sup> Cette asymétrie se développe d'abord selon le haut et le bas, puis l'avant et l'arrière : cf. *Timée*, 44 e 4 – 45 a 6. Cette seconde asymétrie est caractéristique de la marche : « Parce qu'ils estimaient que l'avant est plus noble et plus capable de commander [τιμώτερον καὶ ἀρχικώτερον] que l'arrière, c'est dans cette direction surtout que les dieux nous ont donné la capacité de cheminer. » (45 a 2-4)

<sup>149</sup> *Timée*, 44 e 2

<sup>150</sup> *Timée*, 44 e 2

<sup>151</sup> La tête « règne [δεσποτοῦν] en nous sur toutes les autres parties ; et [...], les dieux <lui> ont donné, comme serviteur, le reste du corps qu'ils ont rattaché à elle. » (*Timée*, 44 d 6-8)

<sup>152</sup> *Timée*, 44 e 5-6

<sup>153</sup> Cf. *Timée*, 44 c 2-3

<sup>154</sup> Cette analogie entre le lieu et l'existence sera justifiée et développée ci-dessous, section 2, pp. 398-404.

combinaison originale que parviennent à réaliser les aides du démiurge, tout comme les sculpteurs à l'époque classique<sup>155</sup>. Les uns et les autres se sont ainsi employés à sculpter (πλάττειν) ce qui peut tenir lieu de modèle pour la conduite de la vie, en lui fixant son but : réaliser l'équilibre entre ces deux sortes de mouvement, ou faire en sorte que le second, par son désordre, ne dénature pas le premier<sup>156</sup>.

Il en résulte que la tête est apte à être, puis à recevoir, l'image de l'univers, qui est lui-même déjà une image : l'imitation est seconde et imparfaite, mais c'est le moyen pour le vivant mortel de se rapprocher du vivant immortel, dans la mesure où sa nature le comporte. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'obligation pour l'homme d'imiter la forme du tout : le σχῆμα, *au sens de figure*, qu'il partage avec l'univers, l'engage à adopter un certain σχῆμα, *au sens d'attitude*, qui ne soit pas boîteux, mais au contraire droit, rectiligne. Il ne s'agit pas d'un devoir ni d'un impératif, mais d'une unité de mesure (μέτρον) permettant l'évaluation des conduites et de la vie qui est menée, de façon à la situer sur une échelle menant jusqu'à la vie la plus excellente de toutes. La sécheresse et la rigueur du devoir<sup>157</sup> n'ont que peu de rapports avec la souplesse de cette mesure engageant avant tout une posture, une manière de parcourir le chemin de la vie, pour y introduire proportion (συμμετρία) et rectitude (ὀρθότης). Toutefois rectitude ne signifie pas rigidité : alors que le devoir

<sup>155</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 83 : « Pour les sculpteurs, ce n'avait pas dû être une question simple que de trouver une posture qui combine, en une seule attitude, tous les éléments variés composant les idées les plus courantes : le mouvement circulaire comme supérieur au mouvement linéaire, l'esprit ou la force animatrice (selon l'interprétation) initiant le mouvement depuis l'un ou l'autre côté, l'autorité de ce qui pouvait être observé [...] en relation avec la nécessité de représenter ce qui serait le mieux en accord avec la nature téléologiquement conçue. [...] Leur solution, le *contrapposto*, suggérait, de façon non dogmatique, les diverses possibilités offertes par les interprétations courantes. »

<sup>156</sup> C'est pourtant ce qui arrive d'abord : cf. *Timée*, 43 a 6 – b 4. Il faut donc que le soin de l'âme compense l'effet de cette seconde naissance, en mettant fin à l'errance (πλάνη) qui la caractérise.

<sup>157</sup> Cf. KANT, E., *Leçons d'éthique* : « L'éthique peut proposer des lois de moralité qui sont indulgentes et qui s'ordonnent aux faiblesses de la nature humaine, et ainsi elle s'accommode à cette nature en ne demandant rien de plus à l'homme que ce qu'il est en mesure d'accomplir. Mais l'éthique peut aussi être rigoureuse et réclamer la plus haute perfection morale. En fait, la loi morale doit elle-même être rigoureuse. Une telle loi, que l'homme soit en mesure ou non de l'accomplir, ne doit pas être indulgente et s'accommoder aux faiblesses humaines, car elle contient la norme de la perfection morale, laquelle doit être stricte et exacte. » Kant compare ensuite significativement la rigueur, la nécessité et la pureté de la loi morale, aux règles et définitions dont use la géométrie, qui présentent, comme on l'admet habituellement, ces caractéristiques.

commande sans exception aucune, la morale platonicienne n'a pas cette rigueur que Kant, par exemple, exige de l'éthique. Ainsi, dans le mythe des marionnettes, les liens qui fondent l'obligation prennent la forme d'un fil d'or<sup>158</sup> : or « cette traction de la loi est qualifiée par un adjectif qui n'est pas indifférent, l'adjectif μαλακός »<sup>159</sup>, qui signifie souple, malléable. Que signifient ces caractéristiques ? « Pour la loi sa souplesse et sa malléabilité lui font accepter et prévoir des dérogations possibles, et comme sa propre remise en question »<sup>160</sup> ; elles l'obligent également à rechercher les moyens de persuader les citoyens de lui obéir<sup>161</sup>. Or c'est une fonction que peuvent remplir les images, comme celle de l'ἄγαλμα-monde. « Dans la démiurgie du *Timée*, l'image permet <en effet> de voir ce à quoi le λόγος seul n'a pas accès : un aperçu de la totalité en tant que telle »<sup>162</sup>. Mais elle a aussi une fonction éthique : nous persuader de l'imiter<sup>163</sup>. Souplesse, malléabilité, et persuasion caractérisent ainsi l'obligation conçue par Platon : elle nous lie, mais d'une manière qui n'est ni absolue, ni impérative.

La médecine et la sculpture permettent à cet égard de formuler une règle qui ne soit pas un devoir s'imposant de manière inconditionnée à tout homme, et qui présente pourtant une forme d'universalité, à travers la référence au tout : elles représentent à l'homme ce qu'il peut être, en termes de santé ou sous l'espèce d'une statue, en donnant à voir, à travers l'une

---

<sup>158</sup> Cf. *Lois*, I, 644 e 6 – 645 a 4 : « Cette traction, c'est la commande d'or, la commande sacrée, la raison [τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγὴν χρυσῆν καὶ ἱεράν] que l'on qualifie de "loi collective de la cité [τῆς πόλεως κοινὸν νόμον]", tandis que les autres commandes sont raides et de fer : alors que la première est souple parce qu'elle est d'or [τὴν δὲ μαλακὴν ἄτε χρυσῆν οὖσαν], les autres se présentent sous l'apparence de matériaux divers ». Il est remarquable qu'il revienne à l'image de définir la nature de l'obligation rationnelle, et d'en établir les caractéristiques. Ce seul fait l'oppose déjà complètement à la conception moderne du devoir, telle qu'elle est incarnée par Kant notamment. En outre, l'image en elle-même possède une certaine souplesse, car elle est loin d'être aussi univoque qu'un concept ou une formule universelle.

<sup>159</sup> LAURENT, J. (2006), p. 470

<sup>160</sup> LAURENT, J. (2006), p. 471

<sup>161</sup> Cf. *Lois*, I, 645 a 4-6 : « Il faut donc toujours prêter son aide à la plus belle des tractions, celle de la loi. Parce que, en effet, le calcul rationnel est beau, mais doux en ce qu'il n'utilise pas de contrainte [ἄτε γὰρ τοῦ λογισμοῦ καλοῦ μὲν ὄντος, πράου δὲ καὶ οὐ βιαίου], il a besoin d'aide pour opérer sa traction, afin d'assurer en nous la prédominance de l'or sur les autres matériaux ». C'est ainsi que les lois s'adjoindront, dans la suite du dialogue, l'aide des proèmes (cf. *Lois*, IV, 719 e 8 sq.), dont la fonction est de précéder les lois pour persuader les citoyens de leur obéir de leur plein gré.

<sup>162</sup> LAURENT, J. (2002), p. 62

<sup>163</sup> Sur la fonction persuasive et normative de l'image du monde, cf. Chapitre IV, section 4, pp. 348-358

et l'autre, l'ordre de l'univers qui y préside. Toutefois il peut paraître artificiel de séparer ainsi l'éthique ou la morale de la notion de devoir : pouvons-nous réellement concevoir une telle règle, dont l'extension, le domaine d'application, ne soit pas l'homme, mais l'univers ? Cette démarche n'est-elle pas absurde, dans son principe même, puisque l'histoire de la morale semble avoir consacré la notion de devoir, comme son véritable fondement ? Ce problème, véritablement généalogique, sera examiné dans le Chapitre VI, qui ouvre la Seconde partie, précisément consacrée à « la généalogie de l'éthique », suivant l'expression employée par Foucault, pour qualifier son propre projet<sup>164</sup>. Il traitera, comme indiqué, de la téléologie éthique, c'est-à-dire du bien, pour l'homme comme dans l'univers.

Si cette catégorie articule étroitement l'homme à l'univers, justifiant ainsi la définition du discours platonicien comme « texte du monde », on peut se demander s'il en va de même pour la seconde à avoir été mise en lumière ci-dessus : y a-t-il une quelconque correspondance entre la nécessité dans l'homme et dans l'univers ? Ou plutôt, quel est l'élément susceptible de correspondre, au sein de l'existence humaine, au rôle majeur joué par la nécessité au niveau cosmique ? Platon, pour révéler la destinée humaine, utilise comme instrument le mythe, dans le *Timée*<sup>165</sup> comme dans les autres dialogues traitant de ce thème<sup>166</sup>, ce qui lui fut reproché dès l'Antiquité<sup>167</sup> : la nécessité ne doit-elle pas faire l'objet d'un discours rationnel, sans concession, ne laissant subsister que ce qui résiste à l'examen ? Si le déterminisme est en effet présent à quelque degré dans la vie humaine (sous la forme des conséquences, récompenses ou châtements, que déterminent nos actes et notre façon d'être), il appartient à la

<sup>164</sup> Cf. FOUCAULT, M., « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », 3. La « téléologie morale » est l'une des quatre catégories en lesquelles se divise la généalogie de l'éthique.

<sup>165</sup> Cf. *Timée*, 29 d 1 : l'ensemble du récit est qualifié par son auteur de « μῦθος ». Il permet de révéler aux hommes « les lois de la destinée [νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους] » (41 e 2-3) qui incluent récompenses et châtements (42 b 2 – d 2) déterminés par leur genre de vie (βίος, 42 b 4 et 5), bon ou mauvais. Le thème est repris à la fin du récit, en 90 e 6 – 91 a 1, puis 91 d 6 – 92 c 4.

<sup>166</sup> Cf. *Phèdre*, 248 c 3 – 249 b 7 ; *Gorgias*, 523 a 1 – 527 e 8 ; *Phédon*, 107 d 6 – 114 c 6 ; *République*, X, 614 b 2 – 621 d 3

<sup>167</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, III, 79-80 : « Dans ses dialogues, il concevait aussi la justice comme une loi divine, parce que c'était une incitation plus efficace à agir selon la justice pour ne pas être châtié, même après la mort, comme malfaiteur. Voilà pourquoi il apparaît à certains comme trop friand de mythes [ὄθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφη]. Il a introduit ce genre de récits dans ses œuvres, pour retenir les hommes de commettre l'injustice, en leur rappelant que nous ne savons rien de précis sur ce qui advient après la mort. »

raison de le faire apparaître, et non au mythe, dont Platon use pourtant abondamment en ce domaine.

---

## Section 2.

### *La nécessité comme catégorie éthique ?*

---

Une solution inattendue à cette difficulté importante pourrait être tirée d'une analogie que Timée inscrit au cœur de son exposé<sup>168</sup>, reliant ainsi le tout et l'homme, rattachant le microcosme au macrocosme. Il s'agit d'une application particulière, aux soins du corps, du principe de la *θεραπεία* mentionné ci-dessus<sup>169</sup> : « Si on veut imiter [μιμηται] cette réalité que nous avons appelée “la nourricière et la nourrice de l'univers” [τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν], que l'on se garde bien de laisser le corps au repos. »<sup>170</sup> L'imitation ne portera donc pas sur l'univers dans son ensemble, sur sa « forme », mais sur ce qui en est une partie, le troisième genre, qui relève de la nécessité : imitation surprenante puisqu'elle ne porte pas sur le meilleur, mais simplement sur ce qui est inévitable<sup>171</sup>. A quoi bon en effet se donner pour tâche d'imiter ce qui s'accomplit de lui-même sans que nous (notre intelligence) y ayons part ? Timée insiste pourtant sur ce point : c'est « conformément à ce que nous avons dit plus haut sur l'univers [περὶ τοῦ παντός] »<sup>172</sup> qu'il faut procéder en la matière. La « nourrice », malgré son statut nettement inférieur au sein du tout, fait office de modèle. Mais ainsi l'analogie et la proportion ne lient pas seulement ce qui est directement l'imitation du

---

<sup>168</sup> L'ἀναλογία, comme la *συμμετρία* et la *συγγένεια*, structure le récit de Timée comme son objet : ce sont différentes façons pour lui d'en assurer l'unité, en reliant les parties du tout entre elles.

<sup>169</sup> « C'est selon les mêmes règles qu'il faut soigner [θεραπευτέον] ces parties <l'âme et le corps>, en imitant aussi complètement que possible la forme du tout [τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος]. » (*Timée*, 88 c 7 – d 1, traduction L. Brisson modifiée)

<sup>170</sup> *Timée*, 88 d 6-8

<sup>171</sup> Pour cette distinction, cf. *Timée*, 47 e 3 – 48 a 5

<sup>172</sup> *Timée*, 88 e 4-5

modèle, mais aussi ce qui en est indépendant, de façon à assurer partout la même unité : c'est également un moyen pour Platon de donner une vision unifiée du tout, contrairement à la conception dualiste qu'on a souvent voulu lui attribuer<sup>173</sup>. Or la conclusion de son propos est que, « de tous les moyens de purifier [καθάρσεων] le corps et de le restaurer, le meilleur est celui que procure la gymnastique [ἡ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη] »<sup>174</sup>, tandis que le moins bon est « la médication qui implique l'usage de remèdes dépuratifs [φαρμακευτικῆς καθάρσεως]. »<sup>175</sup> Ces deux techniques sont celles qui permettent d'établir, par analogie, en quoi consiste la méthode de purification appliquée à l'âme, dans le *Sophiste*<sup>176</sup>. Bien que cette dernière ne soit pas mentionnée dans le *Timée*, d'autant que l'exposé consacré à l'âme y est très bref, le principe la concernant est le même que celui qui prévaut pour le corps. Car « il y a [...] pour tout être un seul type de soin pour tout <ce qui le compose> [θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντὸς μία] : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés [τὰς οἰκείας ἐκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι]. »<sup>177</sup> Puisque l'âme comporte des mouvements qui doivent être rendus identiques à ceux de l'univers<sup>178</sup>, comme c'était aussi le cas pour le corps<sup>179</sup>, ne pourrait-on prolonger les conclusions éthiques du *Timée*, en parlant d'une *gymnastique de l'âme*, qui consisterait à imiter, non plus l'univers tout entier, mais simplement ce qui en constitue la nourrice ? Platon le suggère à deux

---

<sup>173</sup> Cette conception opposerait le monde sensible au monde intelligible. Mais pour Platon il n'y a qu'un seul monde, comme il le démontre dans le *Timée* (30 c – 31 b). Plus généralement, J. Laurent a montré que ce dualisme, dû au néo-platonisme, était dans l'ensemble absent des Dialogues : « S'il y a bien sûr une intelligibilité du monde chez Platon, il n'y a pas la position d'un monde intelligible autonome. Il n'y a qu'un seul et unique monde éternel. » (LAURENT J. [2002], p. 10) Le chapitre IV de son livre *La Mesure de l'humain selon Platon*, chapitre justement intitulé « l'unicité du monde » (pp. 57-70), est plus particulièrement consacré à ce thème. La conclusion y revient : « Le "monde intelligible" est chez Plotin ; il n'est pas chez Platon. [...] D'une certaine façon, toute lecture qui part de la séparation entre deux mondes et donc de l'autonomie d'une sphère pleinement spirituelle prend un mauvais départ pour lire Platon. » (p. 192) La remarque est d'importance, car il en résulte notamment, en ce qui concerne l'éthique, que la notion de sculpture de soi, rattachant l'homme à l'univers, également présente chez les deux auteurs, ne peut que recevoir des sens quelque peu différents : sur ce second thème, cf. ci-dessous, Seconde partie, Chapitre IX, section 2, p. 679.

<sup>174</sup> *Timée*, 89 a 6-7

<sup>175</sup> *Timée*, 89 b 2-3

<sup>176</sup> Cf. *Sophiste*, 226 d 9 – 230 e 4

<sup>177</sup> *Timée*, 90 c 6-7

<sup>178</sup> Cf. *Timée*, 90 c 7 – d 7

<sup>179</sup> Cf. *Timée*, 89 a 1-4

reprises : d'abord en soulignant que chaque partie de l'âme se renforce à travers les exercices gymniques, « ἐν γυμνασίοις »<sup>180</sup>, qui lui sont propres ; ensuite en indiquant que, pour atteindre l'immortalité, il faut avoir principalement exercé, « γεγυμνασμένῳ »<sup>181</sup>, des trois parties de l'âme, celle qui est elle-même immortelle.

Or quel meilleur exemple de maître pourrait-on trouver en la matière, sinon Socrate, lui qui fréquente les palestres<sup>182</sup>, qui déshabille l'âme de Charmide comme pour lutter avec lui<sup>183</sup>, et qui a par ailleurs fréquemment lutté, au propre et au figuré, avec Alcibiade<sup>184</sup> ? Il faut des circonstances bien particulières, celles de son procès, pour détourner le philosophe du gymnase qui est le lieu qu'il fréquente habituellement. Euthyphron s'en étonne : « Quoi de neuf, Socrate, pour que tu délaisses le Lycée et ses passe-temps et que tu passes maintenant tout ton temps ici, près du Portique royal ? »<sup>185</sup> Le Lycée était un gymnase dédié à Apollon *Lykeios* (« le loup », d'où son nom). Il convenait donc particulièrement à Socrate pour exercer sa mission divine, la *παρρησία*, comme *gymnastique de l'âme*, c'est-à-dire « comme épreuve de la vie, du βίος qui est *matière* éthique et objet d'un art de soi-même »<sup>186</sup> : le βίος est la manière d'être habituelle, tournée vers les plaisirs ou les honneurs par exemple<sup>187</sup>, qui exprime l'ordre relatif entre les parties de l'âme, selon que l'une ou l'autre a été plus ou moins

<sup>180</sup> *Timée*, 90 a 1

<sup>181</sup> *Timée*, 90 b 8

<sup>182</sup> Cf. *Lysis*, 203 a 6 – 204 a 4 ; *Euthyphron*, 2 a 1-3 ; *Euthydème*, 271 a 1 ; *Banquet*, 223 d 10-11. Alors que les trois premiers des dialogues mentionnés s'ouvrent en indiquant que le lieu de l'entretien est le Lycée, dans le quatrième Socrate en prend le chemin, alors que le banquet se termine, comme s'il ne s'en était éloigné que pour mieux y revenir : ce gymnase semble être le lieu propre (οἰκῆλος τόπος) du philosophe, d'où seules des circonstances particulières peuvent le faire sortir, soit momentanément (le banquet donné par Agathon), soit définitivement (sa convocation au procès, puis sa condamnation à mort).

<sup>183</sup> Cf. *Charmide*, 154 a 3 – e 6

<sup>184</sup> Au propre : cf. *Banquet*, 217 b 7 – c 3 ; au figuré : 216 a 6 – c 1

<sup>185</sup> *Euthyphron*, 2 a 1-3. Sur le Lycée, cf. DORION, L.-A. (1997), n. 2, p. 289

<sup>186</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Première heure. C'est moi qui souligne.

<sup>187</sup> Cf. *Timée*, 90 b 2-3 : il s'agit de « l'homme qui s'est abandonné aux appétits [ἐπιθυμίας] et aux ambitions [φιλονικίας] », en laissant l'une ou l'autre de ces parties de l'âme prédominer en lui, et dans le cours de sa vie, à l'inverse du philosophe, qui les soumet à « l'espèce d'âme qui en nous domine » (90 a 3), de façon à « atteindre le but de la vie la meilleure [ἀρίστου βίου] proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir » (90 d 6-7).

développée par les exercices qui lui sont appropriés<sup>188</sup> ; la gymnastique de l'âme vise à *rectifier* cet ordre, en le rendant conforme à notre nature première, « κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν »<sup>189</sup>. C'est pourquoi « le mode de vie apparaît comme le corrélatif essentiel, fondamental de la pratique du dire-vrai. Dire vrai dans l'ordre du souci des hommes, c'est mettre en question leur mode de vie, c'est essayer de mettre à l'épreuve ce mode de vie et de définir ce qui peut être validé et reconnu comme bon et ce qui doit être au contraire rejeté et condamné dans ce mode de vie. »<sup>190</sup> Est *nécessaire* ce qui subsiste à l'issue de ce tri, et peut se placer au service du but de l'éthique : ordonner sa propre vie à l'image de l'univers. En vertu de sa fréquentation habituelle des palestres et gymnases, et de la signification symbolique qu'on peut associer à ce type de lieu, Socrate serait donc *le pédotribe de l'âme*, chargé de la préparer pour que puisse s'y inscrire le texte du monde platonicien, susceptible de la régler. Ainsi apparaît le principe d'une complémentarité entre la mise à l'épreuve pratiquée par Socrate, et l'ordre du monde révélé par Platon. L'âme ferait l'objet d'une généalogie comparable à celle de l'univers, dont la « nourrice », si l'on peut dire, serait Socrate, et dont le démiurge serait Platon. Il faut alors que chaque âme reproduise, en elle-même, le texte du monde, l'ordre du discours dont ces philosophes sont les auteurs. L'un aurait pour tâche de préparer, dans l'âme, le milieu spatial (la χώρα), où l'ordre, porteur d'excellence, pourrait ensuite s'édifier. Pour valider ce qui n'est encore qu'une *hypothèse*, deux chaînons intermédiaires doivent être établis : d'abord entre la gymnastique et la nécessité, puis entre ce qui en tient lieu dans l'âme et son rôle dans l'univers.

La gymnastique est une partie de la médecine : le traité du *Régime* insiste naturellement sur ce point, puisque les exercices, notamment gymniques, constituent l'une des deux parties du régime mis en place<sup>191</sup>. L'idéal selon l'auteur serait en effet le suivant : « Si

<sup>188</sup> Cf. *Timée*, 89 e 4 – 90 a 2 : « Trois espèces d'âmes ont été établies en nous [τρία τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατώκισται], dotées chacune de mouvements. Aussi [...] celle de ces espèces d'âme qui reste dans l'inaction et qui s'abstient d'exercer les mouvements qui lui sont propres devient nécessairement très faible, tandis que celle qui fait de l'exercice [ἐν γυμνασίῳ] devient très forte. Voilà pourquoi il faut veiller à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre. »

<sup>189</sup> *Timée*, 90 d 5

<sup>190</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Seconde heure

<sup>191</sup> Cf. *Du Régime I*, II, 2, 2-3 : « Aliments et exercices [σῖτα καὶ πόνοι] ont en effet des vertus opposées, mais qui collaborent à la santé. » Les exercices gymniques sont fréquemment mentionnés dans l'ensemble du traité, mais un développement particulier leur est consacré au sein de la classification des exercices que livre le traité

on était présent et qu'on pût observer, on connaîtrait chaque patient qui se déshabille et fait des exercices gymniques dans les gymnases [ἐν τοῖσι γυμνασίοισι γυμναζόμενον], au point de le garder en santé [ὥστε φυλάσσειν ὑγιαίνοντα], enlevant ici, ajoutant là [τῶν μὲν ἀφαιρέων τοῖσι δὲ προστιθείς], mais sans cela, il n'est pas possible de prescrire en toute exactitude aliments et exercices. »<sup>192</sup> Or déshabiller l'âme des jeunes gens<sup>193</sup>, être présent sur leur lieu d'exercice, est ce que pratique quotidiennement Socrate : c'est ainsi qu'il peut le mieux conduire chacun vers l'équilibre au plan moral, ou tout au moins lui montrer combien il en est éloigné, et quel chemin lui reste encore à parcourir. Le βίος dont il traite est alors au régime, ce que l'âme est au corps. La statuaire morale a donc pour objet, à travers la gymnastique de l'âme, d'introduire le même type de proportion que les Grecs recherchaient en s'efforçant de sculpter leur corps<sup>194</sup>. C'est pourquoi Socrate fréquentait les palestres et les gymnases, tout comme les sculpteurs<sup>195</sup> : les uns et les autres formant leur œil à la mesure qu'il convient d'observer, dans les occupations de l'âme comme dans les exercices du corps, en fonction de la nourriture qu'ils reçoivent. Gymnastique et sculpture sont en outre étroitement apparentées, comme l'indique l'auteur du *Régime* : « Les sculpteurs [...] enlèvent [ἀφαιρέονται] ce qui est en trop, ajoutent [προσπιθέασι] là où il manque, développant du minimum au maximum. L'homme subit le même traitement ; il se développe du minimum au maximum, enlevant [ἀφαιρεύμενος] ce qui est en trop, ajoutant [προσπιθείς] là où il manque. »<sup>196</sup> Les opérations dont il s'agit dans les deux cas sont identiques : il faut enlever (ἀφαιρῆν) ou ajouter (προσθεῖναι) afin de se rapprocher de la mesure qui caractérise le régime. De même le sculpteur de l'âme, Socrate, doit enlever ou ajouter, faire le tri, de façon que ne subsiste, dans le mode de vie soumis à l'examen, que ce qui résiste à l'épreuve, ce qui est *nécessaire* : car « ceux qui purifient [οἱ καθαίροντες] de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit [τῆς προσφερομένης τροφῆς] avant qu'on n'ait expulsé ce qui en lui l'embarrasse [πρὶν ἂν τὰ

---

*Du Régime II* : cf. LXIII-LXVI.

<sup>192</sup> *Du Régime I*, II, 3, 22-2

<sup>193</sup> Cf. *Charmide*, 154 e 4-6

<sup>194</sup> Platon emploie à deux reprises le verbe πλάττειν en ce sens : cf. *Timée*, 88 c 4, et *Phédon*, 82 d 3. L'analogie est fondée sur le fait que les sculpteurs représentaient eux-mêmes ces corps façonnés par la gymnastique.

<sup>195</sup> Sur l'utilité de ces observations pour les sculpteurs, cf. par exemple MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 83.

<sup>196</sup> *Du Régime I*, XXI, 1-2, 19-3

ἐμποδίζοντα ἐν αὐτῷ τις ἐκβάλῃ].»<sup>197</sup> Il faut donc parfois diminuer l'intensité de certaines pratiques, ou au contraire donner plus de temps à d'autres : ainsi il faut que « celui qui accorde le plus clair de ses soins à façonner son corps [σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα] fournisse à son âme des mouvements compensatoires, en s'adonnant à la musique et à tout ce qui touche à la philosophie, s'il veut que, à juste titre, on dise qu'il possède à la fois la valeur, et l'éclat qui l'exprime [ἄμα μὲν καλός, ἄμα δὲ ἀγαθός] »<sup>198</sup>. On ne doit pas se contenter de « façonner son corps [σῶμα πλάττειν] », mais plus généralement « se façonner soi-même [ἐαυτὸν πλάττειν] »<sup>199</sup>, en veillant à distribuer de façon équilibrée ses diverses activités. La gymnastique de l'âme est donc aussi bien *médecine et sculpture*<sup>200</sup>, tout comme la téléologie éthique, qui avait un aspect médical, à travers l'alternative de la santé et de la maladie, et contenait un thème relevant de la sculpture, avec l'idée qu'il ne faut pas parcourir en boitant le chemin de la vie. Elle indique la manière d'atteindre l'objectif indiqué : en enlevant et en ajoutant là où c'est nécessaire. Cette *thèse* éthique peut-elle en outre recevoir l'appui de la cosmologie ? Celle-ci peut-elle permettre de préciser le tri à effectuer ?

Sur ce plan cosmologique, la genèse des éléments suit un processus en deux étapes assez caractéristique. Alors que le récit de Timée vient de prendre un nouveau point de départ avec l'introduction d'un troisième genre d'être, le réceptacle<sup>201</sup>, il s'agit de comprendre comment les éléments des corps, puis ces corps eux-mêmes, peuvent être issus d'un milieu entièrement indifférencié, qui ne comporte aucune forme ni figure, « sous l'effet de la nécessité [δι' ἀνάγκης] »<sup>202</sup>. Un étrange processus se déroule alors, qui ne fait pas encore appel au Demiurge ni aux deux précédents genres (le modèle et sa copie) :

<sup>197</sup> *Sophiste*, 203 c 3-7 (traduction N. L. Cordero modifiée)

<sup>198</sup> *Timée*, 88 c 4-7 (traduction L. Brisson modifiée pour « ἄμα μὲν καλός, ἄμα δὲ ἀγαθός », qu'il rend par « à la fois bon et beau »)

<sup>199</sup> *République*, VI, 500 c 6

<sup>200</sup> De plus, pour Socrate, et à la différence de l'auteur du traité du *Régime*, pour lequel « les sculpteurs imitent le corps, sauf l'âme » (*Du Régime I*, XXI, 1, 18-19), la sculpture doit représenter « par les formes l'activité de l'âme » (XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 8).

<sup>201</sup> Cf. *Timée*, 48 e 4

<sup>202</sup> *Timée*, 47 e 4-5

Les éléments, ainsi mis en mouvement, étaient toujours portés d'un côté et de l'autre et se séparaient [φέρεσθαι διακρινόμενα], de la même façon que, secouées et vannées sous l'action de cribles [ὑπὸ τῶν πλοκάνων] et d'autres instruments qui servent à nettoyer [κάθαρσιν] le blé, les parties denses et lourdes vont s'immobiliser d'un côté alors que les parties dont la densité est faible et qui sont légères vont s'immobiliser d'un autre côté et s'établissent en ce lieu.<sup>203</sup>

La technique décrite relève des « travaux domestiques » que le *Sophiste* inclut dans la « technique de séparation [διακριτική] »<sup>204</sup>. Plus précisément, elle s'inscrit dans la catégorie de la κάθαρσις : or il s'agit là du genre et de l'espèce incluant également l'ἔλεγχος. Mais la ressemblance ne s'arrête pas là, le mode opératoire du processus de constitution des corps incluant également la détermination de frontières : ainsi la nourrice « interposait le plus possible des frontières entre les éléments les plus dissemblables les uns des autres [τὰ δὲ ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν] et rapprochait le plus possible en un même ensemble les plus semblables. »<sup>205</sup> Sur ces trois points caractéristiques de la définition de l'ἔλεγχος dans le *Sophiste*, il existe donc une analogie frappante avec la description de l'action de la nourrice dans le *Timée*. Encore n'est-ce là que la première partie du processus, la seconde comportant les mêmes similitudes étonnantes, non plus avec la gymnastique socratique, mais avec sa contrepartie platonicienne.

En ce qui concerne en effet les éléments, « les uns ont occupé un emplacement [χώραν] et les autres un autre, et cela avant même que prenne naissance l'univers [πρὶν καὶ τὸ πᾶν γενέσθαι] mis en ordre [διακοσμηθέν] à partir d'eux [ἐξ αὐτῶν]. »<sup>206</sup> Les éléments sont délimités par leurs emplacements, par leur position dans l'espace ; mais l'ensemble reste par ailleurs entièrement indifférencié : ce qui correspond au tout, τὸ ὅλον, avant que n'intervienne l'exigence de mise en ordre qu'exprime τὸ πᾶν, et qui se réalise dans le κόσμος, c'est-à-dire l'univers en tant que totalité ordonnée et différenciée. Cette organisation s'inscrit en outre dans la durée, comme le marque le préverbe διὰ-, qui signifie « qu'un état se maintient : cette continuité [...] dans l'état acquis conduit souvent à un résultat, [...] positif s'il s'agit d'une organisation »<sup>207</sup>. Ce résultat positif est le κόσμος, l'ordre de l'univers. Τὸ

<sup>203</sup> *Timée*, 52 e 5 – 53 a 2 (traduction L. Brisson modifiée pour « ὀρίζειν »)

<sup>204</sup> *Sophiste*, 226 c 8

<sup>205</sup> *Timée*, 53 a 4-6

<sup>206</sup> *Timée*, 53 a 6-8. Sur la διακόσμησις, cf. LAURENT, J. (2002), p. 68

<sup>207</sup> HUMBERT, J. (2004), §594, p. 335

ὄλον en revanche représente le tout « quand dieu en est absent [ὅταν ἀπῆ τινος θεός] »<sup>208</sup> : les seules différences qui s'y trouvent concernent le lieu, l'emplacement, mais cela est très nettement insuffisant pour ce qui est de produire « la mise en ordre de l'univers [κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν] »<sup>209</sup>, c'est-à-dire pour satisfaire cette exigence qu'exprime le dieu Pan. C'est en vertu de cette exigence que la première étape appelle son propre dépassement. Alors peut commencer la seconde étape, qui résulte de la situation même des éléments : « Voilà quelle était alors leur condition naturelle [οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα] au moment où pour la première fois ils se fixèrent dans des figures déterminées à l'aide des formes et des nombres [πρῶτον διασχηματίσατο εἶδεσι τε καὶ ἀριθμοῖς]. »<sup>210</sup> Les formes et les nombres transmettent la stabilité (exprimée à nouveau par le préverbe διά-), qui leur est propre, en donnant aux corps leurs figures : les σχήματα sont *l'expression sensible* de la permanence propre à l'intelligible. Ils semblent en outre devoir être formés des « πέρατα des futurs corps [...] se ferm[ant] sur des portions de la χῶρα qu'ils découpent dans le continu formé par elle. »<sup>211</sup> Si on rapproche la cosmologie du *Timée* de celle du *Philèbe*, ils correspondent en effet à l'apparition du genre mixte formé de la combinaison de la limite avec l'illimité. Les πέρατα terminent<sup>212</sup> ainsi l'œuvre de délimitation commencée avec les ὅροι, mais ils terminent aussi les corps en déterminant leur nature<sup>213</sup>. Ils désignent donc les contours des corps, contours dont l'assemblage produit la figure, σχῆμα, de ces corps. Dans cette perspective, les πέρατα doivent être distingués des ὅροι résultant de la purification : ils les supposent et les complètent, de la même façon que les polygones sont issus des triangles, que la première étape a permis de trier, pour les rassembler par catégories. La formation des corps

<sup>208</sup> *Timée*, 53 b 3

<sup>209</sup> *Timée*, 53 b 1 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>210</sup> *Timée*, 53 b 3-5 (traduction L. Brisson modifiée). Sur le verbe διασχηματίζειν, cf. ci-dessus Introduction, section 2, n. 264, pp. 47-48 et n. 343 p. 59.

<sup>211</sup> MUGLER, C. (1960), p. 217

<sup>212</sup> Au sein du vocabulaire grec de la frontière, le mot πέρασ « sert à exprimer le terme ultime, au-delà duquel il n'y a rien. [...] Le mot connote l'idée de fin, de ce qui est indépassable, sauf à n'être plus dans l'élément considéré. » (CASEVITZ, M. [1993], p. 21)

<sup>213</sup> « Chez Platon, c'est [...] la limite qui "précède" et crée des portions d'espace non perméables. Il est dès lors inutile de se demander, comme on l'a souvent fait, ce qu'il y a à l'intérieur des polyèdres de Platon. [...] Il n'y a absolument rien à l'intérieur des polyèdres que l'interdiction de s'y mouvoir. [...] L'information platonicienne du monde sensible n'opère pas sur une substance matérielle qui lui préexiste, mais sur des lois dont la combinaison crée la matière. » (MUGLER, C. [1960], p. 218)

implique donc deux formes de délimitations assez distinctes : l'une consistant à regrouper les éléments bidimensionnels par type en les séparant par des frontières, l'autre édifiant au contraire des figures tridimensionnelles sur la base de ce tri préalable, simplement en les délimitant. La première étape est analogue à la mise à l'épreuve, qui révèle l'or présent en l'âme de Socrate, à travers la multiplicité des apparences qu'il est susceptible d'adopter<sup>214</sup>. Le second est tout à fait semblable à la mise en ordre du monde qu'exprime l'image platonicienne du dieu Pan, lequel ajoute ainsi une nouvelle dimension à l'éthique socratique, révélée par la biographie du philosophe. On peut remarquer, de plus, que le langage intervient aussi dans cette seconde étape :

Alors que toutes choses étaient privées d'agencement [ἀτάκτως ἔχοντα], le dieu introduisit en chacune d'elles la proportion à la fois relativement à elle-même et les unes relativement aux autres [ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν] [...]. Auparavant en effet, elles ne participaient en rien de la proportion et de la mesure, si ce n'est par hasard ; et absolument aucune de ces choses n'était digne [ἀξιόλογον] de se voir attribuer [ὀνομάσαι] l'un des noms qui leur sont actuellement attribués [τῶν νῦν ὀνομαζομένων]. Mais tout cela [πάντα ταῦτα], le dieu commença par y mettre de l'ordre [διεκόσμησεν], puis il s'en servit pour constituer cet univers-ci [πάν τὸδε συνεστήσατο].<sup>215</sup>

La constitution de l'univers comme totalité ordonnée et la dénomination de ce qui s'y trouve sont contemporaines : ce qu'exprime l'image du dieu Pan, et la notion de texte du monde. En outre, pour que l'un et l'autre deviennent possibles, il a fallu que le Démonstrateur introduise dans les choses la proportion (συμμετρία) et la mesure (μέτρον) qui sont les principes de tout ordre (κόσμος). Les rapprochements entre cette seconde étape de la genèse des éléments

<sup>214</sup> La comparaison qu'emploie Timée pour décrire la nature du réceptacle est en effet très significative : « Supposons en effet que quelqu'un ait modelé toutes les figures possibles avec de l'or et qu'il ne cesse de les remodeler chacune en toutes les autres [εἰ γὰρ πάντα τις σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ μηδὲν μεταπλάττων παύοιτο ἕκαστα εἰς ἅπαντα] ; si on lui montre une de ces figures et si on lui demande ce que c'est, le plus sûr au regard de la vérité est de répondre : "c'est de l'or". Il ne faut jamais dire du triangle ni d'aucune autre figure qui dans l'or sont venus à l'être, "c'est ceci", comme si ce l'était, puisque, à l'instant même où l'on donne ces dénominations, ces figures sont en train de changer ; mais, comme elles admettent qu'on les dénomme avec quelque sécurité "ce qui est tel ou tel", voilà la solution qu'on choisira de préférence. » (*Timée*, 50 a 5 – b 6) De la même façon, la biographie de Socrate, comme mise à l'épreuve, a révélé qu'il adoptait de multiples masques et attitudes (σχήματα), si bien qu'il était difficile de lui assigner une identité déterminée (cf. ci-dessus Chapitre III, sections 3, 4 et conclusion, pp. 271-299). Mais on peut dire que son âme est d'or, matière dont la malléabilité se prête bien à la statuaire morale de Socrate.

<sup>215</sup> *Timée*, 69 b 3 – c 1 (traduction L. Brisson modifiée pour la première phrase)

constituant l'univers, et l'exigence platonicienne qu'exprime Pan, sont évidemment frappants, d'autant qu'ils ont le même objet : la mise en ordre du tout. Mais la comparaison entre la première étape et la παρρησία socratique pourrait sembler plus fragile. C'est pourquoi, pour les arrimer plus solidement entre elles, l'analogie entre le corps et l'univers, mise en place par Timée, est nécessaire :

Si on veut imiter [μιμηται] cette réalité que nous avons appelée “la nourricière et la nourrice de l'univers” [τροφὸν καὶ τιθήνην τοῦ παντὸς προσείπομεν], que l'on se garde bien de laisser le corps au repos ; tout au contraire, on le maintiendra en mouvement et, en lui communiquant sans cesse des secousses par toute son étendue, on repoussera en permanence les altérations naturelles internes et externes [τὰς ἐντὸς καὶ ἐκτὸς ἀμύνηται κατὰ φύσιν κινήσεις]. Et, en secouant avec mesure [μετρίως] les affections et les parties du corps qui se meuvent en désordre, on leur assignera un agencement les unes par rapport aux autres, suivant leur parenté [κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμήη πρὸς ἄλληλα], conformément à ce que nous avons dit plus haut sur l'univers [περὶ τοῦ παντὸς] ; on ne laissera pas l'ennemi rangé aux côtés de l'ennemi engendrer guerres et maladies, mais on fera que l'ami, rangé aux côtés de l'ami, assure la santé [οὐχ ἔχθρον παρ' ἔχθρον τιθέμενον ἐάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, ἀλλὰ φίλον παρὰ φίλον τεθέν ὑγίειαν ἀπεργαζόμενον παρέξει].<sup>216</sup>

Le registre est nettement militaire : conformément à la tactique hoplitique, on voit s'avancer « l'ennemi rangé aux côtés de l'ennemi [ἔχθρον παρ' ἔχθρον τιθέμενον] » faisant face à « l'ami, rangé aux côtés de l'ami [φίλον παρὰ φίλον τεθέν] ». La formation des deux armées en présence est celle de rangs serrés les uns contre les autres, liés par l'amitié (φιλία), l'essentiel, dans ce type de bataille, étant que chacun garde la place (τάξις) qui est la sienne. La particularité du combat décrit est que les ennemis proviennent aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur : la situation à cet égard est en fait la même que dans le Livre VIII de la *République*, lorsqu' « une alliance [ἔσσυμαχία] venue de l'extérieur »<sup>217</sup> venait prêter main forte aux désirs superflus et aux discours faux situés à l'intérieur, « montés à l'assaut [ἀναδραμόντες] »<sup>218</sup> de « l'Acropole de l'âme [τῆς ψυχῆς ἀκρόπολις] »<sup>219</sup>, pour finalement l'investir. Toutefois le registre convoqué, dans le *Timée*, est un peu moins celui de

<sup>216</sup> *Timée*, 88 d 6 – 89 a 1, traduction L. Brisson modifiée. Sur ἀμύνειν, cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 76 : le verbe signifie, « suivant le cas du complément, “repousser” avec l'accusatif, “défendre” avec le datif ou le génitif ». Sur la τάξις, cf. l'Annexe 2, p. 784, et ce qui suit (p. 400 sq.).

<sup>217</sup> *République*, VIII, 559 e 10

<sup>218</sup> *République*, VIII, 560 c 4

<sup>219</sup> *République*, VIII, 560 b 7-8

« la guerre de siège »<sup>220</sup>, que celui de la bataille rangée, mais la situation est la même : *nécessité* est faite à l'âme et au corps de repousser (ἀμύνειν) leurs agresseurs, ce qui requiert, pour la première, le discours « qui s'écrit avec la science dans l'âme de l'homme qui apprend [μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ], celui qui peut se défendre lui-même [δυνατὸς ἀμύναι ἑαυτῷ] »<sup>221</sup>, pour le second, un entraînement approprié. Mais, au fond, l'une comme l'autre ne sont-ils pas soumis à la *nécessité* d'un entraînement intensif, permettant de porter, le moment venu, le lourd armement hoplitique ? Il ne reste alors qu'à en préciser les modalités.

Or le texte cité présente à cet égard une intéressante théorie des *lieux*, du positionnement de chaque élément, marqué par l'emploi à deux reprises de la préposition παρά et du verbe τιθήμι, celui-ci semblant en outre expliquer, par parenté, et jeu de mots, l'image de la « nourrice [τιθήνη] » utilisée pour qualifier le milieu spatial qui permet *l'édification* de l'univers. Les mouvements impulsés aux parties du corps ont en effet pour fonction de leur « assigner un agencement [εἰς τάξιν κατακοσμεῖν] », c'est-à-dire de leur assurer un positionnement réciproque, une place « les unes par rapport aux autres », qui semble, dans la conception platonicienne, être l'essentiel de la santé. Cette mise en place des éléments les uns par rapport aux autres s'effectue en outre « suivant leur parenté [κατὰ συγγενείας] », laquelle permet d'assigner à chaque chose son lieu, de lui attribuer ce qui lui est propre, en un mot, de le délimiter (ὀρίζειν). Il semble donc que la gymnastique conçue par Platon repose en définitive sur une théorie d'un espace corporel différencié, analogue à celui qui est établi pour l'âme. L'espace selon les Anciens n'a d'ailleurs rien du milieu indifférencié et isomorphe, dont tous les points s'équivalent, et qui est l'objet de la géométrie moderne<sup>222</sup>. Il s'agit avant tout, comme le déclare Platon, d'un « réceptacle », c'est-à-dire d'un milieu fournissant à chaque chose son lieu<sup>223</sup>, et qui présente donc déjà, en cela, des différences. Or ces différences sont en quelque sorte auto-produites par les mouvements que « la nourrice » se

<sup>220</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 160

<sup>221</sup> *Phèdre*, 276 a 5-7. La signification d'ἀμύνειν est cette fois « défendre », puisque son complément est au datif ; mais repousser l'ennemi et se défendre sont deux actes fort proches, et complémentaires.

<sup>222</sup> L'idée d'un espace qualitativement différencié et ordonné est au principe de la réforme menée par Clisthène à Athènes, aussi bien que de la conception de l'univers développée par Anaximandre. Elle est la cause de cette « parenté profonde qui unit la raison “politique”, la raison “philosophique” et la raison telle qu'elle s'exprime dans la sculpture nouvelle » (LÉVÊQUE, P. et VIDAL-NAQUET, P. [1964], p. 89).

<sup>223</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1995), pp. 375-399

donne à elle-même, conformément à sa nature propre. La gymnastique ayant à l'imiter pour le corps, doit veiller à maintenir, par des mouvements appropriés, un espace différencié propice à la santé. Mais le « technicien du soin de l'âme [ΤΕΧΝΙΚΟΣ ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ ΘΕΡΑΠΕΙΑΝ] »<sup>224</sup> doit sans doute en faire tout autant, en maintenant en elle l'espace différencié dont Platon fait la base de la constitution de l'univers. Dans ces trois domaines que sont le corps, l'âme, l'univers, l'ordre est donc le même : il s'agit de procurer, préalablement à l'action du Démonstrateur ou du technicien, le milieu différencié selon le lieu, permettant d'édifier ensuite l'univers, tout comme la santé et l'excellence. L'agencement dont il est ainsi question est néanmoins différent du κόσμος, c'est-à-dire de la totalité ordonnée, à laquelle il s'agit finalement de parvenir : il serait plus justement nommé τάξις, laquelle est cependant bien, si l'on en croit le *Gorgias*, le préalable indispensable à l'ordre de l'âme (κόσμος), qui en constitue l'excellence<sup>225</sup>. Le κόσμος semble impliquer la τάξις : il comporte par rapport à elle un degré supérieur de stabilité, car il est l'expression directe de l'intelligible<sup>226</sup>. Alors que la τάξις est un arrangement susceptible d'être remis en cause, et qui de fait doit toujours être mis à l'épreuve, le κόσμος désigne le terme du processus, le but qu'il s'agit d'atteindre, un ordre à la fois total et achevé : c'est-à-dire *l'ordre* à proprement parler. L'agencement qu'est la τάξις permet de tracer le plan, de préparer les *fondations*, d'un édifice destiné à s'élever sur elles. Ainsi nous sommes en présence d'une véritable théorie de la genèse, en deux étapes distinctes et pourtant complémentaires, qu'il s'agisse de l'ordre pour l'univers, de la santé pour le corps, ou de l'excellence pour l'âme. On peut dire que les figures herméneutiques qui se constituent de la sorte se mettent en mouvement, pour retracer, sur tous ces plans, l'émergence de l'ordre telle que la conçoit Platon. Et, en ce qui concerne l'éthique, nous disposons maintenant d'une *généalogie*, l'encadrant dans une forme qui est celle de l'univers. Mais ce qui rend cette généalogie nécessaire est le fait qu'elle comporte en réalité deux

<sup>224</sup> *Lachès*, 185 e 4. Cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Première heure (je reprends sa traduction)

<sup>225</sup> « L'excellence de chaque chose consiste à être bien ouvrée et mise en ordre par le biais d'un agencement [τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου]. [...] Par conséquent, un certain ordre [κόσμος τις] propre à la nature de chaque chose, est ce qui, par sa présence, fait la valeur de chacun des êtres [ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων]. [...] Et par conséquent aussi, une âme en laquelle se trouve l'ordre [κόσμον] qui convient à l'âme vaut mieux que celle d'où cet ordre est absent. [...] Or une âme qui possède l'ordre est une âme bien ordonnée [ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία]. [...] Et une âme bien ordonnée est tempérante [ἢ δέ γε κοσμία σώφρων]. » (*Gorgias*, 506 d 9 – 507 a 1, traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>226</sup> Sur le κόσμος comme expression directe de l'intelligible, cf. *Timée*, 29 a 2-8

mouvements opposés et complémentaires (ou bien qu'elle s'oppose à un premier mouvement de sens contraire) : le premier recouvre la nature primitive sous le flux dans lequel l'âme est plongée à sa naissance ; le second progresse en sens inverse, restaurant cette nature primitive, ramenant l'âme en son lieu propre, par la purification et le tri, de façon à pouvoir ensuite la remettre en ordre.

La théorie de l'âme comme espace différencié permet notamment de faire le tri entre les différents modes de vie qui résultent du bon agencement des parties de l'âme, ou de leur désordre. Comme l'avait en effet montré R. Joly dans son livre consacré au *Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*,

C'est dans la *République* <plus précisément aux Livres VIII et IX> que nous trouvons une définition strictement psychologique des genres de vie : la tripartition justifie sur le plan psychologique l'existence des diverses vies. Que Platon distingue cinq genres de vie quand il oppose les constitutions, qu'il en distingue trois peu après, c'est toujours à la tripartition qu'il se réfère et par là, le nombre des vies se trouve fixé. Par là aussi se trouve justifiée et consacrée l'incompatibilité des genres de vie [...] : il est impossible qu'un même individu incarne deux genres de vie différents dans la mesure même où il est impossible que deux parties de l'âme détiennent le pouvoir simultanément.<sup>227</sup>

L'exercice de la *παρρησία* vise donc à faire apparaître, concrètement, quelle est la partie de l'âme qui commande dans l'individu, et, corrélativement, quel est le genre de vie qui en résulte<sup>228</sup>. Mais elle ne s'arrête pas là : révéler ce qui est mauvais n'aurait en effet pas de sens s'il ne s'agissait de le faire éprouver à celui dont c'est le principe et la manière d'être, afin qu'il entreprenne lui-même d'en changer<sup>229</sup>. Il faut que l'individu en cause prenne lui-même conscience que le type d'exercice qu'il privilégie dans sa vie ne convient pas, qu'il s'agit d'un mauvais régime pour son âme, développant outre mesure ce qui devrait être subordonné, et

---

<sup>227</sup> JOLY, R. (1956), pp. 86-87. Voici le principe de cette classification : « Il y a [...] trois principales classes d'hommes, trois principaux genres de vie. Dans un individu normal, moralement sain, le commandement appartient à la raison ; par leur nature même, les deux autres parties de l'âme lui doivent obéissance et dans ce cas, on a affaire à un *φιλόσοφος*. Mais trop souvent, au lieu d'obéir, les deux autres parties de l'âme s'emparent du pouvoir et créent ainsi deux types d'hommes pervers : dans le premier cas, c'est le cœur qui prend le pouvoir et on obtient un *φιλόνομος* ; dans le second, c'est l'appétit, et on obtient un *φιλοκερδής*. Il est bien spécifié que ce sont là trois vies principales (*πρωτα*). » (pp. 84-85)

<sup>228</sup> Cf. *Lachès*, 187 e 6 – 188 b 2 (le texte est cité ci-dessus p. 253)

<sup>229</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – d 5

laissant affaibli ce qui devrait commander<sup>230</sup>. L'art de Socrate se situe en ce point : révéler, au-delà d'une pratique, ses causes (dans le mode de vie) et ses conséquences (pour l'âme), afin de « redresser notre genre de vie [ἐπανορθοῦν ἡμῶν τὸν βίον]. »<sup>231</sup> L'examen de la rhétorique, dans le *Gorgias*, en est symptomatique. Après avoir établi la « puissance »<sup>232</sup> du rhéteur (avec le personnage éponyme du dialogue), comparativement notamment au pédotribe<sup>233</sup> et au médecin<sup>234</sup>, il fait progressivement apparaître le mode de vie qui la sous-tend (avec Polos), ce dont Calliclès est le premier à prendre conscience<sup>235</sup>. Il est alors significatif que ce personnage platonicien prenne appui sur l'*Antiope* d'Euripide, qui représente l'une des premières formulations du « thème philosophique des genres de vie »<sup>236</sup>, pour contester la démarche du philosophe<sup>237</sup> : comme déjà Nicias, dans le *Lachès*<sup>238</sup>, il s'est rendu compte que le franc-parler de Socrate « est bel et bien une παρρησία éthique. Son objet privilégié, son objet essentiel, [c'est] la vie et le mode de vie »<sup>239</sup>. Ce qu'il s'agit d'atteindre à travers la discussion d'une pratique comme la rhétorique, c'est donc le mode de vie qu'elle induit et qui la sous-tend : et s'il faut transformer radicalement le genre de vie qu'elle suppose, c'est pour que l'âme puisse se présenter correctement dans l'Hadès, lorsqu'elle sera mise à nu<sup>240</sup>, comme elle l'était déjà au gymnase, sous le regard de Socrate. Retrancher certaines occupations, comme la pratique de la rhétorique qui permet se défendre dans les tribunaux, en ajouter d'autres, comme les discussions sur le mode de vie<sup>241</sup> : tel est l'art de Socrate, en sa qualité de sculpteur ou de pédotribe de l'âme. Il ne faut conserver, dans notre

<sup>230</sup> Cf. *Timée*, 89 e 6 – 90 a 2

<sup>231</sup> *Gorgias*, 461 c 8, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>232</sup> *Gorgias*, 456 a 5 : « ἡ δύναμις τῆς ῥητορικῆς »

<sup>233</sup> Cf. *Gorgias*, 452 a 1 sq.

<sup>234</sup> Gorgias donne cette puissance de la rhétorique « une preuve frappante [μέγα τεκμήριον] » (*Gorgias*, 456 b 1), en évoquant son frère médecin : face au médecin, le rhéteur ne peut manquer de l'emporter, car il saura persuader le malade, et les assemblées (456 b 1 – c 7).

<sup>235</sup> Prenant pour la première fois la parole, il s'adresse en effet ainsi à Socrate : « Si tu parles sérieusement et si ce que tu dis est vrai, c'est tout notre genre de vie [ἡμῶν ὁ βίος] qui va se trouver sens dessus dessous. » (*Gorgias*, 481 c 2-5, traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>236</sup> Cf. JOLY, R. (1956), pp. 64-68

<sup>237</sup> Cf. *Gorgias*, 484 e 4-7, 485 e 3 – 486 a 3, 489 e 2-4

<sup>238</sup> Cf. *Lachès*, 187 e 6 – 188 b 2

<sup>239</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Seconde heure

<sup>240</sup> Cf. *Gorgias*, 523 e 1-2

<sup>241</sup> Cf. *Gorgias*, 500 c 1 – d 3

vie, que ce qui est nécessaire, ce qui est véritablement indispensable : or le βίος, comme cheminement rectiligne de la naissance à la mort, possède à tout le moins ce caractère, puisqu'il est inévitable. De quoi faut-il ensuite qu'on le remplisse pour ne pas parcourir en boitant le chemin de la vie ? Cette question est plus difficile, d'autant que ce qui nous paraît nécessaire peut ne pas l'être réellement. Face à nos incertitudes des choix sont alors nécessaires<sup>242</sup>. Toutefois la formule paraît quelque peu paradoxale : comment concilier le choix et la nécessité ? C'est pourtant sous les auspices des « filles de Nécessité, les Moires »<sup>243</sup> que s'accomplit, d'après le mythe d'Er, le choix du genre de vie<sup>244</sup>. En outre Platon soumet nos choix en la matière à un déterminisme particulièrement lourd, puisque nous sommes conduits par notre mode de vie à vouloir le reproduire<sup>245</sup> (par un effet d'inertie, dû à l'habitude) et que nous devons ensuite en porter le châtement<sup>246</sup> : c'est ce qu'expriment les mythes concernant la destinée de l'âme. La difficile conciliation entre la raison et le mythe n'est donc que partiellement réussie, puisque cette opposition prend à présent une nouvelle forme : on peut insérer la raison socratique dans la cosmologie platonicienne, même si celle-ci revêt une forme mythique, mais le choix que la première doit permettre d'effectuer reste compromis par la seconde. La solution de cette nouvelle difficulté, en raison de son importance, doit être différée : elle ne pourra être examinée qu'au Chapitre VII, dans la Seconde partie, avec la question du choix du genre de vie. Si le βίος représente, au plan éthique, la nécessité, on comprend mal en effet qu'il puisse faire l'objet d'un choix.

Bien que ce problème subsiste, il semble acquis que, pour atteindre le but précédemment fixé (imiter le κόσμος), il faut donner une certaine disposition à l'âme, une structure à son mode de vie, sur lesquelles puisse ensuite s'édifier l'ordre voulu. La gymnastique de l'âme est ainsi appelée à compléter les règles précédemment fixées, en termes de médecine et de sculpture, pour leur permettre de s'appliquer, en leur offrant le support

<sup>242</sup> Comme l'indique en effet Simmias dans le *Phédon*, « arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie [ἐν τῷ νῦν βίῳ], ou bien est extrêmement difficile » (85 c 3-4). C'est pourquoi il faut « choisir en tout cas parmi les discours tenus par les humains ce qui s'y trouve de meilleur et de moins contestable et se laisser porter comme si on s'agrippait à un radeau – en courant ainsi le risque [κινδυνεύοντα] de faire la traversée de la vie [διαπλεῦσαι τὸν βίον]. » (85 c 9 – d 2)

<sup>243</sup> *République*, X, 617 c 1

<sup>244</sup> Cf. *République*, X, 617 e 1 sq.

<sup>245</sup> Cf. *République*, X, 620 a 2-3

<sup>246</sup> Cf. *République*, X, 617 e 4-5 : « La responsabilité appartient à celui qui choisit [αἰτία ἐλομένου]. »

adéquat à leur mise en œuvre. Elle consiste à faire le tri entre les occupations qui conviennent au développement harmonieux de l'âme, et celles qui lui sont nuisibles. La démarche adoptée a donc consisté à remonter du but poursuivi à ses conditions de mise en œuvre : elle était analytique. Peut-on à présent, d'un point de vue synthétique, envisager de *construire un genre de vie* adéquat, sur ces bases, de façon à vérifier la pertinence de l'analyse ? Avec Timée, nous pouvons en effet affirmer que, « comme des constructeurs [οἷα τέκτοσιν], nous avons, prêts à ouvrir, nos matériaux [ὑλῆ] : ce sont les genres de causes [τὰ τῶν αἰτίων γένη] qui constituent les matériaux de construction dont il faut que soit confectionné ce qui reste de cet exposé. »<sup>247</sup> Nous sommes en mesure de sculpter notre propre vie, puisque nous disposons des deux principales catégories nécessaires à cet effet : la matière (ὑλῆ) qu'il faut façonner, et la fin (τέλος) qu'il s'agit de réaliser. L'une et l'autre constituent le point de départ et le terme de l'entreprise éthique. Qu'est-ce qui peut nous empêcher de parcourir ce chemin ? Ne disposons-nous pas de tout ce dont nous avons besoin (en supposant résolues les précédentes difficultés, dont la solution a dû être provisoirement reportée) ? L'intellect humain n'est pas l'intellect divin : il ne lui suffit pas de savoir ce qu'est le bien, et quel moyen employer, pour pouvoir réaliser l'un à travers l'autre. Comme l'indique Simmias, concernant « la traversée de l'existence [διαπλεῦσαι τὸν βίον] »<sup>248</sup>, il y a toujours une part d'incertitude qui prévaut : l'objectif recherché pourra-t-il être atteint ? Il faut donc tenter de mettre le savoir acquis en pratique : c'est le rôle de ce qu'on pourrait appeler l'intellect démiurgique, qui est le maître d'œuvre des différents arts, comme l'architecture, ou encore la médecine et la sculpture.

---

<sup>247</sup> *Timée*, 69 a 6-8, traduction A. Rivaud modifiée

<sup>248</sup> *Phédon*, 85 d 2

---

### Section 3.

#### *L'intellect démiurgique*

---

Or la *παρρησία* socratique est une pratique. En outre, elle possède à présent une fonction précise au sein du dispositif généalogique platonicien, qui permet à l'âme d'imiter l'univers : elle est la première étape consistant à en restaurer la nature primitive, en vertu de laquelle elle est apparentée au tout. La purification fait apparaître cette parenté, en la dégageant de tout ce qui l'obscurcissait. Toutefois il s'agit moins d'une purgation que d'une gymnastique de l'âme, permettant à chacune de ses parties d'accomplir son mouvement propre, en se tenant en son lieu. L'âme se constitue alors comme un espace différencié, ordonné selon le haut et le bas. Ces lieux sont inscrits dans le corps, et délimités par des frontières : chacune des parties de l'âme possède son lieu propre. Pour les établir, les aides du Démiurge prennent appui sur la nécessité, montrant ainsi de quelle façon l'intellect peut parvenir à la concilier avec la perspective téléologique qui le caractérise. De nouveau, l'œuvre divine aura valeur d'exemple à imiter pour l'espèce humaine. En ce qui concerne l'âme, il s'agit de préparer et d'assurer la domination de sa partie immortelle sur sa part mortelle :

Voilà justement pourquoi, craignant de souiller l'espèce divine, ils profitent de ce que la contrainte exercée par la nécessité n'était pas totale, pour établir à part dans une autre demeure [οἴκησιν] sise dans le corps l'espèce mortelle, après l'avoir séparée par un isthme [ἰσθμόν] et par une frontière [ὄρον] édifiés [διοικοδομήσαντες] entre la tête et la poitrine, en plaçant, entre les deux, le cou, en guise de séparation [χώρις]. C'est dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le thorax qu'ils ont installé l'espèce mortelle. Et, puisque l'une de ces parties est meilleure [τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς], et l'autre moins bonne [τὸ δὲ χεῖρον], par nature [ἐπεφύκει], ils établissent [διοικοδομοῦσι] dans la cavité du thorax une nouvelle séparation [διορίζοντες], comme on sépare le lieu de séjour [χώρις οἴκησιν] des hommes de celui des femmes, et ils dressent le diaphragme au milieu, entre eux, comme des parois [τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες].<sup>249</sup>

Prolongeant l'image des constructeurs (τεκτόνοι) face à leurs matériaux (ύλη), ce texte repose sur une métaphore architecturale filée de bout en bout : elle concerne l'οἶκος, la maison, à laquelle renvoient le verbe διοικοδομεῖν et le nom οἴκησις (deux occurrences

---

<sup>249</sup> *Timée*, 69 d 6 – 70 a 2, traduction L. Brisson modifiée

pour chacun de ces deux termes), comme à leur racine commune. Afin d'édifier ce qui semble être l'οἶκος de l'âme, il faut d'abord en tracer le plan. A cet effet, deux ὄροι (ὄρον, διορίζοντες) permettent d'abord de découper l'espace en trois lieux. Les verbes θεῖναι et διοικοδομεῖν indiquent que ces ὄροι prennent la forme très concrète de murs : ils sont édifiés, construits. Ensuite l'accent est mis sur la séparation (χώρις : deux occurrences également) qui en résulte, et qui aboutit à la constitution de divers lieux de séjour (οἴκησις). L'espace différencié de cet οἶκος est également hiérarchisé, l'une des parties qui l'occupe étant « meilleure [τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς], et l'autre moins bonne [τὸ δὲ χείρον], par nature [ἐπεφύκει] » : la tripartition des lieux aboutit à un *agencement* (τάξις) composé de trois échelons orientés, téléologiquement, vers ce qui est meilleur par nature. Ainsi s'opère la conciliation entre la nécessité, représentée par l'espace corporel, et la finalité, qu'exprime l'opposition (marquée par les adverbes τὸ μὲν... τὸ δέ) entre ce qui est meilleur et moins bon. Cette disposition est en outre instaurée, sinon voulue, par la nature. En développant cette construction, à l'intérieur du corps qu'ils ont façonné au tour<sup>250</sup>, les aides du Démiurge semblent avoir suivi la tendance de la sculpture à l'époque classique, qui a consisté à proposer une *description* et une *interprétation* des parties du corps, sur la base des traités médicaux<sup>251</sup>. Concernant en effet le premier point, « la définition et la séparation des parties correspond aussi bien à la méthode descriptive des traités médicaux »<sup>252</sup>. Concernant le second, les sculpteurs « semblent avoir voulu, comme les médecins, réduire le corps à un état de nature valant comme norme pour être φυσικός. »<sup>253</sup> Il est vrai qu'il s'agit ici de poterie plutôt que de sculpture<sup>254</sup> ; mais, d'une part, ces deux formes d'artisanat ne sont nullement

<sup>250</sup> Cf. *Timée*, 69 c 6 : περιετόρνυσαν

<sup>251</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. ix : « Sculpture et médecine étaient, en fait, les deux grandes τέχναι, et elles étaient fréquemment associées l'une à l'autre dans la littérature ancienne. [...] Leurs affinités sont nombreuses. La sculpture et la médecine sont toutes deux *tournées vers la représentation* en ce qu'elles cherchent à représenter le corps humain à travers un langage descriptif, qu'il soit visuel ou verbal. L'une et l'autre sont *d'ordre interprétatif* en ce qu'elles cherchent à intégrer les phénomènes visibles dans le cadre de principes théoriques découverts rationnellement ou intuitivement. »

<sup>252</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 42 : « *Definition and separation of parts is the descriptive method of medical treatises as well.* » A l'appui de cette assertion, l'auteur cite le traité hippocratique sur les *Articulations*, et analyse l'*Apollon Omphalos* : on me permettra de renvoyer à ses démonstrations, précises et érudites.

<sup>253</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 14 : « *They seem to have wished, like the physicians, to reduce the body to a normal state of nature, to be φυσικός.* »

<sup>254</sup> Le verbe περιετορνεύω (*Timée*, 69 c 6) « évoque le travail du potier. » (BRISSON, L. [1992], n. 595, p. 267)

incompatibles<sup>255</sup> ; et, d'autre part, Platon est surtout attentif à souligner la continuité apparente entre la forme de l'univers et celle du corps humain<sup>256</sup>, afin de définir *une norme*, fondée en nature, pour l'existence. A l'intérieur de l'espace circonscrit par le tour de potier, à l'image de l'univers, il fait alors apparaître de nouvelles délimitations, conformément à la nature du milieu spatial, mais aussi au développement de la sculpture à l'époque classique. En outre, ces délimitations sont renforcées par un ensemble de métaphores architecturales, qui développent la comparaison avec les arts s'adressant à la vue, puisqu'il s'agit bien de donner à voir, à travers l'enveloppe superficielle du corps humain, sa structure aussi bien que le principe qui l'anime<sup>257</sup>. Elles font d'abord du corps une maison divisée en plusieurs lieux de séjour, puis même une ville, la partie supérieure étant comparée à une « citadelle [ἀκρόπολις] »<sup>258</sup>. Il faut donc moins s'attacher à telle ou telle image (l'architecture ou la sculpture) qu'*au principe qui régit tous les arts en les apparentant*, y compris l'éthique, comme art de l'existence. Ce principe peut se diviser en deux parties, dont la première correspond au plan à réaliser<sup>259</sup>, permettant de prévoir la forme qui est à construire, et la seconde revient à la réalisation, à la mise en œuvre de ce plan. En voici la première :

---

<sup>255</sup> Il existe en effet des statuettes en terre cuite, comme les *Tanagra*, ainsi nommées en raison du lieu où elles furent trouvées. On peut ajouter, avec G. Métraux, que « ce qui apparaît comme des espèces merveilleuses et compliquées <découpées> au sein des arts visuels ne doit pas nous aveugler sur le lien entre les arts au niveau des idées. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. viii) Enfin Platon souligne lui-même la continuité existant selon lui entre les différents arts, précisément au plan des idées, dans le texte du *Gorgias* cité ci-après.

<sup>256</sup> Le verbe περιετορνεύω est employé pour la tête (*Timée*, 73 e 7) et pour le corps de l'homme (69 c 6). Mais le même verbe, quoique sans préverbe (τορνεύειν), désignait déjà le façonnement de l'univers sous forme de sphère : « Κυκλοτερές αὐτὸ ἐτορνεύσατο. » (33 b 6) Le même procédé de fabrication est donc utilisé pour le monde et pour l'homme, afin de leur donner une même figure circulaire.

<sup>257</sup> De même les sculpteurs s'efforçaient de rendre visible le fonctionnement du corps humain à travers leurs œuvres. Par exemple, « au V<sup>e</sup> siècle, l'effet combiné d'épaules tendues et relevées avec la contraction des deltoïdes produisait l'effet de la respiration au niveau pectoral, un effet qui était intentionnel. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. 42) L'auteur développe et prouve cet effet aux pages 43 à 49 de son livre.

<sup>258</sup> Cf. *Timée*, 70 a 7

<sup>259</sup> Dans le domaine de l'éthique, considérée comme art de l'existence, les philosophes appartenant à cette tradition de pensée construisent leur subjectivité « dans leurs écrits. Elle peut fonctionner comme un exemple que d'autres, selon leurs propres manières de voir et préférences, peuvent soit imiter soit éviter. C'est une sorte de plan que d'autres ayant un but similaire peuvent suivre, ignorer, ou rejeter tandis qu'ils forment leur propre subjectivité. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 3)

L'homme de valeur [ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ], celui qui dit tout ce qu'il dit pour le plus grand bien [ἐπὶ τὸ βέλτιστον], parle-t-il jamais à l'aventure, ou ne regarde-t-il pas vers un but déterminé [ἀπολβλέπων πρὸς τι] dans tous ses discours ? Il en est de lui comme de l'ensemble des autres artisans [ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοί] : chacun de ceux-ci, le regard fixé sur sa tâche propre [βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον], loin de recueillir et d'employer au hasard les matériaux qu'il emploie, vise à réaliser dans ce qu'il fait [τοῦτο ὃ ἐργάζεται] une certaine forme [εἰδός τι].<sup>260</sup>

Ce texte permet d'appréhender les caractéristiques de la τέχνη telle que la conçoit Platon. Son intention est de regrouper l'ensemble des artisans (δημιουργοί), en y incluant aussi « l'homme de valeur [ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ] » (dont l'œuvre ne se limite pas au discours, comme le montrera la suite du dialogue<sup>261</sup>), pour dégager leur démarche commune : elle consiste à partir d'un but, et se trouve donc orientée téléologiquement. En matière éthique, c'est « le plus grand bien [τὸ βέλτιστον] » qui fournit cette fin : mais elle est identique au principe selon lequel notre corps a été constitué, pour servir de réceptacle à l'âme. La référence à « l'ensemble des autres artisans [ἄλλοι πάντες δημιουργοί] » permet ensuite de préciser la manière dont il faut concevoir cette fin : comme « une certaine forme [εἰδός τι] ». Disposer de cette forme à l'avance fournit à l'artisan le moyen de savoir de quelle façon il devra disposer les matériaux qu'il emploie. Pour la technique de l'existence, il est donc très utile de connaître la manière dont les aides du Démiurge ont façonné notre corps, en y disposant différents lieux pour les diverses parties de l'âme : qu'on le considère comme une statue ou comme un simple artefact verbal, il reste qu'en le voyant il est possible d'*appréhender* l'ordre qui le sous-tend et ainsi d'*anticiper* le but suivant lequel ordonner notre vie. Regardant (ἀπολβλέπων) en direction de l'œuvre démiurgique, puis regardant vers notre tâche propre (βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον), nous pouvons, allant de l'un à l'autre, dessiner « un certain chemin de vie [ὁδός τινα βίου] »<sup>262</sup>. Il convient donc ensuite de le mettre en œuvre,

<sup>260</sup> *Gorgias*, 503 d 6 – e 3 (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

<sup>261</sup> Cf. *Gorgias*, 506 d 2-8 (traduction J.-F. Pradeau modifiée) : « Nous avons une valeur [ἀγαθὸν γέ ἐσμεν], nous-mêmes et toutes les choses de valeur, grâce à la présence d'une certaine excellence [ἀρετῆς τινος παραγενομένης] ? [...] Mais l'excellence de chaque chose [ἀρετὴ ἐκάστου], meuble, corps, âme, animal quelconque, ne lui vient pas par hasard : elle résulte d'un certain agencement [τάξει], d'une certaine justesse [ὀρθότητι] et d'une certaine technique [τέχνη], adaptés à la nature de cette chose. » Ainsi l'excellence (ἀρετή) qui fait la valeur de l'ἀγαθὸς ἀνὴρ, s'applique à l'ensemble des capacités qu'un homme est susceptible de développer. Chaque être possède des aptitudes qui lui sont propres, lui permettant de s'accomplir : en ce qui concerne l'homme, le discours n'est que l'une d'entre elles.

<sup>262</sup> *République*, X, 600 b 1-2. Je suis la traduction que suggère M. Detienne dans son article sur « Héraclès, héros

ce qui correspond à la seconde partie du principe mentionné, ainsi qu'à la suite du texte cité :

Considère, par exemple, les peintres, les architectes, les constructeurs de navires [οἶον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς] et tous les autres artisans, prends celui que tu voudras, et tu verras que chacun dispose les divers éléments de son œuvre en vue d'un certain agencement [ὡς εἰς τάξιν τινα ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ], les forçant [προσαναγκάζει] à s'ajuster harmonieusement les uns aux autres, jusqu'à ce qu'enfin tout l'ensemble se tienne [ἔως ἂν τὸ ἅπαν συστήσεται], ayant été bien ouvré et ordonné [τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα]. De même que les autres artisans, ceux qui s'occupent du corps, les médecins et les pédotribes, s'attachent à faire de leur œuvre, qui est le corps, un ensemble bien ordonné [κοσμοῦσι] et assemblé [συντάττουσιν].<sup>263</sup>

Grâce à l'énumération de divers artisans, dont les constructeurs de maisons (οἰκοδόμοι) Socrate s'efforce d'établir, par induction, les deux étapes de la mise en œuvre du plan susdit. La première fait référence à la nécessité : προσαναγκάζειν suggère que l'artisan est tenu de s'y confronter, de la prendre en compte, afin d'y introduire l'agencement (τάξις) qu'il a en vue. La seconde étape peut alors commencer, qui correspond au *résultat* final qui était recherché : il s'agit du κόσμος, cette totalité ordonnée qui caractérise aussi la forme de l'univers, auquel renvoie le verbe κοσμεῖν, employé à deux reprises à la fin du texte, d'abord pour les artisans en général, puis pour les artisans du corps en particulier, médecin et pédotribe. Ceux-ci ont donc pour rôle d'établir un certain κόσμος dans le corps, ce même κόσμος que les sculpteurs vont ensuite s'attacher à reproduire dans leur œuvre, en se référant non au corps tel qu'on peut le voir, mais plutôt aux éléments de l'art médical qui permettent d'obtenir ce même résultat<sup>264</sup>. Ainsi la convergence entre les arts est encore plus profonde qu'il n'y paraît, puisqu'elle résulte d'une communauté intellectuelle et d'un partage des savoirs, et non seulement d'une démarche similaire. En outre cette communauté intellectuelle permet de les éclairer les uns par les autres : depuis l'éthique, comme art de l'existence, au médecin et au sculpteur, en passant par l'architecte. Or l'élément intellectuel décisif est sans doute *la forme* (εἶδος) sur laquelle toute la construction repose, la seconde étape

---

pythagoricien », paru dans la *Revue de l'histoire des religions* en 1960 (pp. 19-53) : cf. p. 42. Le mot ὁδός désigne en effet « le chemin, la direction qui vous mène au but » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 747).

<sup>263</sup> *Gorgias*, 503 e 3 – 504 a 4, traduction J.-F. Pradeau modifiée. Je comprends le parfait des verbes τεύχειν et κοσμεῖν comme résultatif : il « amène l'objet à un état présent » (HUMBERT, J. [2004], p. 147).

<sup>264</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 25-27 : les statues expriment les idées des sculpteurs, elles-mêmes étant inspirées de diverses théories. Ce qu'elles livrent, c'est donc la pensée de leur auteur, nourrie d'échanges intellectuels, et non une observation directe et immédiate de la nature, qui aurait parfois été impossible.

correspondant pour sa part à la nécessité et à la téléologie qu'il s'agit précisément de *concilier* à travers cette forme préalable. S'ajoutant à l'aspect descriptif et au caractère interprétatif communs aux deux grandes τέχναι que furent pour les Grecs la sculpture et la médecine, il s'agit du troisième point commun que dégage à leur sujet G. Métraux :

*Both are diagnostic in that they seek to define the causes, proximate or distant, of physical manifestations and to show the veritable signs (σημεῖα) of their causes. The standing male nude achieved, during the early classical period, a uniformity which it had not had before; it is almost as if the sculptors anticipated what would become known as “πρόγνωσις” to the physicians, to create a somewhat uniform, predictable style, in the same way that πρόγνωσις in medicine is the prediction of inevitably recurring physical events which one physician can teach another to recognize.*<sup>265</sup>

Les sculpteurs de l'époque classique ont *construit*, à travers la représentation du nu masculin, une *norme* rendant sa structure et ses mouvements prévisibles. Pour un œil exercé, les signes qu'ils incorporaient dans leurs statues devenaient immédiatement signifiants, de telle sorte que le spectateur pouvait *deviner* le mouvement, le geste sur le point de se produire, ou encore la respiration à l'œuvre dans la poitrine, ou bien même l'action de la force animant le corps humain. Celui-ci devenait entièrement lisible, déchiffrable, pour qui savait lire<sup>266</sup>. De même l'auteur du traité du *Pronostic* a su codifier son art, de façon à constituer « un véritable mémento destiné à fournir au praticien tous les éléments d'un examen normatif et standardisé

<sup>265</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. ix-x : « L'une et l'autre opèrent un *diagnostic* en ce qu'elles cherchent à définir les causes, prochaines ou lointaines, des manifestations physiques <observées> et à montrer les signes visibles (σημεῖα) de ces causes. Le nu masculin debout atteint, durant la première période classique, une uniformité qu'il n'avait pas auparavant ; c'est presque comme si les sculpteurs avaient anticipé sur ce qui allait être connu sous le nom de “πρόγνωσις” chez les médecins, pour créer un style qui soit quelque peu uniforme et prévisible, de la même façon que la πρόγνωσις en médecine est la prédiction d'événements physiques inévitables et récurrents qu'un médecin peut apprendre à un autre à reconnaître. »

<sup>266</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 42 : « Avec l'Apollon Omphallos et après lui, tout au long de la plus grande partie du V<sup>e</sup> siècle, la position usuelle reposait sur la tension des bras et des épaules se relevant <en arrière>, tout en soulignant, non la continuité de surface, mais une séparation marquée des parties et fonctions grâce à un physique très bien développé, en fait formé par la pratique de l'athlétisme. Ce sont de tels physiques que l'auteur des *Physionomiques* approuvait parce qu'ils étaient au plus haut point lisibles (810b.35-811a.5). » On remarquera la composition *architecturale* de ces nus masculins, ce qui renforce le rapprochement entre architecture et sculpture : les statues que décrit G. Métraux étaient *construites* selon un plan visible, comme l'était également le corps humain tel que le conçoit Platon dans le *Timée*.

des signes. »<sup>267</sup> Pour toute τέχνη, il n'est donc besoin que de savoir « lire », c'est-à-dire en fait d'avoir appris, auprès de l'homme compétent, les éléments de l'art, de façon à pouvoir planifier son activité, l'organiser de la façon la plus rationnelle possible, en tenant compte toutefois du domaine dont il s'agit, ou du matériau utilisé, chacun ayant « le regard fixé sur sa tâche propre ». Pour la vie humaine aussi, en tant qu'objet d'un art de l'existence, il y a de semblables signes, qu'il faut savoir décoder. Ce sont des σχήματα, des *postures* : dans le *Timée*, la station droite est ainsi représentée comme l'expression d'une vie véritablement humaine<sup>268</sup>, de même que le caractère sphérique de la tête, alors que les déformations de celle-ci, ainsi que le fait de se rapprocher de la terre, marquent une déchéance morale, caractéristique des quadrupèdes<sup>269</sup>. Semblablement, ce n'est sans doute pas un hasard si la sculpture classique s'est attachée à représenter le nu masculin, se tenant debout, avec une telle fréquence, et doté en outre d'une tête à la sphéricité accentuée : il y a ici une convergence de vues qui ne peut être fortuite. Plus généralement, la conception du corps (σῶμα) – signe (σημα), montre la nécessité de savoir l'interpréter<sup>270</sup>, et souligne encore le rapprochement avec la sculpture. Mais ce n'est là qu'une partie de ce savoir permettant d'anticiper le choix de notre genre de vie, savoir que le mythe d'Er qualifie comme étant le plus important de tous<sup>271</sup>. Or ce savoir est bien lui aussi de l'ordre de ce que les Grecs appelaient πρόγνωσις, et qui

<sup>267</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 188

<sup>268</sup> Cf. *Timée*, 90 b 1-2 : celui qui a façonné l'homme « a donné au corps tout entier la station droite [ὀρθοῖ πάν τὸ σῶμα] » (traduction A. Rivaud), pour des raisons téléologiques. Car « c'est du côté du haut, du côté où eut lieu la naissance primitive de l'âme, que le dieu a suspendu notre tête, qui est comme notre racine. » (90 a 8 – b 1) Le haut et le bas correspondent ainsi, de nouveau, à une différence axiologique, qu'exprime la station droite.

<sup>269</sup> Cf. *Timée*, 91 e 6 – 92 a 3

<sup>270</sup> Cf. *Cratyle*, 400 c 1-4

<sup>271</sup> Cf. *République*, X, 618 b 6 – d 6 : « C'est bien là, apparemment, [...], qu'est tout le risque pour l'homme [ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ], et c'est pour cela que chacun de nous doit appliquer tous ses soins [ἐπιμελητέον], en négligeant les autres connaissances [τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας], à rechercher et à apprendre cette connaissance-là [τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται], pour voir si elle le rendra à même de reconnaître et de découvrir la vie qui fera de lui un homme capable et avisé, qui sait distinguer entre une vie appropriée à son usage et une vie mauvaise [βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα], pour choisir [αἰρεῖσθαι] toujours, en toute occasion, la vie meilleure parmi les vies possibles. Celui qui fait le compte de toutes les caractéristiques de l'existence qu'on vient à l'instant de rappeler, en considérant comment elles se combinent les unes aux autres et comment elles se distinguent dans leur rapport à l'excellence de la vie, celui-là sait ce qu'il en est du mélange de la beauté avec la misère et la richesse, et quel mal ou quel bien est accompli par telle ou telle disposition particulière de l'âme. » (traduction P. Pachet modifiée)

forme le soubassement de tout art. Comme le remarque l'auteur du *Pronostic*, cette compétence particulière permet d'anticiper également sur les limites de son propre art (le caractère incurable de certaines maladies en l'occurrence) de façon à ne pas être ensuite accusé d'incompétence : « C'est de cette façon qu'on sera admiré à juste titre et qu'on sera un bon médecin »<sup>272</sup>. Ainsi « le traité marque un souci réel de l'image du médecin »<sup>273</sup> en même temps que la conscience des limites de l'art. N'est-ce pas de la même façon que le philosophe est lui aussi appelé à s'illustrer ? Il déclare en effet, en une formule d'une concision remarquable, que, « de l'excellence, nul n'est maître [ἀρετῆ ἀδέσποτον] »<sup>274</sup> : elle ne fait pas l'objet d'un choix direct ; elle est seulement une conséquence, un effet, des diverses caractéristiques du genre de vie, si bien qu'il faut savoir l'anticiper à partir de ces différents facteurs. L'art de l'existence repose donc sur les mêmes caractères intellectuels que la médecine ou la sculpture, et que tous les autres arts : il s'agit d'établir « une forme de diagnostic »<sup>275</sup>, de *plan* susceptible de conduire au résultat qu'on veut obtenir, en tenant compte de la nécessité dont il faut disposer, afin d'y introduire l'ordre, ce qu'est aussi l'excellence. Cet intellect démiurgique inclut en outre la conscience de ses propres limites : la nécessité reste toujours en partie rétive à la maîtrise qu'il exerce sur elle ; il n'en dispose pas complètement.

Il semble donc au plus haut point éloigné de cet « élément divin »<sup>276</sup> sur lequel s'ouvriraient pourtant ce chapitre, et qui devait permettre, par la contemplation « des harmonies et des révolutions de l'univers » d'« atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux »<sup>277</sup> : quelle commune mesure peut-il y avoir en effet entre ces deux formes d'intellect, démiurgique et contemplatif, l'un étant essentiellement pratique, l'autre théorique, le premier tourné vers l'existence humaine, le second vers la vie divine ? Or, depuis Pythagore, le propre de la vie philosophique semble être la contemplation, comme ce qui distingue ce genre de vie de tout autre<sup>278</sup>. En outre, dans l'*Antiope* d'Euripide, « Amphion est

<sup>272</sup> *Pronostic*, 1 : « Οὕτω γὰρ ἂν θαυμάζοιτό τε δικάως, καὶ ἰητροῦ ἀγαθοῦ ἂν εἴη. »

<sup>273</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 188

<sup>274</sup> *République*, X, 617 e 3

<sup>275</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), p. 188

<sup>276</sup> *Timée*, 90 c 4

<sup>277</sup> *Timée*, 90 d 6-7

<sup>278</sup> Cf. JOLY, R. (1956), pp. 21-43 : à partir de ce qu'il nomme « la parabole de la panégyrie » (p. 20), l'auteur retrace « la constitution d'un genre de vie philosophique, celui du contemplatif » (p. 43), par Pythagore. Platon

le contemplatif et Zéthos l'homme d'action »<sup>279</sup> : or Calliclès prend le masque de ce dernier, attribuant le rôle d'Amphion à Socrate, donc au philosophe<sup>280</sup>. « Quant à Euripide, il ne suspend pas son jugement en la matière, il choisit sans hésiter la vie contemplative »<sup>281</sup> : n'est-ce pas le choix véritablement philosophique<sup>282</sup> ? Mais pourquoi s'employer dans ce cas à souligner la fonction démiurgique de l'intellect ?<sup>283</sup> N'était-ce pas faire fausse route ? N'est-il pas entendu depuis longtemps que l'éthique platonicienne est essentiellement *contemplative*<sup>284</sup>, et que la pratique est nécessairement subordonnée à la contemplation<sup>285</sup> ? Si l'âme immortelle (autrement dit l'intellect) est établie dans une Acropole<sup>286</sup>, c'est précisément pour souligner son caractère divin, bien éloigné de la fonction démiurgique qui pour sa part correspond à la partie inférieure de la cité.

C'est d'ailleurs pourquoi cette Acropole semble devoir également être fortifiée, puisque « la partie de l'âme qui participe au courage et à l'ardeur » est établie « au poste de garde [εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν] »<sup>287</sup>. Il s'agit de la troisième occurrence d'οἴκησις dans le texte des pages 69 c à 70 b : elle correspond en fait au lieu attribué à l'espèce d'âme chargée de maintenir la séparation entre les deux autres. Ce « poste de garde » renvoie ainsi à la double image du chien et du gardien, liée à l'établissement et au maintien des ὄροι. L'espace corporel est donc organisé, de part en part, afin d'assigner un lieu propre à chaque espèce d'âme. Il joue, à l'échelle de l'homme, le rôle du réceptacle à l'échelle de l'univers. Le corps de son côté en fait autant ; mais ce qui rapproche en cela l'âme et le corps

---

attribue en effet à ce dernier l'invention d'un genre de vie distinctif au Livre X de la *République* (600 b 1-5) : cf. ci-dessous, la section 4 de ce chapitre (p. 424 sq.).

<sup>279</sup> JOLY, R. (1956), p. 65

<sup>280</sup> Cf. *Gorgias*, 484 e 4-7, 485 e 3 – 486 a 3, 489 e 2-4

<sup>281</sup> JOLY, R. (1956), p. 67

<sup>282</sup> Cf. JOLY, R. (1956), p. 61 : à propos d'Euripide, « il est devenu banal de dire qu'il a le premier ouvert les portes du théâtre attique aux doctrines morales et philosophiques de son temps. »

<sup>283</sup> Cette question et celles qui suivent seront examinées au Chapitre VIII, dans la Seconde partie (p. 574 sq.).

<sup>284</sup> C'est ainsi qu'E. Delruelle la définit comme « éthique de la “contemplation” » (DELRUELLE, E. [2006], p. 35) : il interprète notamment le mythe de la Caverne comme « le triomphe de la *vita contemplativa* » (p. 45).

<sup>285</sup> Cf. par exemple GOLDSCHMIDT, V. (1970), p. 80 : « Au-dessus des Formes, “causes paradigmatiques”, il y a la Forme du Bien. Cause la plus haute, elle assure vérité et rectitude au mouvement descendant, dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance. Elle est le modèle suprême que devront reproduire nos actes. »

<sup>286</sup> Cf. *Timée*, 70 a 7

<sup>287</sup> *Timée*, 70 b 3

est moins une ressemblance de nature, qu'une commune parenté envers l'univers. *La parenté* est en effet ce qui confère une structure différenciée à l'espace en permettant de rapprocher les corps ou les êtres qu'elle apparente<sup>288</sup> : elle joue ce rôle à l'égard de l'union de l'âme et du corps<sup>289</sup>, aussi bien que pour chacune des deux entités qui la composent. C'est pourquoi la généalogie a pour fonction première de l'établir, et c'est là semble-t-il le rôle dévolu au mode de véridiction socratique dans la philosophie platonicienne. C'est cette parenté que la gymnastique a pour but de renforcer dans le corps, comme la *παρρησία* dans l'âme, en vue de leur conférer la structure différenciée qui va leur permettre d'atteindre l'équilibre de leurs parties. En la développant, le corps progresse en effet vers la santé (la finalité conforme à sa nature), l'âme vers l'immortalité (conformément à sa racine céleste, donc à sa nature). Pour chacun d'entre eux, le bien consiste en ce que leurs différentes parties accomplissent leur mouvement propre, sans empiéter sur les autres parties, ce qui implique qu'elles se tiennent en leur lieu propre : ce que permet de mettre en évidence leur parenté à l'égard de l'univers.

---

<sup>288</sup> — *Pour les corps* : cf. *Timée*, 57 b 6 : les particules élémentaires « cherchent refuge auprès de ce qui leur est apparenté [πρὸς τὸ συγγενές] » ; 63 e 4-6 : « Pour chaque corps, le trajet qui le conduit vers ce qui lui est apparenté [πρὸς τὸ συγγενές ὁδός] rend lourd celui qui le parcourt » ; 79 d 6-7 : « Ce qui est chaud se dirige vers l'extérieur pour aller, vers la région qui est la sienne, retrouver ce qui lui est apparenté [πρὸς τὸ συγγενές ὁμολογητέον ἵεναι] » ; 81 a 3-4 : « Le mécanisme de la réplétion et de la déplétion s'apparente à ce qu'est, dans l'univers, le mouvement en vertu duquel tout ce qui est apparenté [τὸ συγγενές πᾶν] se porte vers lui-même [φέρεται πρὸς ἑαυτό] » ; et 81 b 2-4 : « Les particules du sang [...] sont forcées d'imiter le mouvement de l'univers : comme chacune des particules qui se trouvent divisées en nous, se porte, bien entendu, vers ce qui lui est apparenté [πρὸς τὸ συγγενές], la place laissée vide est aussitôt remplie. » — *Pour les âmes* : cf. *Timée*, 90 a 5-7 : notre démon « nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté [πρὸς τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν] car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste » ; 91 e 3-8 : pour ceux qui ne « prêtent aucune attention à la nature des choses célestes », leurs « membres antérieurs et la tête de ces êtres ont été attirés vers la terre en vertu de leur parenté [ὑπὸ συγγενείας] avec elle jusqu'à s'y appuyer » (traduction modifiée pour ce dernier membre de phrase) — *Ainsi la parenté organise non seulement les rapports entre les corps, de façon à les entraîner vers les lieux propres qui leur correspondent, mais aussi les rapports au sein de l'âme, celle-ci pouvant être entraînée vers le haut (le ciel) ou vers le bas (la terre), suivant la nature de ses occupations.* Les rapports au sein de l'âme se traduisent en outre par des effets corporels, manifestant l'union entre l'âme et le corps : la station droite est en effet l'expression de sa parenté céleste, quand la position des quadrupèdes est au contraire le résultat de l'oubli de cette parenté. Sur ce dernier point, cf. BRISSON, L. (1997), pp. 227-245

<sup>289</sup> L'âme étant apparentée aux deux composantes de l'univers, sensible et intelligible, elle doit dominer le corps qui n'est apparentée qu'à l'une d'entre elles. Sur cette domination du corps par l'âme, cf. *Alcibiade*, 130 a 1-3 et *Timée*, 89 d 6 : l'âme est « la partie destinée à gouverner ».

Mais, pour l'âme, destinée à de plus hautes fins que le corps, il ne s'agit là que d'une première étape : la purification fournit seulement le support de sa mise en ordre, comme la *χώρα* pour le *κόσμος*. L'âme est en effet susceptible de réflexion, à la différence du corps (dont la seule « réflexion » est la gymnastique<sup>290</sup>) : elle peut à ce titre s'ordonner elle-même, imitant le Démonstrateur lui-même (ce que le corps ne peut faire). En ce qui concerne l'âme, le rôle du pédotribe est donc limité. Mais il n'en est pas moins essentiel et indispensable, car il donne à l'âme la disposition selon le lieu (*τάξις*), où des valeurs peuvent ensuite apparaître (le haut et le bas, ou le « céleste » et le « terrestre »). La *παρρησία*, qui correspond au mode de vie socratique, imite ainsi, elle aussi<sup>291</sup>, l'univers, ou tout au moins l'une de ses parties, l'un des trois principaux genres qui le constituent : la « nourrice ». La *χώρα* peut être l'équivalent, à l'échelle de l'univers, de la scène en laquelle les Dialogues consistent, et qu'on peut nommer « la tragédie et la comédie de la vie » : ainsi le *Timée* évoque, à propos de ce troisième genre, le fait que « tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures [ὅσοι τε ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι], ne laissent subsister la trace d'aucune figure [σχῆμα οὐδέν] »<sup>292</sup>. Cette dernière fonction, purificatrice, est celle qu'exerce Socrate dans les Dialogues : il fournit donc à leur auteur la matière malléable dans laquelle modeler ses figures (*σχήματα*), c'est-à-dire ses personnages, à travers les attitudes (*σχήματα* également) qui les expriment.

Dès lors *la biographie de Socrate* n'a d'autre fonction que de décrire les modalités de la préparation éthique indispensable à l'acquisition de l'excellence, en reproduisant la fonction qui est celle de la nourrice à l'échelle de l'univers : qu'on envisage cet aspect des Dialogues, c'est-à-dire *la scène* qu'ils constituent, ou bien leur cadre cosmique, l'ensemble reflète désormais, dans une transparence cristalline, l'ordre de l'univers. Le texte platonicien nous renvoie à une seule et même exigence : *imiter l'univers*. Comme l'écrit J. Laurent, « Socrate a été parfaitement juste pendant sa vie (*δικαιότατον* est le dernier mot du *Phédon*). [...] Or la tâche de la philosophie est pour Platon de nous montrer le sens qu'il y a à être juste, c'est-à-dire à vivre en accord avec la totalité. »<sup>293</sup> De la justice présente en Socrate, que révèle sa biographie, à l'ordre de l'univers, la continuité est *totale* : la fonction *totalisante* du

<sup>290</sup> Cf. *Timée*, 89 a 1-7

<sup>291</sup> Comme le Texte du monde platonicien.

<sup>292</sup> *Timée*, 50 e 8 – 51 a 1

<sup>293</sup> LAURENT, J. (2002), pp. 63 et 69

κόσμος<sup>294</sup> s'exerce pleinement dans cette articulation entre le κόσμος présent dans l'individu<sup>295</sup> (dont Socrate dispose les fondations), et le κόσμος *qu'est* l'univers. C'est pourquoi la biographie de Socrate fait de sa vie un tout<sup>296</sup>, comme l'a montré A. Dihle : « Dans chacun des épisodes racontés dans l'*Apologie*, le lecteur rencontre tout Socrate [*begegnet der Leser dem ganzen Sokrates*], et, pour Platon, l'exigence morale [*das sittliche Gesetz*] sous laquelle la vie <de son personnage> se déroule et s'accomplit permet d'en faire un ensemble plus important que les qualités diverses <qui le composent> [*wichtiger als die einzelnen Eigenschaften*] »<sup>297</sup>. Ce qui unifie en une totalité les différents aspects de la vie de Socrate, c'est « l'exigence morale » à laquelle il se conforme : l'obligation a valeur de lien<sup>298</sup> ; elle rattache les différentes parties de sa vie les unes aux autres, ainsi qu'à l'univers. Autrement dit, ce qu'introduit cette idée de totalité, c'est la dernière catégorie éthique mentionnée ci-dessus : *l'exemplarité*. La vie de Socrate est exemplaire, parce qu'elle exprime l'exigence morale que comporte la notion de justice, et, à travers elle, l'univers.

C'est ainsi que le discours, le récit, fondent l'éthique, de manière généalogique. Mais la généalogie comporte en elle-même le risque de son occultation, qui est la contrepartie du dévoilement qu'elle entreprend (le dévoilement suppose en effet l'existence d'un voile). Pour Platon, cette occultation est liée à la nature même de l'homme, et résulte du flux du devenir dans lequel l'âme est plongée. Mais, à plus grande échelle, d'une manière que Platon ne pouvait guère prévoir, elle peut être aussi le produit de l'histoire, c'est-à-dire du devenir des sociétés humaines. D'une part, l'éthique est engendrée par le discours se déployant lui-même

<sup>294</sup> Cf. LAURENT, J. (2002), p. 67

<sup>295</sup> Cf. *République*, IV, 430 e 6-7 : « C'est en une sorte d'ordre [κόσμος πού τις] [...] que consiste la modération [ἡ σωφροσύνη ἐστίν], en une emprise sur les plaisirs et les désirs ». Les hommes qui réalisent cet ordre peuvent alors être qualifiés de « bien ordonnés [κόσμιοι] » (*Phédon*, 83 e 4, c'est moi qui traduis). Sur ces textes, cf. LAURENT, J. (2002), p. 67.

<sup>296</sup> C'est en quoi réside l'invention de ce genre : cf. DIHLE, A. (1956), p. 33.

<sup>297</sup> DIHLE, A. (1956), p. 26

<sup>298</sup> Comme le montre en effet J. Laurent en commentant le *Cratyle* (419 a 4 – b 1), « la διακόμησις accomplit l'étymologie du terme lien (δεσμός) qu'expose le *Cratyle* : "l'auteur des noms n'est pas en contradiction avec lui-même : *obligatoire, utile, profitable, lucratif, bon, avantageux, facile* semblent être la même chose ; sous des noms différents, ils signifient que ce qui ordonne et qui va (τὸ διακομοῦν καὶ ἰόν) est célébré en tout lieu." L'obligation (δέον) entendue comme ce qui doit être parcouru ou qui parcourt (ἰόν) est le sens cosmique de l'Idée du Bien (*Phédon*, 99 c). » (LAURENT, J. [2002], p. 69) L'obligation a ainsi pour fonction d'exprimer le Bien, en reliant le tout à lui-même.

à partir de l'univers, ce qui semble lui conférer une parfaite clarté ; mais, d'autre part, elle s'est trouvée occultée, comme annoncé en commençant<sup>299</sup>, en vertu du mouvement propre de la généalogie qui l'anime, et qui s'est en outre accusée, amplifiée, sur un plan historique. Peut-on préciser quelque peu la nature et les causes de cet étrange phénomène ?

---

#### Section 4.

#### *L'exemplarité éthique et son occultation*

---

L'éthique, comme fond et comme contenu, a donc pour forme et contenant le discours (comme expression de l'univers, c'est-à-dire comme texte du monde) ; mais inversement le discours n'est rien, n'a aucun sens, sans l'éthique. Car si on ne remplit pas les exigences de celles-ci, on ne peut accéder à la pleine signification de celui-là. On peut donc dire que le discours est la condition de possibilité de l'éthique, et que celle-ci en constitue le complément indispensable : telles sont en effet les relations nécessaires entre ces deux composantes irréductibles de la philosophie<sup>300</sup>. Mais on pourrait représenter de la même manière les liens entre l'éthique et la politique, qui constitue le troisième élément<sup>301</sup> : la première est ainsi la

---

<sup>299</sup> Cf. Introduction, section 1, p. 20

<sup>300</sup> Sur les trois composantes irréductibles du discours philosophique, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 8 février 1984. Deuxième heure. On aura peut-être remarqué le paradoxe (qui est plutôt de mon fait que dans le cours de Foucault) qu'il y a à présenter le discours à la fois comme le contenant et comme l'un des contenus : c'est cependant ce paradoxe qui en fait une réalité instable mais aussi dynamique, appelée à se développer sous la forme de l'éthique et de la politique. Le discours philosophique, comme l'être humain mu par Éros, est en quelque sorte « gros » de l'une et de l'autre : il ne reste qu'à lui permettre de les enfanter (cf. *Banquet*, 206 c 1-8, pour cette image de la grossesse).

<sup>301</sup> On pourrait se demander si la politique obéit au même schéma généalogique que l'éthique : comporte-t-elle le double mouvement d'occultation et de restauration qui la caractérise ? Il est assez évident que les façons d'être des hommes les meilleurs, et le régime politique qui leur convient, sont également susceptibles d'être ensevelis dans l'oubli : c'est ce que décrit le *Critias* pour l'Atlantide, et le Livre VIII de la *République* pour la cité idéale. Qu'en est-il du mouvement inverse ? Tout d'abord, les cités sont l'œuvre des dieux, qui procèdent exactement

condition de possibilité de la seconde (il faut se gouverner soi-même pour pouvoir gouverner les autres), mais la seconde est aussi le complément indispensable de la première. Le discours contient donc l'éthique, et celle-ci renferme à son tour la politique<sup>302</sup> ; mais l'éthique complète (de façon indispensable) le discours, et la politique les parachève. Ces rapports expliquent qu'on puisse commencer par examiner le discours, dans sa relation avec la vérité, pour traiter ensuite de l'élément éthique qu'il contient, sans jamais, pour autant, qu'il soit permis de négliger les relations nécessaires que l'un et l'autre entretiennent. En d'autres termes, la vérité ne peut être donnée qu'à celui qui accomplit l'effort sur lui-même requis pour l'atteindre, mais celui-ci n'a à son tour de sens qu'à la condition d'être orienté par la vérité<sup>303</sup>. L'enjeu de

---

selon les deux étapes précédemment décrites : assignation de l'espace, puis construction d'un ordre sur cette base. Ils commencent en effet par se répartir la terre : « Les dieux fondèrent leurs territoires [χώρας] » (*Critias*, 109 b 6), ce qui implique une délimitation par des frontières (Cf., pour l'ancienne Athènes, le *Critias*, 110 d 6, 112 a 7). Ensuite ils « organisèrent [ἐκόσμου] les différents lieux [τόπους] reçus en partage » (*Critias*, 109 c 5-6). Mais les philosophes, d'après Socrate, ne devraient pas procéder autrement dans l'établissement des cités : « Prenant comme surface [...] une cité et les façons d'être des hommes, tout d'abord ils la nettoieraient [καθαρὰν ποιήσειαν ἄν], ce qui n'est pas très facile. [...] Ne crois-tu pas qu'après cela ils dessineraient [ὑπογράψασθαι ἄν] l'aspect du régime politique [τὸ σχῆμα τῆς πολιτείας] ? » (*République*, VI, 501 a 2-10, traduction P. Pachet modifiée) Deux étapes apparaissent de nouveau : l'une qui consiste dans la κάθαρσις, l'autre dans le dessin d'un σχῆμα. La genèse de l'éthique ou de l'univers, ou encore la fondation des cités, obéissent à cet égard à un même requisit : la purification et le tri en sont la première étape indispensable. Mais elle appelle alors, comme son complément indispensable, une mise en ordre. En outre la démiurgie politique procède « par mélange et par fusion [ξυμμειγνύντες τε καὶ κερραυνύντες] » (501 b 4), ce qui est également valable sur le plan cosmologique (Cf. *Timée*, 35 a 1 – b 1, 41 d 4 – e 1), aussi bien que dans le domaine éthique (cf. *Philèbe*, 22 a 1 sq.) : les principes du mélange fournissent les caractéristiques du bien, la mesure et la proportion, ce qui explique, en la fondant, cette triple analogie : le principe d'organisation est le même sur ces trois plans.

<sup>302</sup> Si Socrate avait fait de la politique, il aurait fallu que Platon le représente sous forme de poupées russes, à trois niveaux, et non dans une figure duale comme l'est le silène sculpté, qui ne comprend que deux niveaux : discursif et éthique (cf. *Banquet*, 221 d 6 – 222 a 6).

<sup>303</sup> Cf. *Timée*, 90 b 8 – c 4 : « L'homme qui a mis tout son zèle [γεγυμνασμένῳ] à acquérir la connaissance [περὶ φιλομαθίαν] et à obtenir des pensées vraies [καὶ περὶ τὰς ἀληθείας φρονήσεις], celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire [...] qu'il ait des pensées immortelles et divines [ἀθάνατα καὶ θεῖα], si précisément il a atteint à la vérité [ἀληθείας ἐφάπτηται] ; que, dans la mesure [...] où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle. » Dans ce texte, la connexion entre la pensée vraie, l'immortalité et le divin, est très marquée, mais l'ensemble dépend du fait qu'on s'y est exercé, qu'on s'en est donné la peine, comme l'indique le verbe γυμνάζειν, par analogie avec les exercices physiques que pratiquaient les athlètes, et, plus généralement, l'ἀνὴρ.

ce double rapport est ce qu'on pourrait nommer « la vraie vie »<sup>304</sup>, qui est l'objet de l'éthique : en opposition avec « le fleuve [ποταμός] » du temps<sup>305</sup>, qui n'est autre que le fleuve Amélès<sup>306</sup>, le fleuve qui apporte la négligence (ἀμέλεια) et qui s'écoule dans la Plaine de l'oubli, il s'agit de parvenir au non-oubli (ἀλήθεια), par l'application (ἐπιμέλεια), de faire en sorte que, « dans la mesure [...] où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle »<sup>307</sup>. Telle est la fonction de l'éthique comme *θεραπεία* : remédier à ce qu'il y a de mortel en nous. Sa genèse a exactement la même fonction que celle de l'univers : encadrer le devenir qu'il contient dans la forme d'un modèle qui y échappe, organiser son déploiement selon le rythme du temps, dont le Démonstrateur dote l'univers immédiatement après s'être réjoui de cet ἄγαλμα des dieux éternels qu'il constitue<sup>308</sup>. Engendrer est en effet le moyen dont se servent les mortels dans ce but<sup>309</sup>, imitant le Démonstrateur immortel. Engendrer des ἀγάλματα semble être en outre le paradigme éthique que Platon nous propose, en faisant suivre son éloge d'Éros de la statue de Socrate en silène, et nous invitant ainsi à imiter le Démonstrateur sculptant l'univers comme un ἄγαλμα. Le flot d'oubli peut néanmoins tout corrompre en nous, tout contaminer : « À l'homme qui s'est abandonné aux appétits et aux ambitions et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur

<sup>304</sup> Sur cet ἀληθὴς βίος, cf. Chapitre I, section 3, pp. 139-140, et section 4, p. 147 ; cf. aussi FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 29 février 1984. Première heure : dans ce cours, Foucault examine l'« émergence de la question vraie vie/esthétique de l'existence » avec Socrate.

<sup>305</sup> Cette image apparaît au sein de la fabrication des vivants mortels par les aides du Démonstrateur (*Timée*, 43 a 6 – b 2). Le temps entraîne en outre l'oubli des connaissances, et c'est pourquoi il est nécessaire de continuellement les restaurer (*Banquet*, 207 e 2 – 208 a 7). D'une manière générale, rien « n'est jamais identique en chacun de nous » (207 e 4), sauf dans la mesure où nous avons part à l'immortalité (207 d 2-5). Sur le plan ontologique, on pourrait assimiler le flux du temps à la catégorie de l'illimité, dans la mesure où ce qui est illimité est soumis à un écoulement perpétuel (cf. *Philèbe*, 24 b 8-9 : ces choses « n'auront jamais de terme »), ce qui est vrai notamment des plaisirs (selon l'image des tonneaux percés dans le *Gorgias*, 493 a 5 – 494 c 3). L'image du flux, d'origine héraclitéenne (cf. *Cratyle*, 402 a 8-10 et *Théétète*, 160 d 5-8), revêt donc une très grande importance dans la philosophie platonicienne. Sur ce thème, on lira l'étude que lui a consacré M.-A. Gavray, sous le titre « Métamorphoses du flux : Fleuve et Λόγος héraclitéens chez Platon », dans la *Revue de philosophie ancienne*, en 2005, pp. 55-76. L'auteur étudie les différents textes mentionnés ci-dessus (*Cratyle*, *Théétète*, *Philèbe*), de façon à faire apparaître les multiples aspects du mobilisme : épistémologique, moral, logique, ontologique, physiologique, eidétique (p. 73), ce qui montre la variété des rôles que lui fait jouer Platon.

<sup>306</sup> Cf. *République*, X, 621 a et VERNANT, J.-P. (1991), pp. 165-183

<sup>307</sup> *Timée*, 90 c 2-4

<sup>308</sup> Cf. *Timée*, 37 c 6 – d 8

<sup>309</sup> Cf. *Banquet*, 206 e 5 – 207 a 1

satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactement dans toute la mesure où il lui est possible de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée. »<sup>310</sup> Voilà ce dont l'éthique doit nous prémunir, ce contre quoi le discours vrai doit se défendre, afin de faire croître au contraire notre parenté divine. Développer cette parenté est une obligation envers cet élément immortel, c'est-à-dire envers nous-même ; il s'agit ainsi de bien délimiter l'élément mortel, de lui assigner sa juste place, en même temps qu'au corps, la parenté avec l'être supérieur étant toujours le moyen d'obtenir cette délimitation. C'est pourquoi la relation avec autrui, à travers notamment la *παρρησία* socratique, a pour fonction d'entraîner chacun à développer cette parenté, en l'invitant à se soucier de lui-même et à prendre soin de la meilleure partie de lui-même.

Cependant n'est-il pas insatisfaisant de ramener l'éthique à cette obligation ? Le souci de soi constitue-t-il à cet égard un fondement suffisant ? Les obligations envers les autres ne sont-elles pas tout aussi importantes, sinon plus ? Le souci des autres doit prévaloir sur le souci de soi, qui n'est rien d'autre que de l'égoïsme : voilà ce que nous enseigne la morale. Mais voilà peut-être surtout ce qui explique l'occultation de l'éthique dont je parlais. Il n'est plus nécessaire aujourd'hui, depuis l'œuvre magistrale de Nietzsche, la *Généalogie de la morale*, de faire l'histoire de cette inversion des valeurs, au terme de laquelle le souci de soi, avec les conceptions aristocratiques dont il était issu, s'est trouvé disqualifié. Le souci de soi et son contraire la négligence relèvent en effet du couple « bon et mauvais », alors que le souci des autres et l'égoïsme s'inscrivent dans l'opposition « bien et mal » : le Premier traité de la *Généalogie* relate l'histoire du combat entre ces deux couples de valeurs, et la victoire du second sur le premier. Il montre en outre comment « le découpage et la cartographie du champ des notions évaluantes et des actes évalués »<sup>311</sup> a évolué en même temps que l'un de ces types de dénomination évinçait l'autre : il propose donc une généalogie qui s'inscrit dans un schéma interprétatif platonicien, bien qu'il n'en ait vraisemblablement pas été conscient<sup>312</sup>. Il appelle enfin, à la fin de ce Premier traité, à « promouvoir les études d'*histoire de la morale* » : c'est dans ce cadre que s'inscrivent « la généalogie de l'éthique » entreprise par M. Foucault, et son

---

<sup>310</sup> *Timée*, 90 b 2-6

<sup>311</sup> DESCLOS, M.-L. (2003), p. 160

<sup>312</sup> Il établit au contraire une continuité entre Platon et le christianisme : cf. NIETZSCHE, F., *Crépuscule des idoles*, « comment le "vrai monde" finit par tourner à la fable. Histoire d'une erreur ».

projet d'« histoire des arts de l'existence »<sup>313</sup>. Sans développer ces perspectives, et pour m'en tenir à mon objet, il est facile de comprendre comment, le christianisme s'étant réapproprié la philosophie platonicienne<sup>314</sup>, l'éthique<sup>315</sup> qu'elle contenait a changé de sens, au point que certains auteurs ont rapproché Socrate de Jésus<sup>316</sup>.

<sup>313</sup> Cf. FOUCAULT, M., « A propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours », 4 : « il me semble [...] possible de faire l'histoire de l'existence comme art et comme style. L'existence est la matière la plus fragile de l'art humain, mais c'est aussi sa donnée la plus immédiate. »

<sup>314</sup> En témoigne l'erreur commise par Nietzsche, dans sa généalogie de l'idée de vérité, consistant à attribuer à Platon l'idée d'un « vrai monde » (*Crépuscule des idoles*, « comment le “vrai monde” finit par tourner à la fable », 1), alors que la *République* parle seulement d'un « lieu intelligible [νοητὸς τόπος] » (VI, 508 c 2), et que Platon soutient expressément que le monde est un (*Timée*, 31 b 1-4), si bien qu'il ne peut y avoir pour lui deux mondes, l'un sensible, l'autre intelligible (l'intelligible occupe seulement un certain lieu *au sein* du monde). Nietzsche est ainsi victime d'une longue tradition interprétative : « Il est notoire que la formule κόσμος νοητός est absente des dialogues de Platon. Cette expression apparaît pour la première fois au premier siècle de notre ère avec Philon d'Alexandrie, puis elle est reprise dans toute la littérature du médio-platonisme. Chez Philon, Dieu crée un monde intelligible au premier jour de la *Genèse*. [...] Prêter à Platon une telle conception suppose que le *Timée* soit compris dans un sens créationniste, ou, au moins, que l'on cherche un dualisme radical dans l'ontologie platonicienne. Or, celle-ci ne met pas en avant un “autre monde” dont nous aurions la nostalgie. » (LAURENT, J. [2002], pp. 57-58)

<sup>315</sup> En réalité, les obligations envers soi-même sont, dans la perspective platonicienne, la condition de possibilité des obligations envers autrui, bien loin qu'il y ait incompatibilité entre elles : « Le souci de soi est [...] indissolublement souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. » (HADOT, P. [1995], p. 68). On peut ainsi comprendre, en ce sens, la maxime socratique selon laquelle il vaut mieux subir l'injustice que la commettre (Cf. *Gorgias*, 468 b 1 *sq.*, 508 d 7 – e 6 ; *Criton*, 49 a-d) : si l'on doit écarter de toutes ces forces l'injustice hors de son âme, c'est parce qu'elle y introduirait la dissension et la maladie (Cf. *Gorgias*, 480 a 1 – b 4, ; *Sophiste*, 228 a 5 – e 5, *République*, IV, 444 c 6 – e 2), et représenterait donc un mal pire que tous les avantages que nous pourrions en obtenir. Il n'est pas, par conséquent, de lien plus solide que ceux qu'introduisent ces obligations envers soi-même : parce qu'elles nous obligent d'abord à notre propre égard, elles ne nous contraignent aussi que plus sûrement à l'égard d'autrui, si bien que celui qui les accomplit scrupuleusement, sera aussi parfaitement juste envers les autres. La définition même de la justice l'atteste, d'autant qu'elle vaut aussi bien pour l'âme que pour la cité. La justice consiste en effet dans l'ordre, quand l'injustice au contraire n'est autre que le désordre : « Produire la justice, c'est faire que les éléments qui sont dans l'âme se dominant [κρατεῖν] et se laissent dominer [κρατεῖσθαι] les uns par les autres conformément à la nature, tandis que produire l'injustice, c'est faire que l'un dirige l'autre ou soit dirigé par lui à l'encontre de la nature. » (*République*, IV, 444 d 8-11) Par suite, agir justement envers autrui n'a d'autre condition, dans la philosophie platonicienne, que de maintenir un certain ordre en soi-même.

<sup>316</sup> Cf. HADOT, P. (1995), pp. 46-47 : l'auteur mentionne un ouvrage dont le seul titre, *Socrate et Jésus* (DENAN, T. [1944]), est éloquent (n. 1 p. 46), mais il ne semble pas lui-même considérer la comparaison comme

On comprend ainsi que le christianisme, en imposant une vision morale fondée sur le souci des autres, ait pu progressivement occulter cet aspect de la philosophie platonicienne, le rendant inintelligible. En outre une autre évolution historique majeure devait encore accroître le phénomène. L'histoire de la philosophie depuis Platon se confond en effet quasiment avec l'histoire de la raison, au point que certains auteurs aient pu montrer le développement de l'une à travers l'autre : on pense notamment à Hegel et à sa *Phénoménologie de l'esprit*. De ce point de vue, le caractère déroutant du texte platonicien tient à l'abondant emploi d'un langage figuré, qui lui permet de nourrir le désir (de le lire aussi bien que de le pratiquer) et ainsi d'exercer un certain pouvoir, mais celui-ci n'est pas, ou pas exclusivement, le pouvoir de la raison, auquel la tradition associe le nom de Platon. La logique d'un langage figuré n'est en effet pas celle de la pensée rationnelle, ce qui ne signifie d'ailleurs nullement qu'elles soient incompatibles, bien au contraire. Il se pourrait en effet que la raison trouve un puissant appui dans *l'imagination bien conduite* : c'est-à-dire dans la φανταστικὴ τέχνη, pour autant qu'elle produit des φαντάσματα susceptibles de régler la conduite de la vie. Car les φαντάσματα permettent à l'âme de se projeter dans l'avenir, d'anticiper sur ce qui n'est pas encore<sup>317</sup>, à l'aide d'images pouvant tout à fait être « vraies [ἀληθῆ] »<sup>318</sup>, notamment lorsqu'elles surviennent dans l'esprit d'hommes de valeur. Ces φαντάσματα permettent aussi à l'intellect d'exercer un contrôle sur l'âme désirante<sup>319</sup>.

Telle est néanmoins la seconde raison pour laquelle l'éthique platonicienne s'est trouvée si longtemps occultée : elle provient du texte qui l'exprime, et tient au rôle de l'imagination dans sa composition, un rôle qu'elle doit donc aussi jouer dans sa lecture<sup>320</sup>. L'imagination telle qu'elle est définie par Platon est en effet l'activité de l'âme consistant à séparer l'élément passif de l'élément actif contenu dans l'opinion. Grâce à l'image ainsi

---

complètement hors de propos.

<sup>317</sup> Cf. *Philèbe*, 40 a 6-9 : « Ce que nous appelons espérances [ἐλπίδας], ce sont des discours qui se trouvent en chacun de nous, [...] et les images qui les accompagnent sont des peintures [τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα]. » (traduction A. Diès complétée)

<sup>318</sup> *Philèbe*, 40 b 3

<sup>319</sup> Cf. *Timée*, 71 c 3-4

<sup>320</sup> Sur le rôle de l'imagination dans la composition et dans la lecture des Dialogues, cf. ci-dessus, Chapitre III, section 3, pp. 250-257, section 4, pp. 289-290 ; et Chapitre IV, section 3, pp. 339-345. L'imagination correspond au peintre qui succède à l'écrivain dans notre âme, comparée à un livre : elle est l'auteur des φαντάσματα qui y sont dessinés.

produite, l'âme se représente directement les choses sans être mue par elles : elle peut alors les ordonner librement et *adopter l'attitude qui convient*, le σχῆμα approprié. A travers l'imagination, c'est l'homme tout entier qui se dispose à appréhender ses objets, et qui les classe hiérarchiquement selon l'attitude qu'ils enveloppent et le genre de vie, le βίος, qu'ils impliquent. « Comme si on avait affaire à un œil qui ne serait pas capable de se détourner de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps »<sup>321</sup>, l'imagination fait se mouvoir l'homme dans sa totalité : le σχῆμα plonge en effet ses racines dans le corps, mais concerne aussi l'âme et le genre de vie qu'elle mène. Posture de l'homme tout entier, l'imagination apparaît ainsi, chez Platon, comme *le véritable pivot de la vie éthique* : certes, c'est dans cette région terrestre, celle du devenir, qu'elle « nous enrachine [ρίζαν] »<sup>322</sup>, mais elle nous permet aussi de la dominer, en adoptant à son égard l'attitude qui convient. En outre ce rôle de l'imagination ne signifie nullement l'éviction de l'intellect : elle assure plutôt le lien entre lui et l'élément sensible de l'âme, les désirs, les plaisirs, et les douleurs ; or, en toutes choses, le terme médian est la condition de l'harmonie entre les extrêmes<sup>323</sup>. Cependant on conçoit ce qu'une éthique s'adressant prioritairement à l'imagination peut avoir de déroutant, alors que des siècles de philosophie ont semblé devoir installer définitivement la raison dans ce rôle. Bien qu'elle semble s'exprimer, de façon privilégiée, dans des ἀγάλματα ἀρετῆς, c'est-à-dire dans des images, on préfère alors ôter ce qu'elle offre d'incongru, c'est-à-dire ces images elles-mêmes, en la réduisant à de purs concepts, à une théorie parmi d'autres. Mais ainsi on manque ce qu'elle a de propre.

L'éthique, conformément à son propre mode de déploiement généalogique, comporte donc un risque d'occultation : l'âme humaine oublie ses obligations, en raison des perturbations qu'elle subit lors de sa naissance ; il n'est pas facile alors de remonter le cours de ce flot destructeur, pour restaurer sa nature primitive. Mais ce risque, envisagé par Platon puisqu'il faisait partie de sa propre théorie éthique, s'est trouvé démultiplié par l'histoire, à la fois de la morale et de la philosophie. Ainsi s'est produit ce que Foucault appellerait « un événement de la pensée »<sup>324</sup> : l'occultation de l'éthique platonicienne.

<sup>321</sup> *République*, VII, 518 c 6-8 : « Οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ ἐν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους. »

<sup>322</sup> *Timée*, 90 b 1 (cf. ci-dessus pp. 374-375)

<sup>323</sup> Cf. *Timée*, 31 b 9 – c 4

<sup>324</sup> FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

Les deux difficultés mentionnées concernent manifestement la *transmission*, caractéristique de ce qu'on nomme *culture*, et que les Grecs appelaient παιδεία. Comme toute τέχνη, la τέχνη τοῦ βίου<sup>325</sup> a en effet pour attribut essentiel la capacité d'être transmise par l'enseignement<sup>326</sup>. C'est en effet une caractéristique que lui reconnaît Platon, tout en l'attribuant à Pythagore et en la refusant à Homère, alors qu'il revient sur l'œuvre de ce dernier au Livre X de la *République* :

Mais ce qu'il n'a pas réalisé pour la vie publique [ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ], l'a-t-il fait pour certains en privé [ἰδίᾳ τισίν] <de telle façon> qu'on dise que, lui vivant, Homère a dirigé leur éducation [ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὁμηρος γενέσθαι], eux qui l'ont aimé pour l'avoir fréquenté [οἳ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ], et à ses successeurs a-t-il confié quelque chemin de vie <nommé> homérique [καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδωσαν βίου Ὀμηρικὴν], comme Pythagore, qui a été aimé particulièrement pour cette raison [ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγασπήθη], et <dont> les successeurs aujourd'hui encore, qualifiant leur genre de vie de pythagoricien estiment se différencier par là de façon éclatante des autres ? [καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῆ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις ;]<sup>327</sup>

<sup>325</sup> L'expression n'apparaît pas textuellement chez Platon. Toutefois elle n'a rien d'inapproprié si l'on considère que cette τέχνη devrait être rattachée à Pythagore, d'après le texte cité ci-dessous, comme à son fondateur, pour son invention d'« un certain chemin de vie [ὁδὸν τινα βίου] » (*République*, X, 600 b 1). Or, d'après Socrate, c'est à un certain « chemin [ὁδός] » qu'on doit « tout ce qui a jamais été découvert en matière de techniques » (*Philèbe*, 16 b 5 et c 2-3) : il s'agit de la méthode dialectique, dans laquelle « les intermédiaires font toute la différence » (17 a 3). On peut donc en déduire que toute technique consiste à découvrir les moyens, correctement articulés entre eux, permettant d'atteindre une certaine fin : comme un *plan d'accès*, ce qu'est précisément le « chemin de vie » pythagoricien. Il existe en outre, d'après la suite du *Philèbe*, une ὁδός conduisant au Bien (61 a 8), qui fournit sans doute le support de « l'art de se rendre soi-même meilleur » dont parle l'*Alcibiade* (128 e 9) : c'est en suivant ce chemin, que, de moins bon, on deviendra meilleur. Pour l'histoire de la τέχνη τοῦ βίου, cf. FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 20 janvier 1982. Première heure, et les leçons qui suivent. Sur « le chemin de vie » pythagoricien, cf. DETIENNE, M. (1960), p. 40 : l'auteur montre que « l'image du chemin » est « attestée depuis la plus ancienne tradition ». Il remarque également que « le “chemin de vie” de Pythagore devait s'opposer à une autre voie » (p. 42), d'autant qu'« un document archéologique du I<sup>er</sup> siècle de notre ère atteste que l'idée du “Bivium” est pythagoricienne : c'est un bas-relief qui fut découvert à Alashéhir » (p. 38), et qui le représente sous la forme d'un Y (p. 39).

<sup>326</sup> Dans le *Protagoras* (311 b 2 – 312 b 6 ; je cite ce texte en partie, plus bas, p. 427), Socrate montre ainsi à Hippocrate que ce qui distingue le détenteur d'une technique (comme la médecine ou la sculpture) de celui qui n'en a que l'ombre (comme le sophiste) est la capacité que possède le premier à transmettre son savoir.

<sup>327</sup> *République*, X, 600 a 9 – b 5. C'est moi qui traduis.

Ce texte évoque avec éclat le rôle que Platon lui-même a pu entendre jouer en fondant l'Académie, ou plus généralement auprès de ceux qui ont suivi son enseignement, comme Dion ou Denys II<sup>328</sup> : *transmettre* (παράδιδοναι) un « certain *chemin de vie* [ὁδόν τινα βίου] », caractéristique de la technique de l'existence qu'il avait conçue, à *ses successeurs*<sup>329</sup> (ὑστεροί). Le terme « ὑστεροί », employé à deux reprises dans le texte, et qui constitue l'un des éléments de l'opposition entre Homère et Pythagore, peut en effet désigner les « successeurs » ou les « descendants » : mais dans ce contexte il renvoie au désir d'engendrer selon l'âme, plutôt que selon le corps, de façon à s'assurer la meilleure des descendance, et à confier à celle-ci le plus beau des héritages, d'ordre éthique<sup>330</sup>. Aristote, en rédigeant ses deux *Éthiques* à ses deux fils, semble avoir voulu conjoindre l'un et l'autre mode de transmission. Mais Platon, conformément à la hiérarchie établie dans le *Banquet*, pense davantage à s'assurer la plus belle forme d'immortalité qui soit, par le biais de la παιδεία<sup>331</sup>.

En outre le choix de Pythagore, comme *exemple* de transmission réussie, est significatif : il a non seulement été « le premier à s'appeler philosophe »<sup>332</sup>, mais aussi, semble-t-il, à élaborer une réflexion philosophique sur le thème du genre de vie, comme en témoigne la *Parabole de la panégyrie*, rapportée par Héraclide Pontique. Pythagore devait être à la notion de « chemin de vie » ce qu'Homère était à la poésie, ou encore Hippocrate à la médecine : un *fondateur*, et par suite un exemple privilégié en la matière. Par conséquent sa supériorité en la matière, par rapport à Homère, n'a rien de surprenant : elle est celle du technicien par rapport au profane. Il s'agit en effet, pour Platon, au Livre X de la *République*, de prouver l'incompétence du poète en toute espèce de technique : la τέχνη τοῦ βίου en fait partie. Cette supériorité (indiquée par l'adverbe διαφερόντως) se traduit de façon visible, éclatante, comme le marque l'adjectif διαφανείς, qui s'applique aux héritiers de Pythagore.

<sup>328</sup> Sur ce thème, cf., ci-dessous, Chapitre VIII, section 3, p. 613 sq.

<sup>329</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 1<sup>er</sup> février 1984. Deuxième heure : « Celui qui enseigne noue, ou en tout cas espère, ou désire parfois nouer entre lui-même et celui ou ceux qui l'écoutent un lien, lien qui est celui du savoir commun, de l'héritage, de la tradition, lien qui peut être aussi celui de la reconnaissance personnelle ou de l'amitié. »

<sup>330</sup> Sur cette distinction, cf. *Banquet*, 206 b 6 – d 2 ; puis 207 e 2 – 209 e 5.

<sup>331</sup> Cf. *Banquet*, 209 b 5 – d 1

<sup>332</sup> JOLY, R. (1956), p. 21 : l'auteur traduit le fragment qu'il attribue à Héraclide Pontique, et qui compare « notre passage dans cette vie [...] aux panégyries ». Il indique ensuite comment il a reconstitué le texte en appendice, pp. 43-52.

Ceux-ci portaient sur eux, dans leur mode de vie, le *signe* de leur possession de cette technique, en même temps qu'ils se rattachaient ainsi visiblement à Pythagore. A cet égard, on peut mettre ce texte « en parallèle avec un passage de la *Loi* (premier quart du IV<sup>e</sup> siècle) qui, déplorant la déconsidération dont la médecine, pourtant de tous les arts le plus éclatant (ἐπιφανεστάτη), est victime, en fait retomber la faute sur les charlatans »<sup>333</sup> : l'adjectif employé (ἐπιφανεστάτη) contient en effet la même référence à la lumière que διαφανείς, et peut être traduit de manière similaire ; dans les deux cas, il s'agit de souligner que la possession d'un art se traduit de façon visible, que c'en est un critère distinctif. De la même façon encore, Polyclète semble avoir voulu donner une preuve manifeste de son art à travers son œuvre le *Doryphore*<sup>334</sup>, qui fut d'ailleurs surnommée du titre de son livre sur l'art, le *Canon*<sup>335</sup>. La pierre gravée à l'effigie d'un sculpteur (figurant en page 2) peut être considérée comme significative du même état d'esprit : il s'agit toujours d'apposer sa marque, son empreinte, de la même façon que le Démon, dans le *Timée*, imprime sa marque, les τύποι que reçoit le réceptacle, « ἐκμαγέλον παντί »<sup>336</sup>, ou le νοῦς dans le foie<sup>337</sup>. Le terme τύπος est particulièrement apte à désigner cette transmission d'une empreinte, d'un esprit dans l'autre, qui signe la marque de toute possession d'un art<sup>338</sup>.

En outre, fonder un genre de vie impliquait, pour son fondateur, de l'incarner de manière exemplaire et permanente, plus encore que ne pouvaient le faire le sculpteur ou le médecin, et ce pour deux raisons :

- d'abord en raison de l'identité du sujet et de l'objet dans le cas de la technique de l'existence : c'est soi-même qu'il s'agit de former selon un certain plan, et non une statue, qui reste distincte de son auteur.
- Ensuite en raison de la nature du βίος, qu'on ne peut jamais laisser de côté comme on quitte son atelier de sculpteur : il s'agit d'un genre de vie quotidien et permanent.

<sup>333</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), p. 18. Cf. *Loi*, 1, 8-14

<sup>334</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 71-72

<sup>335</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 73

<sup>336</sup> *Timée*, 50 c 2. Le verbe τυποῦν et son composé ἐκτυποῦν comptent trois occurrences dans ce texte (50 c 5, d 5 et 6) : ils désignent l'action du Démon consistant à imprimer les τύποι dans le réceptacle, lesquels constituent sa marque.

<sup>337</sup> Cf. *Timée*, 71 b 4 : le terme employé est τύπος.

<sup>338</sup> Sur ce terme et sa signification précise, cf. l'*Annexe 2* (pp. 781-782), et ci-dessous, Chapitre VI, sections 1 et 2 (p. 454 sq.) ; Chapitre IX, section 3 (p. 680 sq.)

*L'exemplarité du genre de vie* traduit donc une exigence profondément liée à la τέχνη τοῦ βίου, et non simplement à la τέχνη en général : il s'agit d'une catégorie éthique à part entière, possédant une certaine indépendance vis-à-vis des trois autres. Elle consiste à imprimer un τύπος à sa propre vie, reflétant l'orientation qu'on a voulu lui donner (conformément à l'exigence *téléologique*), les pratiques admises et celles qui ont dû être retranchées (en se référant à leur *nécessité*, ou absence de nécessité), et le plan adopté à cet égard (qui est une figure de l'intellect démiurgique). Pour y parvenir, il faut se façonner soi-même (ἐαυτὸν πλάττειν)<sup>339</sup>, mais aussi avoir reçu une éducation, sans quoi il est presque impossible d'y parvenir, à moins d'être Socrate : éduquer, c'est façonner les âmes (πλάττειν τὰς ψυχάς)<sup>340</sup>. C'est pourquoi la supériorité de Pythagore sur Homère s'affirme en termes de παιδεία, car c'est probablement là que réside tout l'enjeu pour l'homme, concernant le fait de bien ou mal vivre, c'est-à-dire ce qui lui importe le plus<sup>341</sup> (ou devrait lui importer le plus).

Or il existe des spécialistes de l'éducation, qu'évoque la suite du dialogue : comme Protagoras et Prodicos<sup>342</sup>. Ce dernier a laissé son nom à un *Apologue* sur le choix du genre de vie, que rapporte Xénophon, mais qui prend place au début de l'âge adulte, donc une fois l'éducation parachevée<sup>343</sup>. Dans le dialogue dont le premier est l'éponyme, la question de l'éducation vient en revanche au premier plan, dès le début, au sein d'une analogie des plus significatives, puisqu'elle a trait au lien entre la médecine, la sculpture, et la philosophie<sup>344</sup>. Socrate veut comprendre à quel titre le jeune Hippocrate est prêt à payer le sophiste :

« Voyons, lui dis-je, ce Protagoras que tu t'efforces d'aborder, à qui tu veux donner de l'argent pour payer ses leçons, qui est-il et que lui demandes-tu ? Je suppose que, d'une manière analogue, l'idée te fût venue d'aller trouver ton homonyme, Hippocrate de Cos, l'Asclépiade, et de lui offrir de l'argent pour qu'il s'occupât de toi ; si l'on te demandait : “Dis-moi, Hippocrate, à quel titre cet Hippocrate recevra-t-il ton argent ?” que répondrais-tu ? » – « Je répondrais, dit-il, à titre de médecin. » – « Et que veux-tu devenir toi-même ? » – « Médecin. » – « Et si tu avais l'idée d'aller trouver Polyclète d'Argos ou Phidias d'Athènes en leur offrant de l'argent pour s'occuper de toi ? »<sup>345</sup>

<sup>339</sup> *République*, VI, 500 d 6

<sup>340</sup> *République*, II, 377 c 3-4. Sur ce thème, cf. ci-dessous, Chapitre IX (notamment pp. 659, 668, 670).

<sup>341</sup> Cf. *Gorgias*, 500 c 1 – d 3. Cf. aussi 487 e 8 – 488 a 2

<sup>342</sup> Cf. *République*, X, 600 c 7

<sup>343</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémoires*, II, 1, 21-34

<sup>344</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. xi

<sup>345</sup> *Protagoras*, 311 b 2 – c 7 (traduction M. Croiset)

La réponse à cette question est évidente, et, en allant jusqu'au bout de l'analogie, Socrate veut faire comprendre à son interlocuteur que la compétence technique doit se transmettre de façon manifeste, en conférant la même qualité à celui qui en hérite, qu'à celui qui la transmet. Or, à la différence des sophistes ou d'Homère, le médecin et le sculpteur sont *réellement* exemplaires, parce qu'ils détiennent une τέχνη bien définie, fondée, comme indiqué, sur la connaissance des causes, et la possession d'un plan leur permettant de réaliser leur œuvre propre. A ce titre, ils peuvent donc contribuer à définir l'exemplarité éthique du philosophe :

- la sculpture permet d'ériger des τύποι, qui sont les supports de l'éducation dans la *République* et les *Lois*<sup>346</sup> (alors que dans le *Timée* ils n'ont qu'une fonction cosmologique et anthropologique, sans application éthique ou éducative qui soit directement mentionnée) ;
- quant au médecin, en sa qualité de toute « première figure de l'intellectuel »<sup>347</sup>, il est exemplaire aux yeux du philosophe, qui a des ambitions semblables<sup>348</sup>.

Il faut également souligner le lien nominal, personnel, qu'établissent la connaissance et la παιδεία aux yeux des Grecs : Hippocrate pour la médecine, Polyclète ou Phidias pour la sculpture sont choisis à ce titre, pour leur aptitude à transmettre leur nom à la postérité, ce qui, aux yeux de Platon, est un témoignage de leur excellence particulière. L'exemplarité inclut également ce caractère personnel, en s'entendant bien toutefois sur le sens de ce mot : il s'agit moins de transmettre des éléments caractéristiques d'un individu, comme un état civil (de peu d'intérêt), que des idées, une pensée, une conception, un art, *spécifiquement* liés à leur auteur, plutôt qu'individuellement.

La sculpture et la médecine se distinguent donc, pour ces différentes raisons, de la sophistique dépourvue d'art de Protagoras : elles sont elles-mêmes exemplaires à ces différents titres, et c'est pourquoi « *Plato made what seemed to him a natural elision among medicine, art, and philosophy.* »<sup>349</sup> Le seul art que détienne éventuellement Protagoras,

<sup>346</sup> Cf. ci-dessous, Chapitre IX, section 3 (p. 680 *sq.*)

<sup>347</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), p. 26

<sup>348</sup> Comme le montre la comparaison entre médecin et philosophe esquissée par M.-L. Desclos : cf. DESCLOS, M.-L. (2008), pp. 20-21.

<sup>349</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. xi : « Platon effectue ce qui lui semblait être une association naturelle entre médecine, art et philosophie. » En réalité, ces termes sont quasiment soudés, comme les termes liés en français par l'apostrophe, qui est le signe de l'éliision.

consiste à le rendre désirable aux yeux des autres, au point qu'ils puissent payer très cher pour l'acquérir, sans même savoir quelle compétence exacte leur sera conférée par là. Susciter et contrôler le désir est l'art du sophiste. Mais par là ne donne-t-il pas la véritable définition de l'éducation<sup>350</sup> ? A quoi bon en effet ériger des modèles exemplaires si on ne rend pas leur imitation désirable ? Leur vertu ne risque-t-elle pas autrement de s'épuiser au cours du temps ? Pour y remédier, il faut donc éduquer le désir, mais celui-ci se laisse-t-il seulement éduquer<sup>351</sup> ?

En reconduisant l'éthique à ce problème de transmission éducative, après l'avoir définie en la décomposant en quatre catégories principales, il semble qu'on l'ait ramenée à son origine : toute éthique suppose en effet une éducation préalable, et même Socrate a dû être tiré de son atelier de sculpteur par Criton, pour en recevoir une<sup>352</sup>. Ainsi le parcours ouvert à ce propos se referme, si bien que « notre raisonnement est achevé [ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι], comme une sorte d'ordre incorporel, appelé à gouverner comme il convient un corps animé [καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος] »<sup>353</sup>. La réflexion commencée bien plus haut sur le langage imagé dont use Platon a dévoilé un ensemble ordonné constitué de différentes catégories, qui peut être qualifié de κόσμος ἀσώματος, et qui constitue une esquisse de l'éthique, en mettant fin à l'oubli dont elle faisait l'objet. Il ne reste plus désormais qu'à développer le schéma fourni.

---

<sup>350</sup> Cette question et les suivantes seront examinées au Chapitre IX, dans la Seconde partie (p. 657 *sq.*).

<sup>351</sup> Cf. *Timée*, 71 a 3-6

<sup>352</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20 : « Démétrios de Byzance dit que c'est Criton qui le fit sortir de son atelier et qui l'éduqua, parce qu'il s'était épris de la grâce répandue en son âme. »

<sup>353</sup> *Philèbe*, 64 b 6-8. Sur ce texte, cf. LAURENT, J. (2002), p. 61

---

**Seconde partie.**  
**La généalogie de l'éthique**

---

*« Philosophy is not here a matter only of reading books :  
it is a whole way of life, even if, as I believe,  
it does not dictate a single manner of living that all should follow. »<sup>1</sup>*



---

<sup>1</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 43 : « La philosophie ici n'est pas seulement matière à lire des livres : c'est un mode de vie complet, même si, comme je le crois, elle ne dicte pas une unique manière de vivre que tous devraient suivre. »

---

## Chapitre VI.

### Κόσμος : *le temple du Bien*

---

« SOCRATE. – Si quelque chose manque encore à notre mélange, c'est à toi et à Philèbe de le dire. Car, pour ma part, je crois que notre raisonnement est achevé [ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι], comme une sorte d'ordre incorporel, appelé à gouverner comme il convient un corps animé [καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος].

PROTARQUE. – Tu peux me ranger, Socrate, parmi ceux qui partagent cette opinion.

– N'aurions-nous pas alors raison d'affirmer que nous nous trouvons désormais devant les grandes entrées du bien [ἐπὶ τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ προθύροις] et de la demeure [τῆς οἰκήσεως] où séjourne tout ce qui lui est apparenté ?

– C'est bien mon opinion.

– De quel élément de ce mélange devrions-nous penser qu'il est le plus estimable [τιμιώτατον] et qu'il est la véritable cause [μάλιστα αἴτιον] de l'attachement que tous portent au fait de l'établir [προσφιλή τὴν τοιαύτην διάθεσιν] ? Nous devons le trouver avant d'examiner si, dans le Tout [ἐν τῷ παντί], il a davantage d'affinité naturelle [προσφύσετερον καὶ οἰκειότερον] avec le plaisir ou bien avec l'intellect.

– Tu as raison, et cela nous serait très utile afin de rendre notre jugement.

– Et il n'est pas difficile d'apercevoir, dans n'importe quel mélange, ce qui fait sa valeur ou bien sa parfaite absence de valeur [καὶ μὴν καὶ συμπάσης γε μείξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίγνεται ἢ τισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός]. [...] Un mélange quelconque, s'il ne possède d'une manière ou d'une autre ni la mesure [μέτρον], ni la nature de ce qui est proportionné [τῆς συμμετροῦ φύσεως], corrompra nécessairement ses composants et plus encore lui-même. [...] Nous voyons désormais que la puissance du bien s'est réfugiée auprès de la nature du beau [νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν] car je suppose que la mesure et la proportion accompagnent partout la beauté et l'excellence [μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι] ».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Philèbe*, 64 b 5 – e 7, traduction J.-F. Pradeau modifiée

Quelle est « la nature du beau [ἡ τοῦ καλοῦ φύσις] », auprès de laquelle « la puissance du bien [ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις] s'est réfugiée » ? Le *Phèdre* définit la beauté (κάλλος) comme « ἐκφανέστατον »<sup>2</sup> : elle est ce qui se manifeste avec le plus d'éclat, elle est essentiellement lumineuse. Cette clarté intrinsèque qu'elle possède est ce qui lui permet de se révéler au dehors (ἐκ-), à nos yeux, à la différence des autres Idées : c'est là ce qui constitue sa « μοῖρα »<sup>3</sup>, la part qui lui revient. Elle donne d'elle-même une image claire, « ἐναργὲς εἶδωλον »<sup>4</sup>, alors que les autres Idées ne sont visibles qu'à travers des images, « ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντας »<sup>5</sup>, qui leur sont partiellement inadéquates. Telle est la beauté selon Platon : elle se distingue par l'adéquation de la forme et du contenu, de l'image qui l'exprime et de ce qu'elle exprime, ou encore de l'enveloppe et de ce qui s'y trouve. « La nature du beau [ἡ τοῦ καλοῦ φύσις] » consiste à *transparaître*, de façon éclatante, dans toutes ses manifestations. Tel est aussi le καλὸς κἀθαθός dont Platon reprend la figure traditionnelle : sa beauté révèle, de façon éclatante, sa valeur<sup>6</sup>. Affirmant que « notre raisonnement est achevé [ὁ νῦν λόγος ἀπειργάσθαι], comme une sorte d'ordre incorporel, appelé à gouverner comme il convient un corps animé [καθαπερεὶ κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος] », Socrate évoque une idée analogue : cet ordre intelligible qu'a révélé le discours est appelé à s'inscrire, d'une façon visible, avec beauté (καλῶς), dans la conduite humaine<sup>7</sup>. C'est dans la même optique qu'il déclare encore « que la puissance du bien s'est réfugiée auprès de la nature du beau [νῦν δὲ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν] », après avoir évoqué les « grandes entrées du bien » (traduction A. Diès) : celles-ci manifestent de façon visible et éclatante, comme le soleil dans la *République*, ce qui ne peut être saisi directement, c'est-à-dire le Bien<sup>8</sup>. Ces éléments architecturaux, mais aussi le κόσμος qui vient d'être édifié en parole, peuvent ainsi être considérés comme *l'expression du Bien*, c'est-à-dire comme le lieu où la beauté réalise l'adéquation entre ce qui est exprimé et ce qui l'exprime. La beauté ainsi conçue,

<sup>2</sup> *Phèdre*, 250 d 8

<sup>3</sup> *Phèdre*, 250 d 8

<sup>4</sup> *Phèdre*, 250 d 6

<sup>5</sup> *Phèdre*, 250 b 5

<sup>6</sup> Cf. *République*, III, 402 d 1-4, et, ci-dessous, Chapitre IX, section 3, pp. 688-689

<sup>7</sup> Comme l'indique en effet J. Laurent commentant le texte cité page précédente, « la notion de κόσμος ἀσώματος s'applique précisément en tant que l'intelligible sert de règle à la vie corporelle » (LAURENT, J. [2002], p. 61).

<sup>8</sup> Cf. *République*, VI, 506 d 8 – e 5 et 508 b 12 – c 4

indissolublement esthétique et morale, est donc *au principe* de l'articulation entre images et valeur : elle lui confère souplesse et transparence, comme s'il s'agissait d'étoffes glissant sur le corps dont elles sculptent ainsi la posture<sup>9</sup>. Ces images sont d'abord verbales, mais leur fonction éthique en découle : la valeur qu'elles expriment doit en effet s'inscrire dans le genre de vie. Le beau est « ἐκφανέστατον »<sup>10</sup> : il possède cet éclat superlatif qui permet aux images façonnées en paroles d'exprimer la valeur, puis au genre de vie de le traduire en acte. C'est pourquoi on peut parler, avec J. Duchemin, d'« un véritable culte du Beau »<sup>11</sup>. Ce culte « se réfère à une forme ancienne et profonde de sensibilité religieuse »<sup>12</sup>, et on peut en trouver de multiples marques dans « la poésie grecque antérieure [...], dont le caractère est, on le sait, avant tout religieux »<sup>13</sup>. Dans le texte du *Philèbe* cité plus haut, Platon utilise ainsi le terme πρόθυρον, également employé par Pindare pour désigner la beauté du monument de mots érigé, comme si c'était un temple :

Χρυσέας ὑποστάσαντες εὖ-	D'or, pour soutenir
τειχεῖ προθύρω θαλάμου	le portique bien bâti devant l'édifice,
κίονας ὡς ὅτε θαητὸν μέγαρον	dressons les colonnes, comme un palais splendide
πάξομεν · ἀρχομένου δ' ἔργου πρόσωπον	à bâtir. A l'œuvre qui s'élève, <c'est> un visage
χρῆ θέμεν τηλαυγές. <sup>14</sup>	rayonnant qu'il faut donner.

Des *Olympiques* au *Philèbe*, la même notion de beauté se développe, exprimée par le visage de pierre du temple, son πρόθυρον, qui figure l'ἀρχή, avec ses multiples sens : celle-ci désigne aussi bien ce qui ouvre un processus, que les fondations d'un édifice (Pindare joue ici sur ces deux sens, ces premiers vers ouvrant et fondant le poème), ou encore le principe qui gouverne (comme dans le *Philèbe*). Mais en même temps le palais (μέγαρον) devient simple demeure (οἴκησις) : la beauté platonicienne, éclatante mais sans ostentation, qu'exprime la notion de κόσμος, prend la place de la poétique de l'idéal<sup>15</sup>, célébrant les hauts faits des

<sup>9</sup> Cf. n. 160, p. 183. D'une manière générale, Platon privilégie les couleurs pures et lumineuses (cf. par exemple pp. 425-426) : ce sont elles qu'il applique (ἐπιχρωματίζει) à sa prose (sur ce verbe, cf. p. 184 ; n. 175, p. 186).

<sup>10</sup> *Phèdre*, 250 d 8

<sup>11</sup> DUCHEMIN, J. (1955), pp. 29-30

<sup>12</sup> DUCHEMIN, J. (1955), p. 30

<sup>13</sup> DUCHEMIN, J. (1955), p. 32

<sup>14</sup> PINDARE, *Olympiques*, VI, 1-5, traduction A. Puech modifiée. Sur ces vers, cf. SVENBRO, J. (1976), p. 191

<sup>15</sup> Elle caractérise Simonide et Pindare : cf. SVENBRO, J. (1976), pp. 144-161, et, ci-dessous, le chapitre suivant, section 3 (en particulier n. 203, p. 526).

mortels, chantant la gloire de puissants mécènes. Quel est l'enjeu de cette substitution ?

Dans les deux cas, l'apparaître joue un rôle essentiel : le πρόθυρον est en effet, littéralement, « ce qui se trouve devant la porte », et ainsi l'annonce. Il redouble cette ouverture en la déployant. Il l'ouvre avant même qu'elle ne s'ouvre, révélant ainsi au regard ce qu'elle contient d'essentiel. C'est dans cet intervalle que s'inscrit et se livre la beauté classique, lorsque le visage de pierre du temple laisse transparaître les mesures qui l'ordonnent, l'harmonie qui le fonde : « Bien avant Pythagore, les constructeurs des temples savaient que le nombre est la clef de l'harmonie. Aussi la dimension de l'ensemble de la construction et celle de ses parties ne sont point indépendantes les unes des autres ; elles sont fonction d'une unité de mesure et d'harmonie appelée "module". [...] Chaque cote part de ce module, chaque dimension s'y rapporte. Ce que les architectes grecs appelaient *eurhythmie* est précisément la détermination des cotes générales et celle de parties, en fonction du module. »<sup>16</sup> La façade du temple dévoile la mesure qui le structure de part en part, de sorte qu'il n'est pas besoin de chercher au delà de cette façade et de ce qu'elle laisse apparaître : la mesure s'y trouve éclatante, en majesté. Et pourtant elle n'est que cela : mesure, c'est-à-dire le contraire de la démesure humaine notamment<sup>17</sup>, le contraire de la majesté hautaine des tyrans. C'est pourquoi « ce n'est pas l'homme, c'est le nombre qui est la mesure des choses : certains éléments destinés à l'usage de l'homme, tels que portes ou marches, peuvent avoir des dimensions irrationnelles par rapport à la taille de l'homme, mais la loi de l'eurhythmie est toujours respectée. »<sup>18</sup> Le rôle essentiel que Platon attribue à la mesure (μέτρον) peu après

<sup>16</sup> PAPAIOANNOU, K. (1972), p. 179

<sup>17</sup> Platon s'inscrit pleinement dans ce schéma de pensée traditionnel, comme le montre cette réponse de Protarque à Socrate évoquant « la démesure » dans la recherche des plaisirs : « Mais je comprends ce que tu dis, et la différence que j'y vois est considérable : car les tempérants sont en quelque sorte freinés par ce que dit la maxime traditionnelle qui ordonne "Rien de trop [μηδὲν ἄγαν]" et à laquelle ils obéissent. Quant aux insensés et aux débauchés, l'intensité du plaisir qui les possède les conduit jusqu'à la folie et les discrédite [τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἢ σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται]. » (*Philèbe*, 45 d 7 – e 4) Comme le soutient en effet J.-F. Mattéi, « le problème majeur de la pensée grecque, qui revient de façon lancinante dans le mythe, l'épopée, la tragédie et la poésie, est celui de l'ὑβρις qui menace l'ordre du monde. » (MATTÉI, J.-F. [2009], pp. 115-116) Dans le *Philèbe*, il est exposé et développé à la fois sur le plan cosmologique et moral : « Le détour par l'ontologie commandera [...] le retour à l'éthique, les catégories de celles-ci, la mesure et la démesure, dépendant des catégories de celle-là, le fini et l'infini. » (MATTÉI, J.-F. [2009], p. 117) La conclusion du dialogue marque la prééminence de la mesure (66 a 7).

<sup>18</sup> PAPAIOANNOU, K. (1972), p. 179

avoir évoqué le πρόθυρον de la demeure du bien doit être envisagé à cette aune : cette mesure a déjà tout son éclat avant même qu'elle ne soit nommée, grâce à la façade qui l'annonce et l'exprime pleinement. Elle a pour effet de soumettre l'homme à une mesure qui n'est pas la sienne, sans pour autant l'accabler sous le poids d'un quelconque excès, car ce qui en résulte est toujours la proportion. « La nature de ce qui est proportionné [τῆς συμμέτρου φύσις] » s'y ajoute en effet nécessairement, car elle n'est rien d'autre que la conséquence de cette mesure. Cette unité de mesure qui rend toutes les parties commensurables, harmonieuses et proportionnées, est celle qui doit régner dans notre vie, en lui assignant sa place, comme elle domine déjà le discours, sous la forme d'un « ordre incorporel [κόσμος ἀσώματος] », et de la même manière qu'elle s'exprime dans « le langage de pierre du temple » : l'ensemble traduit « ce sentiment cosmique que la Grèce classique a exprimé avec une extraordinaire richesse »<sup>19</sup>. On peut dès lors se demander quelle fut l'extension de ce « culte du Beau » : s'agit-il d'un fait anthropologique propre à la Grèce ancienne ? Ou bien trouve-t-il une expression privilégiée, et distinctive, chez Platon ?

Or la beauté a joué un rôle inattendu dans le domaine politique, comme l'a montré C. Meier. L'origine, ici comme ailleurs, est homérique : « “Homère”, quel qu'il ait été, a pu expulser du mythe l'horreur et le fantastique qui le caractérisent souvent. Ses héros n'ignorent pas que, de tous les êtres, l'homme est le plus misérable [...]. <Or> les aèdes ont pu ouvertement se destiner, et destiner le mythe, à la réjouissance de leurs auditeurs. Il fut par là rendu possible qu'un monde de dieux, d'une incomparable beauté, naisse comme création des poètes »<sup>20</sup>. C'est d'après ce monde « d'une incomparable beauté » que l'aristocratie s'est ensuite façonnée elle-même, créant son propre style, fondé sur la grâce. Puis, par le biais de la démocratie, cet idéal se répand à travers tout le corps des citoyens, s'exprimant également dans les cérémonies, la tragédie, les temples et la sculpture : « Ce n'est pas sans les grâces que les Athéniens vécurent, eux qui étaient indépendants, magnanimes et confiants en eux-mêmes [...] ; leur art, leurs monuments, leurs fêtes [...] passaient pour être de tout cela la preuve. Ce que cette preuve avait de fictif fonctionnait idéologiquement : ils avaient les moyens de vivre “comme il convient à des hommes libres”, au sens des vieux idéaux nobiliaires. La grâce manifestait la splendeur (λαμπρότης) d'Athènes. »<sup>21</sup> Elle confère à Athènes un style propre,

<sup>19</sup> PAPAIOANNOU, K. (1972), p. 177

<sup>20</sup> MEIER, C. (1987), pp. 43-44

<sup>21</sup> MEIER, C. (1987), pp. 80-81

où l'esthétique se mêle à l'éthique et à la politique : il s'agissait pour chacun de donner une certaine image de soi, empreinte de grâce, et exprimant le caractère autarcique, « αὐταρκες »<sup>22</sup>, de chaque citoyen, son aptitude à jouer des rôles variés et à faire face aux circonstances les plus diverses. La grâce s'imprimait ainsi profondément dans les mœurs des citoyens, « si bien que la moralité elle-même fut conçue comme beauté, comme καλόν. Dans un cadre limité, et avec la persuasion que la perfection était accessible, se forma ainsi, on sait à quel prix, un type d'hommes pour qui, sans doute, bien des réalisations étaient impossibles, mais qui, par leur manière d'accomplir ce que leur permettait le cercle étroit de leur existence, apparaissent comme éminemment hommes. »<sup>23</sup> A partir de la politique, un même idéal se répand donc à travers tous les cercles de la culture : de l'art à la morale. Le rôle éminent accordé à la beauté n'est donc nullement le seul fait de l'éthique platonicienne. Comme l'écrit C. Meier, « ici s'est révélée — et consacrée — l'influence tout à fait exceptionnelle que l'esthétique devait avoir dans la société grecque »<sup>24</sup> : la définition de l'éthique comme « art de l'existence »<sup>25</sup> est par là rendue possible, mais elle n'est sans doute pas propre à Platon, et elle a pu prendre des formes variées. Ainsi la grâce associée à la beauté semble avoir été caractéristique de l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle. De ce point de vue, l'attribution de Ξάρτιες à Socrate, rapportée par Diogène Laërce, est très significative ; elle dénote un style : « Même les

---

<sup>22</sup> L'adjectif s'applique aux Athéniens eux-mêmes aussi bien qu'à la cité tout entière. Cf. THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI, 1 : « Nul mieux que l'homme de chez nous ne peut, je crois, présenter à lui seul une personnalité assez complète [αὐταρκες] pour suffire à autant de rôle et y montrer autant d'aisance dans la bonne grâce [μετὰ χαρίτων]. » Puis, « en un autre passage de son discours, Périclès n'en affirme pas moins qu'Athènes dispose de l'autarcie "la plus large" ; il estime que la cité est assez puissante — grâce à l'hégémonie qu'elle exerce sur beaucoup d'autres cités — pour se procurer tout ce dont elle a besoin. » (MEIER, C. [1987], pp. 24-25) Or il existe une « connexion entre cette indépendance » des Athéniens comme de la cité, « et la grâce de leur style de vie » (p. 63) : elle exprime l'esprit classique du V<sup>e</sup> siècle, qui se reflète aussi bien dans l'oraison funèbre, que dans « l'image sculptée que ces citoyens donnent d'eux-mêmes sur la frise du Parthénon, où la liberté, la superbe, la sérénité et le bel ordre se mêlent de façon admirable. » (pp. 25-26) Sur cet idéal d'autarcie, cf. également MEIER, C. (1987), p. 63 (le style de la noblesse) et p. 75 (le style de la démocratie).

<sup>23</sup> MEIER, C. (1987), p. 115

<sup>24</sup> MEIER, C. (1987), p. 44

<sup>25</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 1 : par l'expression « arts de l'existence », « il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. »

Grâces de l'Acropole revêtues de draperies, disent quelques-uns, sont de lui. »<sup>26</sup> Or le style de Platon est différent : il se rattache à la notion de κόσμος ; l'homme n'est plus autosuffisant ; seul l'est le tout<sup>27</sup>. Du V<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle, on passe ainsi d'une esthétique de la grâce reflétant la puissance d'un homme capable de se suffire à lui-même, à l'idée que *l'univers seul* peut être qualifié d'autarcique. « La beauté du dieu cosmique »<sup>28</sup> devient la mesure et la norme de l'existence humaine. Ce changement s'explique pour une part par la guerre du Péloponnèse : elle a ruiné toute confiance en l'homme lui-même. Cet événement a ainsi entraîné une révision en profondeur de la notion de beauté.

Dès lors, on peut se demander ce qui distingue la conception platonicienne de celles qui l'ont précédée (et éventuellement l'ont suivie) : la beauté associée à l'excellence s'accompagne en effet, en Grèce ancienne, de l'ambition de se distinguer, d'affirmer ses propres valeurs, à travers l'éclat d'un plein épanouissement de soi<sup>29</sup>. « En conséquence, l'éthique nobiliaire s'orienta surtout vers le concours et l'affrontement, au détriment des vertus de conciliation et d'accommodation, et même du simple sens du devoir. »<sup>30</sup> Comme esthétique de l'existence, la philosophie de Platon est tributaire de cette orientation générale. A la lumière de « l'ordre incorporel » qui vient de se dessiner, elle permet en effet d'établir « la mesure de l'humain »<sup>31</sup>, c'est-à-dire de définir les valeurs à l'aune desquelles façonner et déterminer un genre de vie distinctif. Cette mesure, comme le montre l'image du temple, n'est

<sup>26</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, II, 19. Je reviendrai sur cette grâce attribuée à Socrate, et sur sa signification, dans la conclusion du Chapitre VII, pp. 560-572.

<sup>27</sup> Dans le *Timée*, l'adjectif ἀὐταρκές est ainsi appliqué au monde (33 d 2), dont le démiurge a voulu qu'il soit autarcique, puis au démiurge lui-même, en 68 e 3.

<sup>28</sup> La formule est empruntée au titre d'un article de J. Laurent, paru en 2003 dans *Les dieux de Platon*, sous la direction du même auteur (pp. 26-40).

<sup>29</sup> Rivalité et esprit de compétition caractérisent l'aristocratie grecque, car « on était nombreux à rechercher les fonctions publiques et le pouvoir, à vouloir faire politiquement beaucoup » (MEIER, C. [1987], p. 58). Platon lui-même en témoigne, dans la *Lettre VII* : « Au temps de ma jeunesse, j'ai effectivement éprouvé le même sentiment que beaucoup d'autres (jeunes gens). Aussitôt que je serais devenu mon propre maître, je m'occuperais sans plus tarder des affaires de la cité » (324 b 9 – c 1). Cf. aussi *Alcibiade*, 104 a 1 – 106 a 1.

<sup>30</sup> MEIER, C. (1987), p. 59

<sup>31</sup> « La mesure de l'humain selon Platon » est le titre d'un ouvrage de J. Laurent paru en 2002. Elle « s'entend au double sens d'un génitif objectif et subjectif. Il est indéniable en effet que l'homme, mesuré, soit aussi mesure. » (LAURENT, J. [2002], p. 7)

*ni exclusivement humaine*<sup>32</sup>, *ni non plus étrangère à l'homme*<sup>33</sup> : elle tient le milieu entre ces extrêmes, conformément à son rôle de mesure<sup>34</sup>. Elle permet ainsi de concevoir une morale *sans devoir*<sup>35</sup>, mais qui ne soit pas, pour autant, fondée sur une quelconque idée de l'homme : elle se trouve à égale distance d'une conception impérative de la morale<sup>36</sup> soumettant l'homme à des exigences qui le surplombent et l'accablent sous une dette sans fin<sup>37</sup>, et de

<sup>32</sup> C'est ce que montre « la mesure de l'humain » au « sens d'un génétif objectif » (LAURENT, J. [2002], p. 7). En ce sens en effet, « affirmer que “le Dieu est mesure de toutes choses” (*Lois*, IV, 716 c) n'est pas rhétoriquement prendre le contre-pied de Protagoras, c'est penser que la mesure et l'essence de l'homme ne sont rien d'humain » (p. 72) : l'homme doit être soumis à une mesure qui le dépasse, qui l'excède ; il « y mesure sa dépendance face à un ordre qu'il n'a pas décidé » (p. 75)

<sup>33</sup> C'est ce que montre « la mesure de l'humain » au « sens d'un génétif [...] subjectif » cette fois (LAURENT, J. [2002], p. 7) : « L'homme est mesure en tant qu'il utilise une mesure objective qui lui découvre la nature véritable des choses » (p. 8).

<sup>34</sup> Cf. *République*, X, 619 a 6-7

<sup>35</sup> Divers auteurs ont ainsi montré que l'éthique grecque (ou les éthiques grecques) est dans son ensemble étrangère à la notion de devoir. V. Brochard l'avait déjà souligné : bien que « nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale la science du devoir [...], cette idée est totalement absente de la morale ancienne » (BROCHARD, V. [1954], pp. 491-492). Comme il le précise plus loin, « les modernes s'entendent pour la définir la science du devoir [...]. Cette dernière conception nous est devenue si familière, elle est si profondément entrée dans les esprits, que nous oublions de remarquer ce qui en résulte, et qu'elle exclut de la morale tous les philosophes anciens sans exception, depuis Socrate jusqu'à Marc-Aurèle, et qu'en fin de compte elle est une pétition de principe. » (p. 497) Il n'est pas nécessaire en effet de lier la morale au devoir : la morale antique en est la preuve par le fait. M. Canto-Sperber se fait également l'écho de semblables réflexions chez les commentateurs anglo-saxons : « Les philosophes grecs nous parlent de la vie heureuse, mais ils ne nous disent rien du devoir, de la loi morale, ou de l'obligation. » (CANTO-SPERBER, M. [2002], p. 206)

<sup>36</sup> Cf. BROCHARD, V. (1954), p. 492 : « Il n'y a point, dans la morale grecque, un “impératif”, mais seulement un “optatif”. Cette morale se présente toujours comme une “parénétiq” : elle donne des conseils, non des ordres. » Comme le remarque J. Laurent, c'est en effet l'optatif qui est employé dans la formule « ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα » (*Lois*, IV, 716 c 4-5), ce qui justifie la traduction qu'il en propose : « C'est donc le dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses » (LAURENT, J. [2002], p. 194, et n. 3 de cette même page). En français, le conditionnel signifie que, si on admet les raisons données par Platon, on doit se référer au dieu comme à une mesure : mais cela suppose qu'on en ait reconnu la validité.

<sup>37</sup> Cf. BROCHARD, V. (1954), p. 497 : « Le devoir [...] repose sur un contrat : c'est une dette, et tel est bien le sens véritable et originel du mot devoir. » Nietzsche a, le premier, mis en lumière cette origine du devoir, dans le Deuxième Traité de la *Généalogie de la morale* (§§ 4-6). L'idée de dette infinie apparaît avec le christianisme (§§ 22-23). Cette notion de dette est cependant présente dans la prosopopée des *Lois* du *Criton* (50 e 2-4, 51 c 8 – d 1), qui porte par ailleurs comme sous-titre « περὶ πρακτέου » : ce qu'il faut faire. Mais elle reste

l'idée moderne d'un homme pris comme horizon et comme but, soumettant tout à ses propres exigences. Ce n'est pas le bien exclusif de l'homme qui lui importe, et ce n'est pas non plus un bien sans rapport avec lui, un idéal insaisissable. L'homme peut échapper à la cruauté du devoir s'exerçant sur lui<sup>38</sup>, mais nous pouvons aussi échapper à l'appétit sans borne qui caractérise l'homme moderne. D'où vient alors le bien, qui forme le but de toute morale<sup>39</sup>, s'il n'est ni un idéal inaccessible, ni une propriété exclusivement humaine ? En ce qui concerne Platon, la réponse paraît évidente : sa morale *ne se fonde-t-elle pas sur l'Idée du Bien*, comme on le dit souvent ?<sup>40</sup> Le bien est la fin que poursuivent tous les êtres vivants dans toutes leurs actions, comme l'affirme par exemple le *Gorgias* : « Τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν »<sup>41</sup>, mais aussi le *Banquet*<sup>42</sup>, ou le *Philèbe*<sup>43</sup>.

Je soutiendrai pourtant que c'est le κόσμος qui permet d'appréhender le but de l'existence humaine<sup>44</sup>, la soumettant ainsi à une mesure qui n'a « rien d'humain »<sup>45</sup>, bien

---

subordonnée à la nécessité de bien vivre sa vie, en prenant soin de son âme, pour qu'elle soit digne d'être vécue (47 e 7 – 48 a 10) : l'obligation à laquelle se soumet Socrate n'a donc rien d'un impératif ou d'un devoir ; elle suppose au contraire ces principes que le philosophe rappelle.

<sup>38</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale*, Deuxième traité, 6 : dès son origine, l'idée de devoir est entachée de sang. Jamais, tout au long de son histoire, elle ne défera ce lien profond qui la rattache à la cruauté, « pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique sent sa cruauté... » Faire souffrir, puis se faire soi-même souffrir, telles sont les motivations, fort peu morales, du devoir. Les analyses de Nietzsche restent sur ce point indépassables.

<sup>39</sup> Cf. BROCHARD, V. (1954), p. 502 : « Pour la raison et pour la science, le but suprême de toute recherche éthique doit être le bien, le souverain bien entendu comme l'entendaient les Grecs, inséparable du bonheur. »

<sup>40</sup> M. Canto-Sperber montre ainsi qu'« il y a chez Platon un principe de moralité qui conditionne de façons distinctes la valeur de la vertu et celle du bonheur. C'est la Forme du Bien. » (CANTO-SPERBER, M. [2002], p. 206) Elle établit cette thèse aux pages 197 à 242 de son livre *Éthiques grecque*. Dans l'introduction de *L'Éthique dialectique de Platon*, Gadamer va dans le même sens, indiquant que le *Philèbe* (objet de ce livre) « fait tout spécialement porter sa question sur le problème éthique, c'est-à-dire sur le bien dans la vie humaine. C'est en effet le bien de l'existence humaine empirique qui doit être fondé sur l'Idée universelle, ontologique du Bien »

<sup>41</sup> *Gorgias*, 499 e 11-12

<sup>42</sup> *Banquet*, 205 a 1-8

<sup>43</sup> *Philèbe*, 20 d 8-10

<sup>44</sup> Cette fin étant identifiée à la vie mixte dans le *Philèbe* (22 a 1-6), correspond, à un niveau cosmologique, au genre « des illimités qui sont liés par une limite » (27 d 9), où figurent également « les saisons et toutes les belles choses de la sorte » (26 b 1), qui proviennent de l'action ordonnatrice de l'intellect. Car, « dire que l'intellect

qu'elle ne l'écrase pas de son poids. Le κόσμος est *l'expression* du Bien, grâce à laquelle nous pouvons ordonner (κοσμεῖν) notre vie<sup>46</sup>. Comme le montre J. Laurent, « la notion de κόσμος est indissociable du statut de “belle image” d'un ordre intelligible. Toutes les mises en ordre particulières (celle d'une âme ou celle d'une cité, par exemple) ont pour horizon et pour modèle la mise en ordre globale de la nature cosmique. »<sup>47</sup> C'est pourquoi le κόσμος, image de l'intelligible, se présente comme *l'intermédiaire* entre lui et nous. L'homme vivant dans un monde dont *le statut ontologique* est d'être une image<sup>48</sup> ne peut se passer de cette image, qui est le principe de toutes les autres. L'éclat de l'intelligible transparaît dans le κόσμος, mais c'est seulement par le biais de l'univers qu'il peut s'imprimer dans la conduite humaine.

On peut même aller plus loin : de même qu'au plan architectural, au niveau du temple, « le noyau architectural originel, la demeure du dieu et son espace fermé [...] passe au second plan ; <car> ce qui parle, c'est le portique ou le système de portiques qui lui sert de revêtement »<sup>49</sup>, de même, au sein de la morale platonicienne, l'Idée du Bien paraît d'importance *secondaire* (en dépit de son primat ontologique) par rapport au κόσμος qui l'exprime. Le Bien est nécessaire comme point d'ancrage et comme repère pour la pensée,

---

maintient toutes choses en ordre [τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν], voilà qui paraît être digne du spectacle qu'offre le monde [αὐτὰ φάναι τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου ... ἄξιον]. » (28 e 2-5, traduction J.-F. Pradeau modifiée) A travers ces identifications successives, la figure du bien devient donc celle du κόσμος. Dans le *Gorgias* également, Socrate avait érigé ce dernier en modèle de la conduite humaine (507 e 7 – 508 a 4).

<sup>45</sup> LAURENT, J. (2002), p. 72

<sup>46</sup> Cf. LAURENT, J. (2002), p. 179 : « C'est le souci du κόσμος qui est l'horizon philosophique ultime grâce auquel l'existence humaine prend son sens ». Cf. également PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 119-134 : l'auteur montre, « en guise de définition du τέλος, la nécessité d'introduire dans la nature humaine mortelle une part possible de l'harmonie divine » (p. 132), en imitant celle-ci. Car « le démiurge imite d'abord le modèle intelligible afin de fabriquer le monde, et ce dernier, au moyen de son âme, vit ensuite à l'imitation de l'intelligible ; puis ce sont les aides divins du démiurge qui imitent le travail de leur géniteur pour fabriquer les vivants terrestres, qui vivent à leur tour et enfin en imitant le monde. » (p. 129) La morale consiste donc, pour les vivants mortels, à imiter le κόσμος. Pour reprendre une expression qu'emploie J. Laurent dans le chapitre X de son livre *La Mesure de l'humain* (pp. 167-187), la nature humaine doit prendre pour modèle « la nature astrale », qui est le reflet et l'expression du Bien, et qui constitue une médiation indispensable vers celui-ci.

<sup>47</sup> LAURENT, J. (2002), p. 66

<sup>48</sup> Sur ce statut ontologique, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre IV, section 4, pp. 351-352

<sup>49</sup> PAPAIOANNOU, K. (1972), p. 179

mais celle-ci n'acquiert de portée véritablement pratique qu'en le développant sous sa forme cosmique. L'ordre de l'univers fournit à l'homme le moyen d'appliquer à sa propre existence le concept de Bien. Il en définit le principe et le mode d'action sur nous. Muni de ce principe, nous disposons d'une unité de mesure appropriée, qui permet de situer l'homme à sa place et qui l'empêche de se croire le centre de tout<sup>50</sup>. Mais ce principe n'écrase pas pour autant l'homme sous des exigences dont il ne comprendrait pas l'origine, et dont il ne pourrait soutenir le poids<sup>51</sup>.

Tel serait le principe de l'éthique platonicienne, conçue comme esthétique de l'existence, et c'est en quoi on peut dire qu'elle *se fonde* sur le « culte du Beau »<sup>52</sup> : « la beauté du dieu cosmique » est ce qui l'anime, et définit son style propre. Elle *fonde* l'art de l'existence conçu par Platon. Le verbe ἰδρύειν est le terme qui en grec désigne ce fait de « fonder, <d'>établir ; <et> au moyen se dit notamment de sanctuaires, autels, statues divines »<sup>53</sup>. D'après les *Lois*, il caractérise la relation que nous devons avoir avec nos parents,

---

<sup>50</sup> Cf. *Lois*, V, 731 d 7 – e 3 : « Il y a, implanté dans l'âme de la plupart des hommes, un mal qui est plus grave que tous les autres, celui qui fait que chacun est pour lui-même plein d'indulgence, et auquel personne ne prend les moyens d'échapper : ce mal, on l'appelle "amour de soi [φιλοῦς αὐτῶ]", en ajoutant que cette indulgence est naturelle à tout homme et qu'il est dans l'ordre des choses qu'il en aille ainsi. Oui, mais en réalité, chacune de nos fautes en toute occasion a pour cause un excès d'amour de soi. Car celui qui aime fait preuve d'aveuglement à l'égard de ce qu'il aime, de sorte que son jugement est erroné quand il porte sur ce qui est juste, bon et bon. » Tout homme souffre ainsi d'une partialité naturelle, liée à l'amour de soi, et qui est la source des plus grands maux. A cet égard, Platon fait figure de « maître de détachement » (LAURENT, J. [2002], p. 172). Il nous invite en effet à opérer un décentrement, en nous plaçant au point de vue du tout : il nous faut nous habituer « à regarder la terre tout entière [εἰς ἅπασαν τὴν γῆν βλέπειν] » (*Théétète*, 174 e 4-5).

<sup>51</sup> La morale platonicienne se présente dès lors comme une alternative à toutes les formes de morale qui font du devoir ou de l'homme leur point de départ : la mesure de l'homme n'est pas à chercher dans une quelconque nature humaine, mais dans l'univers, quoique celui-ci ne soit nullement équivalent à l'universalité du devoir s'imposant à tout être raisonnable. La clarté dont la beauté grecque est porteuse pourrait ainsi faire reculer quelques unes des ombres qui entachent aujourd'hui la moralité. Ecartelé entre le devoir qui le soumet à des exigences trop lourdes, et la nature humaine érigée en fin, l'homme moderne ne sait que choisir, car les deux termes de l'alternative sont aussi peu satisfaisants l'un que l'autre, et les extrêmes se rencontrent. Reste alors une troisième voie, qui exprimerait l'énergique résolution de penser autrement la morale, en dépassant l'alternative exposée, et en prenant appui sur la conception platonicienne.

<sup>52</sup> DUCHEMIN, J. (1955), pp. 29-30

<sup>53</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 439

qui sont également identifiés à des ἀγάλματα<sup>54</sup> : or tout homme possède une parenté avec l'univers<sup>55</sup>, qui est lui-même un ἄγαλμα<sup>56</sup>. Il s'ensuit que l'éthique platonicienne est tout entière fondée sur le κόσμος comme ἄγαλμα et ἕδρυμα<sup>57</sup> : il joue sans doute le même rôle, dans cette philosophie, que la statue d'Athéna et le Parthénon, édifiés par Phidias, au sein de l'Athènes de Périclès. Le κόσμος est le temple du Bien.

D'une façon générale, en Grèce ancienne, la beauté possède un caractère sacré, qui implique l'instauration d'un culte. Le temple (mais aussi les statues) exprime ce fait anthropologique de façon privilégiée : « ramassé sur le sol avec un calme mystérieux »<sup>58</sup>, il trouve son fondement dans la mesure qui l'ordonne et qu'il laisse transparaître, sans qu'il lui soit encore besoin d'aucun autre fondement supplémentaire et extérieur. Fonder en ce sens c'est *se fonder sur la mesure*, de façon à n'avoir besoin de rien d'autre que soi, de façon à être « auto-suffisant [ἱκανόν] »<sup>59</sup> ou « autarcique [αὐταρκές] »<sup>60</sup>. L'esthétique de l'existence obéit au même principe ; reste cependant la question de savoir ce qui permet à Platon d'affirmer le primat du κόσμος comme mesure, par rapport à d'autres conceptions rivales.

<sup>54</sup> Cf. *Lois*, XI, 931 e 4 – 932 a 5 ; ce texte est cité et commenté ci-dessous, dans la section 2 du Chapitre VII (pp. 514-518).

<sup>55</sup> Cf. *Timée*, 90 a 5 – b 1

<sup>56</sup> Cf. *Timée*, 37 c 7

<sup>57</sup> Le substantif ἕδρυμα désigne « ce qui est fondé, [un] temple, [un] autel » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 439).

<sup>58</sup> PAPAIOANNOU, K. (1972), p. 179

<sup>59</sup> C'est l'un des adjectifs que Socrate emploie pour qualifier le bien dans le *Philèbe* : « – Mais alors, le bien se suffit à lui-même [ἱκανὸν τὰγαθόν] ? – Comment peut-il en être autrement ? Et c'est en cela qu'il se distingue de toutes les autres choses qui existent. » (20 d 4-6)

<sup>60</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI, 1. Dans le *Philèbe*, autarcie et auto-suffisance sont étroitement associées : en 67 a 5-8, Socrate rappelle ainsi l'argument ayant « établi que ni l'intellect ni le plaisir ne pouvaient aucunement se prévaloir d'être le bien lui-même, puisqu'ils sont privés d'autarcie [στερομένουν αὐταρκείας], c'est-à-dire de suffisance et de perfection [καὶ τῆς τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως]. » L'autarcie peut donc être tenue pour une caractéristique généralement recherchée, la question étant seulement de savoir à quel type de réalité (l'homme, le bien, ou l'univers), elle peut être légitimement attribuée.

---

### Section 1.

#### *Quelle mesure pour l'être humain ? Πόνος ou κόσμος*

---

Comment préciser la nature du problème posé ? Il y a bien, semble-t-il, un élément de règle et d'obligation contenu dans la morale de l'Antiquité, mais il faut au préalable avoir conçu *le dessein de donner une certaine style à sa vie*, qui la rende digne d'être vécue, ou d'être choisie<sup>61</sup>, pour qu'on puisse les adopter<sup>62</sup>. C'est donc la considération de ce but qui est décisive : le projet de donner un sens à sa vie, dont découle la question de savoir comment il faut vivre, à quelles fins ordonner sa propre existence. Plus précisément, dans le cas de l'éthique platonicienne, le gouvernement de soi se fonde sur le κόσμος révélé par le discours : le but est de le réaliser dans sa propre conduite, de telle façon que le βίος, le genre de vie adopté, puisse être qualifié de κόσμος, bien ordonné<sup>63</sup>. C'est pourquoi le thème du βίος reste omniprésent dans les raisonnements du *Philèbe* menant à cette thèse : le terme désigne en effet la matière qu'il s'agit de façonner en se réglant sur la forme du but, qui n'est autre que celle de l'univers lui-même. Βίος et κόσμος sont ainsi deux concepts corrélatifs : l'art de l'existence platonicien consiste à informer cette matière que constitue le genre de vie, au

---

<sup>61</sup> Dans le *Philèbe*, il s'agit de déterminer la « vie digne d'être choisie [αίρετος βίος] » (21 d 3), alors que d'autres dialogues envisagent la « vie digne d'être vécue [βιωτός] ». Toutefois la différence ne paraît pas essentielle : comme le montrera le chapitre suivant (p. 488 *sq.*), l'existence humaine est essentiellement faite de choix ; ce sont donc ces choix qui la rendent digne d'être vécue. Ces choix répondent à une interrogation. Telle est en effet la vie humaine : « une existence qui s'interroge sur la vie elle-même » (LAURENT, J. [2002], p. 190).

<sup>62</sup> Cf. CANTO-SPERBER, M. (2002), p. 204 : la question est « “Comment vais-je vivre?” ». Le choix de vie doit rendre possible une satisfaction subjective, mais garantir aussi que le bonheur choisi a une valeur objective. L'attribution d'une valeur objective à certains biens est le résultat d'une réflexion consciente qui s'attache à l'appréciation de la vie comme un tout cohérent, permettant de réaliser la nature humaine. » L'auteur cite en note quelques textes où cette question est posée, mais elle est en fait récurrente, sous diverses formes, dans l'ensemble des dialogues. Quant aux biens dotés de valeur objective, ils constituent les règles auxquelles doit se soumettre celui qui a fait le choix de donner une certaine forme à sa vie.

<sup>63</sup> Le mot peut être rendu par « “décentement” [...], “honnêtement” [...], littéralement “de façon ordonnée”, ou [...], pour développer le terme, de façon conforme au monde (κόσμος). Le *Phédon* parle ainsi des “hommes κοσμοὶ καὶ ἀνδρετοί, de bonne conduite et vaillants” (83 e 4, trad. Robin). » (LAURENT, J. [2002], p. 174)

moyen de cet ordre que constitue le κόσμος. Pour atteindre ce but, il faut toutefois savoir quel genre de vie résiste à cette pierre de touche. Avant même cela, il faut encore soumettre les genres de vie envisagés à quelque critère plus conventionnel, plus immédiat, dont on verra ensuite s'il nous mène au critère susdit, qui ne s'impose pas au premier regard. C'est en ces termes que Socrate pose en effet le problème qui sera celui du *Philèbe* :

Chacun d'entre nous va maintenant tenter de mettre en lumière une manière d'être de l'âme et une certaine façon de l'y établir [ἔξις ψυχῆς και διάθεσις ἀποφαίνειν τινά] capable de procurer à tous la vie heureuse [τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν].<sup>64</sup>

Pour Philèbe cette ἔξις est le plaisir, tandis que pour Socrate, c'est la réflexion. En choisissant correctement entre ces deux modes de vie, il s'agit de faire en sorte qu'un prédicat, le bonheur, s'ajoute à l'existence considérée comme substrat. Le moyen terme susceptible de les mettre en rapport est la διάθεσις, l'action d'établir une forme de vie. Or, en posant cette question du choix du genre de vie menant au bonheur, Platon n'innove nullement. « Le choix d'Héraclès »<sup>65</sup> est en effet tout à fait comparable au début du *Philèbe* :

Héraclès, au moment où il sortait de l'enfance pour entrer dans l'adolescence, à cet âge où les jeunes gens, désormais maîtres d'eux-mêmes, laissent voir [δηλοῦσιν] s'ils entreront dans la vie [τρέφονται ἐπὶ τὸν βίον] par le chemin de l'excellence [εἴτε δι'ἀρετῆς ὁδόν] ou de la bassesse [εἴτε διὰ κακίας], sortit pour s'asseoir à l'écart, se demandant avec embarras [ἀποροῦντα] lequel des deux chemins il était pour emprunter. Lui apparurent alors deux grandes femmes qui s'approchaient. L'une [τὴν μὲν ἑτέραν] était agréable à voir et d'allure noble [εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει] ; pour ornements [κεκοσμημένην], elle avait d'une part un teint pur [τὸ μὲν χρῶμα καθαριότητι], d'autre part un regard respectueux [τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ], un maintien modeste [τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη] et elle était vêtue de blanc. L'autre [τὴν δ' ἑτέραν] avait été nourrie jusqu'à l'obésité et la flaccidité, mais elle s'était embellie [κεκαλωπισμένην], de sorte que d'une part son teint paraissait plus blanc et plus rose qu'il ne l'était en réalité [τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος φαίνεσθαι], et, d'autre part, son maintien, plus droit qu'au naturel [τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι] ; ses yeux étaient grands ouverts et elle portait un vêtement grâce auquel sa jeunesse brillait de tous ses feux.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> *Philèbe*, 11 d 4-6, traduction J.-F. Pradeau modifiée pour « ἔξις ψυχῆς και διάθεσις ἀποφαίνειν τινά ». Le mot διάθεσις est composé du préfixe διά-, qui implique l'idée de stabilité, et de θέσις, qui désigne l'« action de placer, d'établir (des lois) » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1077) : il signifie donc l'action de placer l'âme dans un état stable. Par ailleurs, « ἔξις a fréquemment le sens de "manière de vivre" » (MUGLER, C. [1957], p. 73).

<sup>65</sup> L.-A. Dorion intitule ainsi l'*Apologue* attribué à Prodicos par Xénophon (*Mémorables*, II, I, 21) : cf. DORION L.-A. (2009), p. 345. Sur ce texte, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre III, section 2, pp. 233-248.

<sup>66</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 21-22 (traduction L.-A. Dorion modifiée)

Comme le confirment les propos des deux femmes, le bonheur est le but qu'il s'agit d'atteindre à travers ce choix<sup>67</sup>, en examinant séparément, et au mieux, chacun des deux termes de l'alternative. Celle-ci fait l'objet d'une insistance particulière tout au long du texte<sup>68</sup>, de façon à souligner le caractère exclusif des deux termes qui la constituent : il n'est pas question de composer, mais d'opposer. Le choix est décrit de façon imagée : Héraclès est « embarrassé [ἀποροῦντα] de savoir par quel chemin [ποίαν ὁδόν] [...] entrer dans la vie [ἐπὶ τὸν βίον] »<sup>69</sup>, comme le constate la première des femmes à s'adresser à lui, répétant la situation initiale. Or le *Philèbe* reprendra l'image de l'ὁδός, peu avant le texte cité en commençant ce chapitre, Socrate remarquant avoir « découvert un chemin [ὁδός] qui mène au bien »<sup>70</sup>, et qui conduit précisément au πρόθυρον évoqué ci-dessus. Mais cette ὁδός ne se situe plus à la croisée des chemins, l'alternative initiale ayant été précisément dépassée : il s'agit plutôt d'une troisième voie, permettant d'échapper au dilemme insoluble du début. *De la croisée des chemins à cette troisième voie*, on doit donc pouvoir ressaisir la manière dont Platon s'approprie le thème en le transformant. L'objet en est l'existence entière : le βίος. Dans l'*Apologue* comme dans le *Philèbe*, l'une des formes envisagées est « la vie de plaisir [τὸν τῆς ἡδονῆς βίον] »<sup>71</sup>. Mais ce qui lui est opposé est différent : ἀρετή dans un cas, φρόνησις dans l'autre. Xénophon identifie l'ἀρετή au πόνος, lequel s'oppose symétriquement au plaisir. En suivant « le chemin le plus agréable et le plus facile [ἡ ἡδίστη τε καὶ ῥάσπη ὁδός] »<sup>72</sup>,

<sup>67</sup> La première des femmes à s'adresser à Héraclès se nomme ainsi « Εὐδαιμονία » (XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 26) Quant à la seconde, elle termine son discours par cette promesse : « Si tu veux déployer tes efforts comme j'ai dit, tu peux atteindre à la suprême félicité [τὴν μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν κεκτήσθαι] » (33, traduction P. Chambry).

<sup>68</sup> La formule « εἴτε... εἴτε », « ou bien... ou bien », employée dès le début, marque l'alternative (21) ; puis les particules μέν... δέ la reprennent lors de la description des deux femmes (22), et sont à leur tour reprises au moment de s'adresser à Héraclès : « La première [τὴν μὲν πρόσθεν] s'avança sans changer d'allure ; mais l'autre [τὴν δ' ἑτέραν], voulant la prévenir, courut vers lui » (23, traduction P. Chambry) L'alternance des deux discours tenus successivement par chacune la prolonge ensuite.

<sup>69</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23, traduction P. Chambry

<sup>70</sup> *Philèbe*, 61 a 7

<sup>71</sup> *Philèbe*, 20 e 2. Dans l'*Apologue*, la première des femmes à prendre la parole s'adresse ainsi à Héraclès : « Si tu me suis en m'ayant prise pour amie, je te servirai de guide sur le chemin le plus agréable et le plus facile ; tu goûteras à tous les plaisirs [τερπνῶν] et ta vie s'écoulera à l'abri des difficultés [τῶν δὲ χαλεπῶν ἄπειρος διαβιώσει]. » (XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23) Il s'agit donc également d'une forme de vie consacrée au plaisir.

<sup>72</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23

Héraclès obtiendra une multitude de plaisirs, sans avoir à se « les procurer au prix, pour le corps et l'âme, de l'effort et de la fatigue [ἐπὶ τὸ πονοῦντα καὶ ταλαιπωροῦντα] »<sup>73</sup>. En revanche le πόνος est bien présent sur l'autre voie : « De ce qui est réellement bon et beau, il n'y a rien que les hommes obtiennent des dieux sans effort ni application [τῶν ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόνασιν ἀνθρώποις]. »<sup>74</sup> Dans un cas, c'est l'absence de πόνος qui est mise en valeur : il est considéré comme incompatible avec le plaisir. Dans le second cas au contraire, c'est cette absence qui est exclue, car le πόνος précède et rend possible l'obtention de tout ce qui a une valeur. Ἄρετή l'indique clairement à Héraclès : « Le chemin qui conduit à moi [ἢ πρὸς ἐμὲ ὁδός] »<sup>75</sup> est le πόνος, « je ne chercherai pas à te tromper par des promesses de plaisir [οὐκ ἐξαπατήσω σε προοιμίους ἡδονῆς]. »<sup>76</sup> Cette ὁδός se caractérise donc par l'effort et la peine, à l'exclusion du plaisir (même s'il peut apparaître ensuite, au terme de la route)<sup>77</sup>. Les deux termes de l'alternative sont donc définis de façon rigoureusement antithétique, par l'exclusion de ce qui appartient à l'autre : plaisir sans peine d'un côté, effort pénible, sans promesse de plaisir, de l'autre. Le premier terme est identifié à la bassesse, κακία, le second à l'excellence, ἀρετή, qui sont en outre personnifiées, de façon à *incarner* deux genres de vie opposés.

Selon Platon en revanche, l'ἀρετή ne constitue pas par elle-même un mode de vie susceptible d'être choisi, elle ne saurait être qu'une conséquence, un effet, du choix effectué<sup>78</sup> (s'il l'est correctement). Or, fait surprenant, la φρόνησις n'entraîne pas à elle seule l'ἀρετή, puisqu'elle n'est pas la condition suffisante du bien<sup>79</sup>. Elle ne peut être que l'une des composantes, et non la plus importante, de la vie digne d'être choisie<sup>80</sup>. A la différence de l'*Apologue*, la morale platonicienne n'énonce donc pas d'emblée l'ensemble des conditions

<sup>73</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 25

<sup>74</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 28. La formule est vraisemblablement inspirée des vers d'Hésiode, dans les *Travaux et les jours* : « Devant le mérite, les dieux immortels ont mis la sueur ; long et ardu est le sentier [οἶμος] qui y mène, et âpre tout d'abord » (288-291). Sur ce point, cf. DETIENNE, M. (1960), p. 41

<sup>75</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 27

<sup>76</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 27

<sup>77</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 33

<sup>78</sup> Cf. *République*, X, 617 e 3-4 (ce texte est cité ci-dessus n. 200, p. 35 et p. 412) ; 618 b 3-4

<sup>79</sup> La démonstration en est faite à plusieurs reprises : cf. *Philèbe*, 21 d 6 – e 3, 60 e 2-8, et *République*, VI, 505 b 6 – c 5.

<sup>80</sup> Elle n'arrive en effet qu'au troisième rang dans le classement final des biens : cf. *Philèbe*, 66 b 5-6.

auxquelles il faut satisfaire pour atteindre la vie véritablement heureuse. Certaines d'entre elles ne sont pas fixées, alors qu'elles sont essentielles. Il en est ainsi du chemin menant à l'excellence et au bien : il n'est pas donné d'emblée. Platon lui substitue le cheminement qui permet de le parcourir, et qui est l'équivalent existentiel de la progression argumentative du dialogue. Le chemin à parcourir apparaît progressivement sous nos pas, par notre propre quête du bien. Selon l'*Apologue* au contraire, il existe déjà, et c'est la raison pour laquelle il se trouve immédiatement être double : il s'agit d'opter pour ensuite cheminer, alors que dans le *Philèbe* il faut finalement cheminer plutôt qu'opter. Cette différence est essentielle, mais elle en recouvre encore une autre, qui permettra de saisir, plus précisément encore, la nature du problème moral posé par Platon : comment faut-il vivre ? Quel est le but de la vie humaine ?

L'*Apologue* répond à ces questions de façon imagée : deux femmes dépeignent deux modes de vie opposés. Le verbe κοσμεῖν est employé pour décrire les qualités qui ornent la première : elles sont d'ordre exclusivement visuel, comme le marque le verbe ἰδεῖν. Mais elles sont clairement envisagées comme des signes exprimant « le caractère de l'âme [τῆς ψυχῆς ἦθος] »<sup>81</sup>, conformément au principe que Socrate exposera au peintre Parrhasios : « La grandeur et la dignité, l'humilité et la bassesse, la modération et l'intelligence, la brutalité et la grossièreté transparaissent [διαφαίνει] sur le visage et dans les attitudes [καὶ διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχημάτων] des gens immobiles et en mouvement »<sup>82</sup>. Pour un regard un peu exercé, visages et attitudes font distinctement apercevoir le caractère qui les anime. La peinture de l'*Apologue* repose sur le même principe, en associant toutefois la couleur, χρώμα, à l'attitude, σχῆμα<sup>83</sup>, plutôt que le πρόσωπον<sup>84</sup> : mais le χρώμα est une qualité du πρόσωπον (le teint du visage), et l'idée dominante reste que l'apparence extérieure d'une personne exprime les dispositions de l'âme. Le couple χρώμα / σχῆμα est utilisé pour l'une et l'autre femme, en étant à chaque fois complété par le regard : l'aspect extérieur, objet du regard, est essentiellement déterminé par celui-ci, ce qui confirme le caractère

<sup>81</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 3

<sup>82</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 5

<sup>83</sup> Sur le couple χρώμα / σχῆμα, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre II, n. 16 p. 159, puis pp. 179-189.

<sup>84</sup> Dans sa discussion avec le peintre Parrhasios, Socrate définit néanmoins la peinture par l'utilisation des couleurs : « Vous imitez et reproduisez, au moyen des couleurs [διὰ τῶν χρωμάτων] les creux et les reliefs, l'ombre et la lumière, la dureté et la mollesse, la rudesse et le poli, la jeunesse et la vieillesse » (XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 1).

éminemment visuel de l'ensemble. Tout passe en effet par les yeux, canal de l'âme, lui permettant de s'exprimer, mais aussi de voir l'autre âme. L'*Alcibiade* développera l'idée, en lui ajoutant toutefois la dimension du divin. Car ici tout se joue au niveau du seul regard humain, qui permet de déchiffrer les qualités morales à l'œuvre sous l'apparence physique, étant entendu « qu'on aime le mieux voir les hommes à travers lesquels une éclatante valeur, bien digne d'attachement, se manifeste [ἤδιον ὁρᾶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ὧν τὰ καλά τε κάγαθὰ καὶ ἀγαπητὰ ἤδη φαίνεται] »<sup>85</sup>, plutôt que « ceux à travers lesquels la laideur, la bassesse, dignes de haine, s'expriment [δι' ὧν τὰ αἰσχρά τε καὶ πονηρὰ καὶ μισητὰ] »<sup>86</sup>. « Δι' ὧν » semble reprendre « διὰ τοῦ προσώπου καὶ διὰ τῶν σχήματων » : si l'on peut voir à travers les hommes, c'est en interprétant ces *signes* (σημεῖα) que sont le πρόσωπον et les σχήματα. Non seulement le principe qu'utilise Xénophon est donc identique à celui mis en œuvre par Platon, mais encore l'un et l'autre le mettent dans la bouche de Socrate. Il repose sur la *transparence* de la forme relativement au contenu, du signifiant par rapport au signifié, ou encore de l'image à l'égard de la valeur qu'elle exprime.

Le *Philèbe* ne déroge pas à cette règle : les personnages y donnent en effet à lire, dans l'épaisseur charnelle dont les dote le texte, les qualités du mode de vie qu'ils représentent. Protarque en est un bon exemple. A la page 20 e, Socrate déclare ainsi :

Examinons et jugeons donc séparément la vie de plaisir et la vie de réflexion. [...] En effet, si l'un ou l'autre de ces deux termes est le bien, il faut que celui-ci n'ait besoin de rien d'autre en addition ; et si l'un ou l'autre avait un quelconque besoin de ce type, alors il ne serait pas ce bien véritable que nous recherchons. [...] Eh bien, tenterons-nous sur toi-même de mettre la chose à l'épreuve [οὐκοῦν ἐν σοὶ πειρώμεθα βασανίζοντες ταῦτα] ?<sup>87</sup>

Cette question renvoie à la définition du dialogue comme « βάσανος (une épreuve) de l'âme et de sa qualité par le jeu des questions et des réponses »<sup>88</sup> : « L'âme de Socrate devient la pierre de touche de l'âme des autres »<sup>89</sup>. Le bien est donc mis à l'épreuve en la personne de Protarque : étant intérieur à l'âme, il ne peut être envisagé autrement, abstraction faite de

<sup>85</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 5 (c'est moi qui traduis)

<sup>86</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 5 (c'est également moi qui traduis)

<sup>87</sup> *Philèbe*, 20 e 1 – 21 a 2

<sup>88</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 9 mars 1983. Deuxième heure

<sup>89</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984. Première heure

l'ἦθος ou du βίος dans lesquels il s'incarne, et qui le reflètent. Cette enveloppe n'est donc pas un élément qu'on pourrait au besoin retrancher : elle fait partie intégrante du bien, comme le silène sculpté de la description de Socrate. La mise à l'épreuve socratique révèle ensuite le défaut de la vie de pur plaisir comme de celle de pure réflexion : ni l'une ni l'autre ne résistent à la pierre de touche proposée par Socrate. Cependant, « s'il y a contradiction, elle n'est pas entre la définition du bien et chacune des deux vies pures en lice : ce ne sont pas les vies pures qui ont besoin d'autre chose, mais c'est Protarque qui a besoin de connaître son plaisir [...]. L'insuffisance de la vie de plaisir n'apparaît donc pas en soi, mais seulement aux hommes qui mènent le dialogue. »<sup>90</sup> En d'autres termes, le *témoignage* d'un homme est nécessaire : d'où la présence de l'ἱστορικὴ μίμησις dans les Dialogues, destinée à appuyer le raisonnement. La victoire de la vie mixte est alors la conséquence du fait que le bien doit être éprouvé, et exprimé, par un homme : trouve-t-elle alors elle-même un représentant adéquat parmi les protagonistes du dialogue ? On pense bien évidemment à Socrate. Pourtant il est remarquable que celui-ci va s'effacer, au profit d'un tiers qui n'a rien d'humain, et va devenir pourtant un personnage décisif : le κόσμος, seul apte à incarner pleinement le bien. Lorsqu'il s'agit de fonder la morale, la valeur exemplaire de Socrate ne suffit plus, d'autant qu'il faut montrer que « la mesure de l'humain » ne se trouve pas dans l'homme seul. Les dieux sont invoqués à cet effet, pour souligner le caractère sacré des propos tenus. La dialectique avait déjà été présentée comme « un cadeau que les dieux firent aux hommes », dont vient « 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 »<sup>91</sup>. Socrate s'y réfère en débutant son exposé cosmologique : « Le dieu, disions-nous il me semble, a révélé qu'il y a, dans les choses qui existent, de l'illimité et de la limite ? »<sup>92</sup>. Puis il fait de nouveau appel au dieu pour définir la nature du troisième genre<sup>93</sup>, avant d'indiquer le rôle de « la déesse elle-même [...], qui, voyant la démesure [ὑβριν] et l'entière bassesse [σύμπασαν πονηρίαν] de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété [πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς], établit la loi et l'agencement porteurs de limite [νόμον καὶ τάξιν πέρασ ἔχοντ' ἔθετο]. Toi, tu soutiens qu'elle les détruit [ἀποκναίσει], mais moi, je pense qu'elle les sauve

---

<sup>90</sup> LEFEBVRE, D. (1999), p. 72

<sup>91</sup> *Philèbe*, 16 c 5-10

<sup>92</sup> *Philèbe*, 23 c 9-10

<sup>93</sup> *Philèbe*, 25 b 8-9

[ἀποσῶσαι] »<sup>94</sup> : la cosmologie acquiert ainsi une portée morale, conformément au double sens du mot κόσμος<sup>95</sup>, l'ensemble des propos tenus étant placé sous *le sceau* du divin. De l'aspect logique et définitionnel, on passe sans rupture au domaine éthique, grâce à la dimension cosmologique du discours tenu, qui permet d'inscrire l'âme à son tour dans le κόσμος. En outre chacun des quatre principes qui le composent est placé sous le signe du divin : c'est déjà le cas pour la limite et l'illimité, puis pour ce qui résulte de leur mélange, le troisième genre. Cependant Socrate ne procède pas autrement pour le quatrième : « Mais, Protarque et Philèbe, la réflexion, la science et l'intellect, dans lequel des genres nommés allons-nous maintenant les placer sans commettre d'impiété ? »<sup>96</sup> C'est ce qui lui vaut la réponse de Philèbe : « Tu loues ton propre dieu, Socrate. »<sup>97</sup> Le κόσμος est donc composé de quatre principes divins, dont le dernier introduit l'ordre permettant de le nommer ainsi. C'est ce qu'indique Socrate à son interlocuteur en lui posant « la question suivante » :

Celle de savoir si, à nos yeux Protarque, la totalité des choses [τὰ σύμπαντα], ce que nous appelons l'univers [καὶ τὸδε τὸ καλούμενον ὅλον], est gouvernée par la puissance de l'irrationnel et du hasard, au petit bonheur, ou bien au contraire, comme l'ont dit nos devanciers, que l'intellect et quelque merveilleuse réflexion disposent et gouvernent toutes choses [νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάπτουσιν διακυβερωμένην].<sup>98</sup>

Aussi longtemps que l'on ne sait pas si l'ordre est présent dans l'univers, celui-ci ne peut être nommé (καλούμενον) que τὸ ὅλον. C'est seulement à la condition que l'intellect gouverne, que le tout peut être qualifié de κόσμος<sup>99</sup>. Mais il faut s'étonner, sans quoi le regard superficiel glissera à la surface des choses, sans voir ce qu'elles recèlent. C'est pourquoi la

<sup>94</sup> *Philèbe*, 26 b 7 – c 1, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>95</sup> Cf. PAPAIOANNOU, K. (1998), p. 153 : « Κόσμος, ordre ; ordre raisonnable, intelligible et beau, générateur de rapports *justes* dans les mouvements des astres aussi bien que dans les vibrations des cordes de la lyre, dans la vie de la cité aussi bien que dans la vie individuelle : ce terme était revêtu d'une multitude de significations dont la seule énumération suffirait pour montrer le caractère total de cette quête, connaissance et reconnaissance du cosmos comme principe formateur et légiférant, qui est l'âme de l'humanisme antique. » L'auteur indique ensuite ces multiples significations, en se référant à différents auteurs. Toutefois la définition qu'il propose paraît surtout valable pour le *corpus* platonicien, comme le montre le fait qu'il le cite de façon privilégiée, et sur des points essentiels.

<sup>96</sup> *Philèbe*, 28 a 4-6

<sup>97</sup> *Philèbe*, 28 b 1

<sup>98</sup> *Philèbe*, 28 d 6-10, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>99</sup> Cf. *Gorgias*, 507 e 7 – 508 a 4

φρόνησις à l'œuvre ici n'a rien de commun ; elle est qualifiée de θαυμαστή : une certaine qualité du regard est requise, qui permet de voir au-delà des apparences. Comme le remarque J. Laurent à propos des *Lois*, où « l'affinité de l'étonnement et de la philosophie est en dernier lieu indiquée à propos de l'astronomie [...], l'intelligibilité toujours plus grande que l'homme découvre dans le monde suscite un émerveillement toujours nouveau »<sup>100</sup> : il est surprenant pour l'homme de constater que la φρόνησις qu'il possède et qui le guide dans sa propre existence, ne voit pas sa compétence restreinte à cette dernière, étendue au monde lui-même. Il existe une homogénéité de nature entre la réflexion présente en nous, et l'univers, où se trouve donc « quelque merveilleuse réflexion [φρόνησιν τινα θαυμαστήν] ». Par la réserve qu'introduit le pronom indéfini τινα, il faut comprendre que les deux sortes de réflexions ne sont pas exactement de même nature. Il n'en existe pas moins une affinité entre elles deux, qui est tout à fait remarquable, et permet d'élargir le champ des possibles ouverts à l'homme. La morale ne sera donc pas une simple étude de l'homme<sup>101</sup> : s'« il y a un ordre dans le ciel au-delà du désordre des apparences »<sup>102</sup>, alors cet ordre doit pouvoir servir de modèle à la conduite humaine.

Protarque lui-même récusera tout autre discours à ce sujet, jouant à son tour le rôle de βάσανος vis-à-vis de Socrate. A la question de celui-ci mettant en parallèle le hasard et l'intellect comme causes de l'univers, il répond en effet : « Rien de tout cela, étonnant Socrate, et ce que tu dis à l'instant ne me paraît pas conforme à la piété [οὐδὲ ὄσιον εἶναι μοι φαίνεται]. Dire que l'intellect maintient toutes choses en ordre [τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν], voilà qui paraît être digne du spectacle qu'offrent le monde, le soleil, la lune, les astres et l'ensemble de la révolution céleste [αὐτὰ φάναι τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου ... πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον]. »<sup>103</sup> Il revient ainsi à Protarque d'introduire l'argument central : le spectacle visible, ou qui s'offre à la vue (ὄψις), de l'univers est celui de l'ordre. C'est pourquoi il le qualifie de « monde [κόσμος] », au sens de totalité ordonnée. Les astres et

<sup>100</sup> LAURENT, J. (2002), p. 87

<sup>101</sup> Contrairement à Socrate, qui ne recherchait d'autre savoir que celui « qui se rapporte à l'être humain » (*Apologie*, 20 d 7) : cette profession de foi ne peut être attribuée à l'auteur des Dialogues, qui se distingue par là de son principal personnage.

<sup>102</sup> LAURENT, J. (2002), p. 87

<sup>103</sup> *Philèbe*, 28 e 1-6, traduction J.-F. Pradeau modifiée

leurs révolutions (περιφοραί) attestent, par leur beauté éclatante<sup>104</sup>, de la présence de cet ordre. Mais le ciel étoilé est également la preuve manifeste de la grandeur de la réflexion présente en l'homme, nous invitant à en faire bon usage, d'une manière pieuse (ὄσιος) : ne pas remarquer l'une, serait se montrer indigne de l'autre, de cette qualité divine que nous possédons<sup>105</sup>. C'est en définitive l'aspect moral qui prime : pour honorer convenablement notre âme<sup>106</sup>, nous nous devons de nous étonner de la structure rationnelle du monde, et admettre que cette dernière procède de l'intellect et de la réflexion, comme la structure rationnelle de notre conduite en procède. L'homme et sa conduite doivent être conçus dans cette perspective. Comme le montre en effet J. Laurent, « l'ontologie de Platon est relationnelle ; une φύσις est comprise selon le ποιεῖν et le πάσχειν, l'agir et le pâtir. L'humanité de l'homme n'est donc pas rendue accessible au philosophe par une pure intuition que l'âme aurait [...], mais elle est connue par les actes et les productions dont elle est capable [...]. Or, l'horizon fondamental des actions et passions humaines n'est ni la famille, ni la Cité, mais le monde lui-même. Jamais Platon n'aurait écrit, comme Aristote, au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, que la science architectonique est la politique (1094 a 28). »<sup>107</sup> L'homme selon Périclès était à lui-même son propre but : il devait l'accomplir, en s'accomplissant lui-même, avec grâce. La cité était cette pluralité d'individus, les Athéniens, qui se réunissaient pour mener des entreprises en commun. Ultérieurement, l'homme selon Aristote sera l'animal politique. Entre l'un et l'autre, l'homme selon Platon n'est rien par lui-même, il s'inscrit dans un ordre cosmique qui peut seul donner un sens à son existence.

« La nature astrale »<sup>108</sup> se substitue à la nature humaine, comme témoignage et expression du bien : elle rend visible l'omniprésence de l'ordre, force notre admiration, et nous pousse ainsi à nous détacher de nos affections trop humaines, comme le plaisir et son contraire, qui nous font croire que toutes choses s'écoulent comme eux<sup>109</sup>. Par rapport au

<sup>104</sup> Dans le *Cratyle*, ces mouvements périodiques sont attribués à Apollon, qui « préside donc à l'harmonie. » (405 d 4-5)

<sup>105</sup> Cf. *Alcibiade*, 133 c 1-6

<sup>106</sup> Cf. *Lois*, V, 726 a 6 – 727 a 3 : « Il faut honorer notre âme en la mettant au second rang après les dieux qui sont nos maîtres et ceux qui les suivent [...]. Mais, peut-on dire, aucun de nous n'honore son âme correctement, même quand il a l'impression de le faire. »

<sup>107</sup> LAURENT, J. (2002), p. 170

<sup>108</sup> Cette formule figure dans le titre du chapitre X du livre *La Mesure de l'humain selon Platon*, de J. Laurent.

<sup>109</sup> D'après le *Philèbe*, « une forme particulière de vie [βίου γὰρ εἶδος τί] » (35 d 9) consiste « dans le fait de

« choix d'Héraclès », le registre change donc nettement : un déplacement s'opère, des choses humaines aux choses divines, comme l'indiquait déjà la comparaison avec l'*Alcibiade*. Il est vrai que Xénophon se réfère lui aussi explicitement aux dieux, en indiquant son intention d'énoncer « avec vérité de quelle façon les dieux ont établi les choses [ἥπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα]. De ce qui est réellement bon et beau, il n'y a rien que les hommes obtiennent des dieux sans effort ni application [τῶν ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόασιν ἀνθρώποις] »<sup>110</sup>. Ce sont les dieux qui ont placé le πόνος sur le chemin des hommes : cette διάθεσις, comme *action d'établir une forme de vie*, reçoit une caution divine tout comme celle du *Philèbe*. L'*Apologue* ayant été conçu « à partir d'éléments élaborés par les Pythagoriciens »<sup>111</sup>, on y trouve corrélativement la figure d'Héraclès « monté sur les autels du pythagorisme »<sup>112</sup>. De même que « le culte avait consacré son statut de héros pythagoricien »<sup>113</sup>, on peut déceler dans l'*Apologue* l'idée d'un culte d'Héraclès comparable au « culte du Beau » que l'on trouve chez Platon, et dont l'expression est « la beauté du dieu cosmique ». La comparaison s'arrête là toutefois, car le πόνος est sans doute incompatible avec l'idée du divin que développe Platon : l'étymologie du terme le rattache, comme Pénia, au verbe πένομαι, qui signifie « se donner de la peine, travailler à, s'occuper de »<sup>114</sup>. Or, pour Platon, « le monde des dieux n'est pas un monde de la négativité, ou de la vacuité »<sup>115</sup>, ce qui conduit à en exclure Pénia, car « l'indigence (ἐνδεια) est le lot de sa nature »<sup>116</sup>, mais aussi, vraisemblablement, le πόνος, qualité bien humaine plutôt que divine, liée précisément à notre imperfection et à notre indigence, qui impliquent que nous nous donnions de la peine. La plénitude qui appartient aux dieux conduit à récuser l'idée d'un culte d'Héraclès, sous-jacente dans la morale de l'*Apologue*<sup>117</sup>.

---

se remplir, de se vider et dans toutes les activités qui sont relatives à la conservation comme à la destruction des êtres vivants » (35 e 2-3). Elle est liée à l'affirmation du mobilisme : « ἅπαντα ῥεῖ » (43 a 2), qui la rend inévitable. Mais, aux yeux de Socrate, il s'agit d'une forme de vie dégradée, comparable à « l'existence [βίος] d'un pluvier » (*Gorgias*, 494 b 7).

<sup>110</sup> XÉNOPHON, *Mémoires*, II, I, 28

<sup>111</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 43

<sup>112</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 45

<sup>113</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 45

<sup>114</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 849

<sup>115</sup> DESCLOS, M.-L. (2003d), p. 44

<sup>116</sup> DESCLOS, M.-L. (2003d), p. 44

<sup>117</sup> Il y a pourtant dans les Dialogues la figure d'un « Héraclès socratique » (LORAU, N. [1985], p. 100) ; mais il

Un élément demeure néanmoins : le recours à *l'image*, qui laisse transparaître, sous une forme visible, les éléments d'une morale. Mais le cadre humain est désormais trop étroit aux yeux de Platon : l'homme doit être replacé dans une perspective cosmique, afin de saisir la place qui lui revient. Le κόσμος est l'image à laquelle il faut se référer pour que notre vie soit placée sous le signe du divin. Dans la suite du *Philèbe*, Socrate s'y réfèrera encore comme au τύπος du Bien. En vue de donner le classement final des biens, il formule en effet l'alternative suivante : « Alors il nous faut dans ce cas saisir clairement et assurément le Bien, ou un certain relief qui s'en détache [τὸ τοίνυν ἀγαθὸν ἦτοι σαφῶς ἢ καὶ τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον] »<sup>118</sup>. C'est la seconde solution qui sera retenue : conformément au principe exposé dans le *Timée*<sup>119</sup>, le Bien devient la matrice qui appose *son empreinte* dans le discours et dans l'univers<sup>120</sup>, tandis que le κόσμος est à *son effigie*<sup>121</sup>. Autrement dit, il en fait voir *les traits les plus saillants, ce qui peut être mis en relief en lui*. Etant à l'image du Bien, ce τύπος, suivant le second sens de ce terme<sup>122</sup>, fournit en outre *une unité de mesure* permettant d'apprécier la conduite humaine. C'est pourquoi le κόσμος prend ultimement la forme d'une *table des valeurs*, où celles-ci sont rangées selon un ordre strict, où la mesure (μέτρον) occupe la première des cinq places disponibles<sup>123</sup> : car « à la sixième génération », dit Orphée,

---

ne s'agit précisément pas d'un modèle divin.

<sup>118</sup> *Philèbe*, 61 a 4-5, c'est moi qui traduis. En prenant en vue le Bien (comme tout autre objet), le flux visuel qui émane des yeux en reçoit l'empreinte, qui vient se graver sur lui en relief : cf. *Timée*, 45 c 3 – d 3. Comme le remarque G. Simon, la théorie antique de la vision suppose « que l'on puisse sentir hors de soi : le rayon visuel se comporte comme un organe éphémère qui [...] dure le temps du regard » (SIMON, G. [1988], p. 36). C'est comme si nous allions caresser du regard le relief de l'objet, en palper les contours.

<sup>119</sup> *Timée* emploie le mot τυποῦν à trois reprises (cf. *Timée*, 50 c 5, d 5, d 6) pour désigner la manière dont l'intelligible imprime son empreinte dans le réceptacle. Sur ces textes, cf. n. 264 p. 47 et n. 343 p. 59.

<sup>120</sup> Après avoir établi cette alternative mentionnée, Socrate met à profit le « raisonnement » selon lequel « le bien ne doit pas être recherché dans la vie qui n'est pas mélangée, mais dans celle qui est mélangée. » (*Philèbe*, 61 b 4-6) Or « le présent raisonnement [ὁ νῦν λόγος] » est qualifié lui-même de « κόσμος ἀσώματος » (64 b 7), et la vie mixte fait partie du troisième genre, qui regroupe toutes les réalités ordonnées produites par l'adjonction de la limite à l'illimité, sous l'action de l'intellect : elle est l'expression du κόσμος, entendu comme totalité ordonnée que reflète le raisonnement. C'est donc finalement « ce qui est une certaine empreinte du Bien », plutôt que le Bien lui-même, que livre Socrate, à travers la notion de κόσμος.

<sup>121</sup> « Mot issu de la même racine que τύπτω, un τύπος est d'abord l'empreinte en creux (imprimée) ou en saillie (repoussée) que laisse la "frappe" d'une matrice, l'emblème figuré sur cette matrice et que la frappe reproduira » (ROUX, G. [1961], p. 6).

<sup>122</sup> Cf. *Annexe 2*, p. 781

<sup>123</sup> Cf. *Philèbe*, 66 a 6 – c 12

“mettez un terme à l’ordre du chant [κόσμον ἀοιδῆς]”. »<sup>124</sup> Il se parachève ainsi en un ordre moral et une poétique de l’existence, susceptibles d’être directement appliqués à la vie humaine, au βίος de chacun, afin qu’il en prenne le style et l’empreinte. Le τύπος du Bien, parce qu’il en met en relief les principaux caractères, sous la forme du κόσμος, fournit donc le μέτρον auquel l’homme doit rapporter son existence, et que celle-ci doit manifester, à travers l’attitude adoptée, en un σχῆμα qui révèle la valeur de son âme.

Τύπος ou σχῆμα<sup>125</sup> : on peut alors voir dans l’*Apologue* et dans le *Philèbe* deux manières semblables de poser la question du choix d’un genre de vie, qui participent toutes deux d’une même volonté d’apporter un style à sa vie, de *façonner une image de soi*, qui laisse aussi distinctement que possible transparaître *la mesure* (ou le type de mesure) qu’on veut lui imprimer. Les solutions qui lui sont apportées reflètent cependant des différences dans la formulation initiale : pour Platon, le cheminement à accomplir fait apparaître le chemin lui-même, alors que pour Xénophon deux routes sont données dès le départ. Or ce cheminement consiste à prendre la mesure de la grandeur du spectacle qu’offre l’univers, au lieu de s’en tenir à des considérations purement humaines. Mais ces divergences apparaissent à l’intérieur d’un cadre commun, à travers un langage que partagent Xénophon et Platon, et qui repose sur les τύποι, σχήματα et χρώματα, c’est-à-dire sur une forme de communication non-verbale. Le concept même d’art de l’existence l’implique : s’il s’agit de se produire en scène, dans un véritable ἀγών dramatique, il faut qu’il y ait plusieurs compétiteurs, qui possèdent des signes distinctifs, comme « la haute silhouette en relief [σχῆμα καὶ μέγας τύπος] »<sup>126</sup> d’Hippomédon muni de son bouclier (ἀσπίς), mais qui partagent aussi des moyens d’expression communs. Or d’après compétiteurs apparaissent aussitôt : des philosophes mettant en scène leur héros, comme Xénophon avec Héraclès, Platon avec Socrate, mais aussi des politiques, puisqu’il s’agit avant tout d’une scène publique, ou encore, comme l’a montré M.-L. Desclos, des professionnels comme le médecin, faisant montre de leur compétence<sup>127</sup>. L’ensemble s’exprime d’ailleurs dans la sculpture, la peinture, et les

<sup>124</sup> *Philèbe*, 66 c 10-11, traduction modifiée

<sup>125</sup> Sur la relation et la différence entre ces deux termes, on consultera l’*Annexe 2*, p. 781.

<sup>126</sup> ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, 488 (c’est moi qui traduis). Cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre III, section 1, note 115, p. 221

<sup>127</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2008), p. 21 : « Tel est donc le médecin hippocratique : peintre et sculpteur de soi, que les sculpteurs anciens suivront lorsqu’ils donneront invariablement à Hippocrate un “visage à la fois grave, serein

multiples images que la cité donne d'elle-même. La vie entière devient spectacle, et la limite entre l'une et l'autre n'apparaît plus nettement, si bien qu'on peut parler, avec Platon, « de la comédie et de la tragédie et de la vie [ἡ τοῦ βίου τραγωδία καὶ κωμωδία] »<sup>128</sup>, où il s'agit de montrer, pour le philosophe comme pour les autres, que la forme de vie choisie l'emporte sur les autres<sup>129</sup>. Cela correspond aussi à l'importance acquise par le théâtre au plan politique : « À Athènes, la tragédie [...] devint de plus en plus le lieu des prises de certitude de soi publiques, face aux lourds problèmes, sans nombre, qui agitaient les citoyens athéniens. En d'autres termes, [...] l'essentiel de la réflexion politique se déroulait sous les espèces de l'art »<sup>130</sup>. Platon et Xénophon participent également de l'entreprise ; mais les personnages qu'ils mettent en avant sont différents, et traduisent deux façons divergentes de concevoir « la mesure de l'humain ». L'un et l'autre s'efforcent également de lui associer une caution divine, l'idée platonicienne du divin conduisant cependant à récuser le πόνος, trop humain, au profit du « culte du Beau ». Ainsi se concrétisent deux styles assez différents, deux genres de vie qui répondent à des normes distinctes, mais dont le dénominateur commun consiste à se traduire d'une manière visible : le τύπος du Bien qu'est le κόσμος pour Platon s'opposant à cette figure trop humaine qu'est l' Ἄρετή xénophontienne. Pourtant l'idée même d'exprimer le Bien à travers « un certain relief qui s'en détache [τινα τύπον αὐτοῦ] »<sup>131</sup> devait faire l'objet d'une reprise appuyée par l'un des successeurs de Platon : Aristote, qui propose ainsi une nouvelle mesure de l'humain, mais aussi un signe distinctif caractérisant sa philosophie. Il reprend également, ce faisant, la stratégie platonicienne consistant à se réappropriier les idées de ses prédécesseurs, pour leur imprimer sa marque.

---

et majestueux”, établissant ainsi une sorte de καλοκάγαθία du savoir ; acteur du rôle qu'il s'est lui-même écrit et non pas simple figurant dans la tragédie et la comédie de la vie, comme sont les charlatans “somptueusement parés”. »

<sup>128</sup> *Philèbe*, 50 b 3

<sup>129</sup> Le philosophe est à cet égard dans la même situation agonistique que le médecin dont il emprunte fréquemment la figure : ce dernier, « semblable en cela à tous les autres “prétendants au savoir”, est confronté à la double nécessité de faire la preuve de ses aptitudes et de dénoncer l'incompétence de ses concurrents. » (DESCLOS, M.-L. [2008], p. 4) Il compte en effet, bien évidemment, parmi ces « prétendants au savoir ». Quant à ses concurrents, ils sont nombreux : ils comprennent aussi bien le rhéteur, le sophiste, que le politique ou le poète. S'il se range aux côtés du médecin, c'est dans le but de faire montre d'une compétence déterminée et précise, qui le distingue de la foule de ces concurrents aux compétences plutôt vagues, ou dont le domaine est mal délimité.

<sup>130</sup> MEIER, C. (1987), p. 70

<sup>131</sup> *Philèbe*, 61 a 4-5

---

## Section 2.

### *Le τύπος du bien selon Aristote*

---

Dès le début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote reprend en effet l'image platonicienne du τύπος. Après avoir établi « l'existence d'une fin ultime, qui est le souverain bien »<sup>132</sup>, il interroge son lecteur, sans guère lui laisser d'autre choix que d'approuver :

N'est-il pas vrai, dès lors, que, même pour la vie [πρὸς τὸν βίον], la connaissance de ce souverain bien a un grand poids [ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπὴν], et si, comme des archers, nous regardons vers une cible [καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες], n'en atteindrons-nous pas mieux ce que nous devons atteindre [μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος] ? S'il en est ainsi, il faut s'efforcer de cerner, au moins à l'aide de son aspect saillant, ce que peut bien être ce souverain bien, et de laquelle des sciences ou des capacités il est l'objet [εἰ δ' οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτὸ τί ποτ' ἐστὶ καὶ τινὸς τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων].<sup>133</sup>

Tout en remarquant que « τύπῳ » est une « expression platonicienne qu'Aristote affectionne »<sup>134</sup>, R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif rendent cette formule par « schématiquement ». Or il me semble que le texte cité se réfère implicitement à l'alternative du *Philèbe* : « Alors il nous faut dans ce cas saisir clairement et assurément ce qu'est le Bien, ou un certain relief qui s'en détache [τὸ τοίνυν ἀγαθὸν ἤτοι σαφῶς ἢ καὶ τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον] »<sup>135</sup>. En indiquant vouloir se saisir du bien « au moins à l'aide de son aspect saillant [τύπῳ γε] », Aristote opte, comme Platon l'avait déjà fait, pour la seconde des deux possibilités ouvertes, ce qui lui est d'autant plus facile qu'il n'y a pas lieu, selon lui, de distinguer entre le Bien en soi et ce qui en porte l'empreinte. Le verbe περιλαμβάνειν, qu'on peut rendre ici par « cerner », renforce cette lecture : déterminer le τύπος du bien va permettre de délimiter celui-ci, de le circonscrire, et par suite également de le reconnaître partout où il se trouve. Cette image s'associe également à celle de la cible vers laquelle regarde l'archer : il faut bien évidemment l'avoir délimitée pour pouvoir l'atteindre, sans quoi bien viser serait impossible,

---

<sup>132</sup> GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-A. (1970), t. I, p. 2

<sup>133</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1094 a 22-25, traduction modifiée

<sup>134</sup> GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-A. (1970), t. II, p. 8

<sup>135</sup> *Philèbe*, 61 a 4-5, c'est moi qui traduis

et l'idée même d'une quelconque visée n'aurait pas de sens. Aristote emploie donc un ensemble d'images bien articulées, afin de persuader, dans ce Prologue, son lecteur de le suivre dans la démarche qu'il entreprend. Les différentes idées sont fondues ensemble : l'archer regarde vers le bien, comme but visé, qu'il faut cerner, et qu'on peut atteindre à l'aide du trait le plus *saillant* qui s'en détache, en mettant *en relief* ce qui doit être ciblé. Elles permettent en outre d'exclure implicitement, avant que ce ne soit fait explicitement, la thèse selon laquelle le Bien existerait en lui-même : il n'y a rien d'autre, en fait, que le bien visé ; le bien est identique à la fin poursuivie, comme l'ont établi les lignes qui précèdent. Celles qui suivent immédiatement vont identifier celle « des sciences ou des capacités <dont> il est l'objet ». Il s'agit « de celle qui est au maximum science ordonnatrice [μάλιστα ἀρχιτεκτονική]. Or, cette science, il saute aux yeux que c'est la politique [τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται] »<sup>136</sup>. Quelle que soit la place qu'accorde Aristote à « la question du monde »<sup>137</sup> dans sa réflexion, il y a là une opposition avec Platon qui n'en est pas moins manifeste. On me permettra en effet d'insister : « Jamais Platon n'aurait écrit, comme Aristote, au livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, que la science architectonique est la politique (1094 a 28). »<sup>138</sup> Affirmer cela suppose en effet que la nature de la cité puisse être connue par elle-même, et aussi que l'homme soit défini comme ζῷον πολιτικόν<sup>139</sup>. Or, aux yeux de Platon, « nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste [ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον] »<sup>140</sup> : par suite l'homme excède naturellement le cadre de la cité, et doit être replacé au sein du monde dans son ensemble, c'est-à-dire dans le κόσμος ; la fin qu'il lui faut poursuivre ne peut être autrement saisie. Pour Aristote en revanche, le bien humain pourra être déterminé indépendamment de tout cadre cosmique, à partir d'une réflexion sur la finalité présente dans la nature, qu'il s'agisse de la nature de l'homme ou bien de celle de la cité, étroitement liées l'une à l'autre, « puisque, par nature, l'homme est fait pour vivre dans une cité »<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1094 a 27

<sup>137</sup> *Aristote et la question du monde* est le titre d'un livre de R. Brague paru en 1988 aux éditions P. U. F..

<sup>138</sup> LAURENT, J. (2002), p. 170

<sup>139</sup> « Il est évident que l'homme est un être vivant en cité. » (ARISTOTE, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 7-8, traduction P. Pellegrin modifiée)

<sup>140</sup> *Timée*, 90 a 7

<sup>141</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 11-12 : « Ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος. »

Si ce clivage est réel, pourquoi alors reprendre la notion platonicienne de τύπος ? Plusieurs raisons peuvent être données, mais Aristote en privilégie une dès le Prologue, après avoir justifié la thèse selon laquelle « la science architectonique est la politique ». Il développe des réflexions sur le « type de raisonnement » qu'on peut « attendre d'un moraliste »<sup>142</sup>. Ce mode de raisonnement est lié à la nature des « belles actions et [des] actions justes [τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια], qui sont l'objet de la politique »<sup>143</sup>. Ces actions étant sujettes à la variation et à l'instabilité, « διαφορὰ καὶ πλάνη »<sup>144</sup>, les raisonnements qu'on tient à leur sujet doivent leur être adaptés :

Il faut bien se contenter, lorsqu'on a de pareilles actions et de pareils biens pour objets et pour points de départ, de montrer le vrai en gros et à travers son aspect saillant [παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι] ; lorsqu'on a pour objets et pour points de départ les faits généralement vrais, de tirer aussi des conclusions de même portée [περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι].<sup>145</sup>

Aristote semble reprendre la distinction que fait Timée au début de son discours entre deux types de raisonnements<sup>146</sup>, mais en modifiant la distinction ontologique à laquelle elle s'articule et dont elle dépend. Pour ce personnage de Platon, l'idée que le sensible est l'image de l'intelligible commandait celle selon laquelle il existe deux espèces de discours proportionnés à chacune de ces deux formes de réalités. Il en résultait que le discours portant sur l'image était aussi dans un rapport d'image à modèle envers le discours, dialectique, portant sur l'intelligible. La distinction entre le sensible et l'intelligible n'ayant plus lieu d'être pour Aristote, il conserve néanmoins l'opposition entre ce qui est toujours, et ce qui varie, l'expression « ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ », employée ci-dessus, s'appliquant au second cas. Il semble en être résulté que le discours portant sur ce second type de réalité a pu garder son statut d'image à l'égard du vrai. Comme ces empreintes que l'intelligible inscrit, selon Timée, dans le réceptacle, une telle image est sujette à des variations : les empreintes peuvent en effet se confondre en se recouvrant mutuellement, de telle sorte qu'elles cessent d'être lisibles<sup>147</sup> ; un

<sup>142</sup> GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-A. (1970), t. I, p. 3

<sup>143</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1094 b 14-15

<sup>144</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1094 b 15

<sup>145</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1094b 19-21, traduction modifiée

<sup>146</sup> Cf. *Timée*, 29 b 4 – d 2, et, ci-dessus, p. 352

<sup>147</sup> C'est pourquoi le *Timée* précise que « tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures [ῥσοι τε ἔν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάπτειν ἐπιχειροῦσι], ne laissent subsister la trace d'aucune figure [σχῆμα οὐδέεν] » (50 e 8 – 51 a 1) : le but est d'éviter que les figures ne se confondent.

trait saillant peut toujours s'effacer, et d'autres apparaître ; en de pareils cas, le discours qui était pourtant généralement vrai, cesse de s'appliquer. Il ne reflète plus ce que révèle l'expérience ; mais ce défaut ne peut lui être imputé, puisqu'il résulte de la matière dont il traite. En outre disposer d'un τύπος est tout de même très utile : car il peut jouer le rôle d'un « relief-étalon »<sup>148</sup>, permettant de reconnaître tout ce qui s'y adapte, tout ce qui lui est conforme. Ainsi, « montrer le vrai en gros et à travers son aspect saillant [παχυλῶς καὶ τύπῳ τᾰληθῆς ἐνδείκνυσθαι] », c'est fournir une unité de mesure adaptée à la nature des actions dont il faut juger : il s'agit en somme de se saisir de ce qui est « gros, épais, massif »<sup>149</sup>, et qui forme ainsi *un relief* au sein de l'expérience, un caractère saillant assez remarquable pour pouvoir presque être touché. Bien que le monde ne soit pas une image de l'intelligible pour Aristote, disposer de cette image particulière qu'est le τύπος n'en est donc pas moins indispensable à ses yeux.

Mais le Prologue de l'*Éthique à Nicomaque* se contente d'énoncer ce que la suite devra établir : il annonce qu'un τύπος du bien pourra ou devra être fourni, mais sans dire encore en quoi il consiste. Je n'en retiendrai que les caractéristiques permettant de le comparer à la conception platonicienne, sans entrer davantage dans le détail : pour Aristote, « le bien final est en même temps celui qui fait qu'on se suffit ou, en d'autres termes, qu'on est indépendant [τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐτάρκες εἶναι δοκεῖ] »<sup>150</sup>, en précisant qu'il s'agit non seulement de se suffire à soi mais « en outre à ses parents, à sa femme, et en général à ses amis et à ses concitoyens, puisque, par nature, l'homme est fait pour vivre dans une cité »<sup>151</sup> : à ces conditions le bien est « ce qui, le possédât-on seul, rend notre vie digne d'être choisie [αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον] et délivrée de tout besoin [καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ]. »<sup>152</sup> Or plusieurs de ces caractères sont mis en avant dans le *Philèbe* : le thème de la vie digne d'être choisie traverse en effet tout le dialogue<sup>153</sup>, tandis que le l'idée selon laquelle le bien est « parfait [τέλειον] »<sup>154</sup> et « se suffit à lui-même [ἱκανόν] »<sup>155</sup> permet d'établir que seule la vie mixte

<sup>148</sup> ROUX, G. (1961), p. 14

<sup>149</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 835 : c'est le sens de l'adjectif παχύς.

<sup>150</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 8

<sup>151</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 10-12

<sup>152</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 5, 1097 b 16-17

<sup>153</sup> Cf. par exemple *Philèbe*, 21 d 3, 21 e 3, 22 d 7

<sup>154</sup> *Philèbe*, 20 d 1

<sup>155</sup> *Philèbe*, 20 d 4

est digne d'être choisie<sup>156</sup>. De plus autarcie et auto-suffisance sont étroitement associées : à la fin du *Philèbe*, Socrate rappelle ainsi l'argument ayant « établi que ni l'intellect ni le plaisir ne pouvaient aucunement se prévaloir d'être le bien lui-même, puisqu'ils sont privés d'autarcie [στερομένοιν αὐταρκείας], c'est-à-dire de suffisance et de perfection [καὶ τῆς τοῦ ἱκανοῦ καὶ τελέου δυνάμεως]. »<sup>157</sup> Ce que recherche Aristote à la suite de Platon s'énonce donc à travers des termes identiques : il s'agit de savoir quel genre de vie est digne d'être choisi, parce qu'il possède les caractéristiques qui sont celles du bien, c'est-à-dire perfection, autarcie, et auto-suffisance. Il n'y a donc rien qui soit mis en relief : tout est assez égal d'un auteur à l'autre. Cependant, en incluant amis et concitoyens dans sa conception de l'autarcie, Aristote semble retrouver, par-delà Platon, les accents de Périclès faisant l'éloge de la cité à travers les citoyens qui la composent, et affirmant leur caractère autarcique : « Nul mieux que l'homme de chez nous ne peut, je crois, présenter à lui seul une personnalité assez autarcique [αὐταρκες] pour suffire à autant de rôles et y montrer autant d'aisance, non sans grâces [μετὰ χαρίτων] »<sup>158</sup>. Il faut comprendre qu'« “être autarcique” ne veut pas dire ici “disposer de ressources suffisantes”, ce qui était le sens usuel de l'expression, mais “être à la hauteur d'un défi des circonstances” »<sup>159</sup> : or, en remplissant une multiplicité de tâches au service de la cité, les Athéniens pouvaient avoir le sentiment de posséder des pouvoirs étendus, à travers la totalité dont ils faisaient partie, et « qui disposait elle-même de la plus large autarcie »<sup>160</sup>. Voici qui peut fournir un trait saillant, au moins par rapport à Platon : il n'est pas indifférent en effet que pour illustrer le type du φρόνιμος Aristote prenne par la suite l'exemple de Périclès<sup>161</sup> ; l'autarcie qu'il décrit est comparable à celle que les Athéniens pouvaient trouver au niveau de la cité, et qu'exprime l'*Oraison funèbre*. Alors que la vie mixte emprunte l'ordre qui la caractérise au tout, et par suite également l'autarcie dont elle est susceptible<sup>162</sup>, « Aristote n'est pas loin de donner raison, sur un certain plan, à la diatribe de Calliclès contre la philosophie »<sup>163</sup>, parce que celle-ci ne donne pas cette aptitude qu'est la prudence, et nous conduit à prendre trop de hauteur (sur le plan pratique). Comme le remarque P. Aubenque,

---

<sup>156</sup> Cf. *Philèbe*, 22 a 1-6

<sup>157</sup> *Philèbe*, 67 a 5-8

<sup>158</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI, 1, traduction J. de Romilly légèrement modifiée

<sup>159</sup> MEIER, C. (1987), p. 75

<sup>160</sup> MEIER, C. (1987), p. 75

<sup>161</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 7

<sup>162</sup> Cf. *Timée*, 33 d 2 : le monde est « αὐταρκες ».

<sup>163</sup> AUBENQUE, P. (1963), p. 53

« en invoquant Périclès dans un ouvrage éthique, à la place même où il avait cité jadis Anaxagore ou Thalès, Aristote ne pouvait donc manquer d'affirmer, d'une façon qui dut paraître provocante, son opposition au platonisme classique »<sup>164</sup>. Telle est semble-t-il la seconde raison pour laquelle Aristote s'efforce à son tour, à la suite de Platon, de livrer un τύπος du bien : il s'agit de s'en démarquer, dans les termes mêmes qui ont été employés par son prédécesseur, de façon à affirmer sa différence avec le plus de clarté possible. L'un comme l'autre visent à permettre le choix d'un genre de vie qui rende la vie digne d'être vécue, et qui est qualifié en termes semblables ; mais *l'horizon* dans lequel s'effectue ce choix est différent : cosmique dans un cas, politique dans l'autre.

Pour Aristote, le choix est ouvert, et le τύπος du bien qu'il s'apprête à fixer devra être assez souple pour inclure des modes de vie exclus par Platon, comme celui qu'incarne Périclès. Dans l'*Éthique à Nicomaque* le thème du genre de vie fait ainsi l'objet d'un rappel<sup>165</sup>, qui assez bref, mais décisif pour la suite, lorsqu'il s'agira de déterminer « la tâche de l'homme [τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου] »<sup>166</sup> : celle-ci ne doit en effet pas être comprise au sens où l'homme posséderait une fonction complètement déterminée par avance qu'il n'aurait qu'à remplir pour s'accomplir. C'est ce que montre R. Brague :

C'est dans la vie humaine que le fond de toute vie au sens de vie *menée* (βίος), à savoir le fait rudimentaire d'« être en vie » (ζωή), se détache du contenu déterminé avec lequel, chez l'animal, il est toujours confondu et qui l'occulte. De même que l'animal ne peut pas se défaire de l'outil, griffe, serre ou ventouse, avec lequel sa main se confond et qui la rend invisible comme main, de même l'être-en-vie de l'animal (ζωή) est toujours bloqué sur l'accomplissement d'une fonction déterminée qui constitue sa « vie » (βίος). Chez l'homme en revanche, la vie est *vie des vies*. L'être-en-vie n'est pas d'emblée spécifié en un genre de vie particulier. C'est ce qui rend possible le choix d'un genre à l'exclusion d'un autre. Sans cette propriété de la vie humaine, la problématique des trois types de vie (*EN*, I, 5) perdrait tout son sens. Tout choix en faveur d'un style de vie se fait sur le fond de l'être-en-vie en général, qui englobe *a priori* toute vie possible. Le φρόνιμος ne peut délibérer en vue de la vie bonne prise globalement (ὅλως) que parce qu'il est capable de saisir globalement la vie qu'il aura à agencer de la meilleure manière possible.<sup>167</sup>

C'est pourquoi l'éthique d'Aristote peut être considérée comme un art de l'existence, au

<sup>164</sup> AUBENQUE, P. (1963), p.55

<sup>165</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 14 – 1096 a 10

<sup>166</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 6, 1097 b 25

<sup>167</sup> BRAGUE, R. (1988), pp. 119-120

même titre que celle de ses prédécesseurs, Platon ou Xénophon : il s'agit de façonner sa propre existence à travers le choix d'un genre de vie. Une difficulté apparaît pourtant, qui résulte de la distinction aristotélicienne entre *πρᾶξις* et *ποίησις*<sup>168</sup>. Comme le relèvent Gauthier et Jolif, « c'est là l'une de ces incohérences foncières qu'on a à juste titre signalées dans la morale d'Aristote [...] : au lieu d'être sa fin à elle-même, l'action morale devient un moyen de *faire* autre chose qu'elle-même »<sup>169</sup>. Même si le but est de se produire soi-même, ou une image de soi-même, il reste que l'action est envisagée comme un moyen relativement à cet objectif : elle n'est pas elle-même la fin. Agencer sa vie, l'ordonner selon un certain style qui lui est propre signifie qu'on en devient l'artisan, et qu'on met en œuvre une *τέχνη*. De ce point de vue, la notion même d'« art de l'existence » paraît incompatible avec la morale aristotélicienne, qui comporte pourtant, à l'instar de Xénophon et de Platon, la volonté de donner un style à sa vie. Cette contradiction est particulièrement saillante lorsque, pour décrire sa propre conception du bien, il emprunte directement à la statuaire morale de Platon, alors qu'il se retourne en direction du chemin qu'il vient de parcourir :

Voici donc dûment tracé le contour du bien suprême [*περιγεγράφθω μὲν οὖν τὰγαθὸν ταύτη*]. Ne faut-il pas en effet d'abord ébaucher le relief <qu'on veut donner> [*δεῖ γὰρ ὑποτυπῶσαι πρῶτον*], quitte à préciser ensuite le contour [*εἶθ' ὕστερον ἀναγράψαι*] ? D'ailleurs, n'importe qui, on le sait, est capable de pousser et de figoler le contour dessiné de main de maître [*τὰ καλῶς ἔχοντα τῇ περιγραφῇ*] ! Le temps lui-même, lorsqu'il ne s'agit que de cela, invente, ou au moins y aide-t-il beaucoup. Ainsi s'expliquent les progrès des arts : une fois créés, il n'est personne qui ne soit capable de leur ajouter le détail qui pourrait manquer.<sup>170</sup>

Aristote se compare donc lui-même à un sculpteur, qui vient de faire apparaître un *τύπος* dans le matériau dont il disposait, conformément au dessein indiqué dès le Prologue. Ce relief n'est pas encore achevé, comme le marque le jeu sur les préfixes *ὑπό-* et *ἀνά-*. Néanmoins il possède déjà une grande valeur : son exécution est qualifiée de « *καλῶς* », c'est-à-dire de superbe, vraiment réussie. Aristote souligne ainsi la fécondité de l'ébauche produite : elle contient, en puissance, de vastes développements, qui sont comparés aux « progrès des arts ».

<sup>168</sup> Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 4, 1140 a 16-18 : « Puisque la production et l'action sont choses différentes, il s'ensuit nécessairement que l'art, qui a pour objet la production, n'a pas pour objet l'action [*ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι*] ».

<sup>169</sup> GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-A. (1970), t. II, p. 7

<sup>170</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098 a 21-26, traduction modifiée. Comme préverbe, « *ὑπό* indique souvent quelque chose d'*ébauché* et qui reste *en deçà* » (HUMBERT, J. [2004], p. 343) : *ὑποτυπῶσαι* doit donc désigner un premier jet, un relief inachevé.

Il indique aussi la différence qu'il y a entre le fait de produire une ébauche, et celui de lui ajouter ce qui lui manque encore : il est élogieux envers la première de ces tâches, alors qu'« il n'est personne qui ne soit capable » de la seconde. En matière de commencement en effet, « plus, en effet, ses possibilités sont riches, plus son étendue actuelle est faible, et, par suite, plus il est difficile à voir »<sup>171</sup> : la découverte consiste à mettre en lumière ce qui était déjà là, mais que nous n'apercevions pas. Une fois qu'elle est accomplie, le complément vient presque de lui-même par le seul effet du temps. Ce qui est donc mis en valeur par Aristote dans le τύπος, ce n'est pas le relief achevé, poli et comportant tous les détails requis, mais ce qui le précède et le rend possible : le premier jet, l'idée initiale. Aussi, pour n'être qu'une ébauche, l'exposé d'Aristote n'en est que plus lumineux et transparent, par contraste avec l'obscurité où était placé l'objet révélé au regard : « Le bien de l'homme sera une activité de l'âme conforme à l'excellence [τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν]. »<sup>172</sup> Le bien réside dans l'activité : cette définition est en effet d'une grande simplicité. Elle comporte en outre un critère qui va permettre de distinguer le bien du mal, ce qui a une valeur de ce qui en est privé : « κατ' ἀρετήν ». C'est ce critère que les Livres suivants de l'*Éthique à Nicomaque* vont s'attacher à préciser, complétant ainsi l'ébauche. Mais tout l'édifice repose sur l'ἐνέργεια : tel est en effet l'*aspect saillant* du bien, le τύπος mis en avant, à l'encontre de Platon notamment<sup>173</sup>.

Il lui emprunte pourtant, à la fois la notion de τύπος, dont Platon a fait un large usage, et aussi l'opposition voilement/dévoilement, qui caractérise en particulier le silène sculpté. Mais il semble en opérer la réduction à l'essentiel : du relief il ne retient que la partie saillante, ou l'ébauche des contours ; quant à cette opposition, il la vide des images qui l'ornaient, pour n'en retenir que le résultat obtenu, ce qui est découvert. Les images platoniciennes révèlent ainsi leur plasticité, puisqu'elles se transforment pour servir d'autres desseins : conformément à l'image d'Éros sculpteur, qui permet d'engendrer et de transmettre la faculté d'engendrer d'autres statues<sup>174</sup>. Les conceptions de l'un semblent donc avoir servi de trame ou de support

<sup>171</sup> ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, 34, 183 b

<sup>172</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098 a 16-17, traduction modifiée

<sup>173</sup> Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095 b 30-31 : en dénonçant « la thèse paradoxale » identifiant le bien à l'ἀρετή, « Aristote pense évidemment à Platon et à sa fameuse théorie du juste en croix » (GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-A. [1970], t. I, p. 32).

<sup>174</sup> Cf. Chapitre IV, section 2, en particulier pp. 331-334

à la réponse de l'autre. Agissant en législateur des noms, puisqu'il s'agit d'associer une nouvelle signification au Bien, tout se passe comme si Aristote avait utilisé, comme matière, non de simples sons ou lettres, comme le voulait Platon dans le *Cratyle*<sup>175</sup>, mais certaines des images que celui-ci emploie : reliefs et sculpture. De plus cette réflexion aristotélicienne sur la statue ne s'est pas limitée à l'éthique, et semble bien correspondre, au contraire, à un véritable *style* ; il paraît utile d'en suivre quelque peu le contour, afin de cerner le genre de vie qu'Aristote met en avant, et ce qui le distingue du style de vie platonicien.

Dans le livre Z de la *Métaphysique*, après avoir rappelé la conception platonicienne de l'οὐσία, au chapitre 2, le philosophe propose « d'ébaucher, en le mettant en relief, ce qu'est la substance [ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστίν] »<sup>176</sup> : or pour le faire apparaître il va recourir à l'exemple de la statue, qui se trouve donc de nouveau associée à la notion de τύπος. Tout d'abord, le substrat semble devoir être la substance. Or il peut se prendre en trois sens : comme matière, comme forme, ou comme composé de l'un et de l'autre. Reste à préciser chacune de ces trois significations. Aristote emploie à cet effet l'induction, qui consiste à lire, sur une instance particulière, le caractère contenu en celle-ci<sup>177</sup> : « Par matière, j'entends par exemple le bronze [λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἶον χαλκόν], par forme, l'attitude exprimant l'idée [τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας], par ce qui résulte des deux la statue, le composé [τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα [τὸ σύνολον]] ; par conséquent, si la forme est antérieure à la matière et si elle est davantage un être, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure à ce qui résulte des deux. »<sup>178</sup> Aristote conclut ce passage en reprenant la racine — τύπος — du verbe ὑποτυποῦν employé pour annoncer la conception qui vient d'être dévoilée : « On a déjà dit mis en relief [ὑὸν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται] ce que peut bien être la substance. »<sup>179</sup> C'est à nouveau une ébauche livrant l'aspect saillant de la notion étudiée qu'Aristote nous livre. Toutefois il présente cette fois moins une découverte, qu'une grille interprétative du réel. Après l'exposé des difficultés, au

<sup>175</sup> Cf. *Cratyle*, 389 e 8 – 391 a 4

<sup>176</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 2, 1028 b 31-32. C'est moi qui traduis.

<sup>177</sup> « L'universel présupposant l'instance particulière, à la fois pour en être dégagé (car il y est contenu entièrement, sans qu'il soit besoin de l'induction dite complète de la tradition) et, en retour, pour y être actualisé. » (GOLDSCHMIDT, V. [1982], p. 257) Il faut en effet « écarter la fausse interprétation extensionnelle de la logique d'Aristote (et de Platon). » (p. 260)

<sup>178</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 3, 1028 b 32 – 1029 a 7, traduction M.-P. Duminil et A. Jaulin modifiée

<sup>179</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 7-8, traduction M.-P. Duminil et A. Jaulin modifiée

chapitre 2, le chapitre 3 du livre Z offre un passage progressif à la lumière, qui ne saurait être dévoilée tout d'un coup : « Le rapport des yeux des chauves-souris à la lumière du jour est le même que celui de l'intelligence de notre âme aux choses les plus manifestes par nature. »<sup>180</sup> Pour surmonter l'obscurité suscitée, par exemple, par les images dans lesquelles s'enveloppait la pensée de Platon<sup>181</sup>, il faut ménager des médiations. L'image de Socrate-silène reflétait ainsi l'opposition du sensible et de l'intelligible : d'un côté le voile de l'apparence, à laquelle en restent la plupart des hommes, de l'autre la réalité, dévoilée par le philosophe. L'obscurité à lever venant cette fois des images platoniciennes, Aristote leur oppose une ébauche susceptible de nous reconduire à la « lumière du jour ». L'exemple choisi paraît avoir pour fonction d'illustrer cette manière de voir, en associant, en une expression étonnante, μορφή et σχῆμα : « Τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, par forme <j'entends> l'attitude qui exprime l'idée »<sup>182</sup>. Quelle est ici l'idée ? On peut penser que c'est celle du sculpteur, l'intention qu'il a voulu mettre en œuvre à travers la statue réalisée, mais aussi la forme humaine qui se révèle à travers la posture du corps : voilà pourquoi Aristote dit entendre par forme le σχῆμα τῆς ἰδέας. C'est que la statue constitue un cas privilégié où, grâce à l'art du sculpteur, la position des membres et l'attitude font apparaître les mouvements dont le corps humain est susceptible<sup>183</sup>. Le propre de la statue, et peut-être de l'œuvre d'art en général, est ainsi de rétablir la continuité entre l'aspect visible et la forme invisible, de rendre visible la seconde par la première : c'est *cette transparence de l'imitation* qui la rend intéressante sur le plan épistémologique, pour la connaissance de l'objet imité. Quel monde peinture et sculpture rendent-elles ainsi visible ? Celui-là même que nous habitons. L'image de la statue, employée par Aristote ou par Platon, semble intervenir dans ce but : montrer que *le monde est intelligible*<sup>184</sup> (et comment il l'est), montrer la raison à l'œuvre dans les choses. Mais

<sup>180</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 1, 993 b 9-10

<sup>181</sup> S'opposant à Platon en *Métaphysique* A, 9, Aristote avait d'ailleurs repris tant l'image de la statue que l'exemple de Socrate en des termes éloquents : « Quant à dire que les Idées sont des modèles et que les autres choses participent d'elles, c'est parler pour ne rien dire [κενολογεῖν] et faire des métaphores poétiques [μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς]. Qu'est-ce donc qui travaille les yeux fixés sur les Idées ? Il est possible que soit et que vienne à être une chose quelconque semblable à une autre sans être faite à son image [εἰκαζόμενον]. » (991 a 20-27, traduction M.-P. Duminil et A. Jaulin modifiée)

<sup>182</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 4-5

<sup>183</sup> Cf. par exemple MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 13 (cité ci-dessus n. 19, p. 364)

<sup>184</sup> D'autant que l'image de la statue est appliquée par Platon au monde lui-même : cf. *Timée*, 37 c 7. Sur « l'intelligibilité » du monde et l'« émerveillement toujours nouveau » que cette intelligibilité suscite en nous,

Aristote, en ne conservant d'elle que ses caractères saillants, nous présente ainsi sa propre manière de concevoir l'art de l'existence : cette conception repose sur une certaine vision du réel, et se caractérise par son *dépouillement*.

Il en livre le principe dans la *Poétique*, qui met en avant, tout comme l'éthique, la primauté de l'acte. Son but est de montrer la primauté de l'histoire (comparée au dessin) relativement aux caractères (comparés aux couleurs) : en matière de tragédie « c'est à peu près comme en peinture : si un peintre appliquait au hasard les plus belles couleurs, le résultat n'aurait pas le même charme qu'une image dessinée en noir et blanc [εἰ γὰρ τις ἐναλείψει τοῖς καλλίστοις φαρμάκοις χύδην, οὐκ ἂν ὁμοίως εὐφράνειεν καὶ λευκογραφήσας εἰκόνα] ; c'est qu'il s'agit avant tout d'une représentation d'action [μίμησιν πράξεως]. »<sup>185</sup> Ce qui compte avant tout c'est le dessin (qui est à la peinture ce que l'ébauche est à la sculpture) : les couleurs viennent en second. Le tracé du contour a donc plus d'importance que ce qui le remplit, car c'est lui qui révèle les traits saillants. C'est pourquoi le τύπος du bien que livre Aristote n'est peut-être pas incomplet, au sens où la définition pourrait être améliorée : il ne l'est que dans la mesure où il appartient à chacun de le mettre en pratique en agissant. Puisque le bien est de l'ordre de l'action, on ne peut le transcrire dans le domaine des discours que sous la forme d'un relief incomplet, qui en conserve l'aspect saillant, et qui permettra sans doute de reconnaître les actions qui s'y ajustent, mais qui n'équivaudra en aucun cas à ces mêmes actions. Il en est de même à l'égard des choses : dire que le caractère saillant de la substance est la forme, c'est nous permettre de répondre à la question de savoir ce qui est substance, en nous fournissant une marque qui met en relief sa nature, mais qui ne nous donne en aucun cas l'équivalent d'une substance. Il en résulte un style, qui ne va pas sans image, mais qui n'en conserve que le dessin ou le contour, sans les couleurs qui, chez Xénophon comme chez Platon, venaient les remplir. Aristote peut ainsi mettre en avant un τύπος du bien, qui possède une triple valeur : il est un emblème de sa philosophie, il fournit une ébauche à l'effigie du bien permettant de le reconnaître, et il constitue une unité de mesure applicable aux actions qui sont dès lors susceptibles d'être évaluées. Dès lors l'éthique consiste à *continuer dans sa vie cette ébauche*, ce en qui fait *une technique* : la question reste donc de savoir si cette approche est compatible avec l'idée que la fin de l'action doit lui être immanente. Pour y répondre, il paraît nécessaire de revenir à ce qui constitue le sol sur lequel

---

cf. LAURENT, J. (1982), pp. 87-88.

<sup>185</sup> ARISTOTE, *Poétique*, 6, 1450 a 40 – b 3, traduction R. Dupont-Roc et J. Lallot modifiée pour φάρμακα

se sont édifiés les différents styles de vie évoqués : la politique, et plus exactement la place toute particulière qu'une cité, Athènes, a accordé à l'art dans la vie publique. C'est en effet dans ce cadre qu'il était possible de concevoir l'éthique comme esthétique de l'existence, parce que l'existence des citoyens non seulement se reflétait à travers le théâtre et les autres formes d'art<sup>186</sup>, mais aussi parce qu'elle tendait à devenir, comme la vie de Socrate, une représentation où l'on se mettait soi-même en scène<sup>187</sup>.

---

### Section 3.

#### Σχήματα et χρώματα, ou l'éclat d'un style de vie

---

Il est difficile, sinon impossible, de savoir en quoi pouvaient consister les styles de vie, en dehors des discours qui les expriment, et qui en portent la trace<sup>188</sup>. Telle est aussi l'utilité du τύπος que présentent Aristote ou Platon : il doit conserver la mémoire d'une vie, à travers l'empreinte qu'elle a laissée. Périclès peut prétendre s'en passer, au vu de la grandeur que s'est acquise Athènes : « Il existe des marques insignes [μετὰ μεγάλων δὲ σημείων], et les témoignages ne manquent pas [οὐ δὴ τοι ἀμάρτυρόν] pour signaler cette puissance, et nous offrir à l'admiration de tous, dans le présent et dans l'avenir ; nous n'avons besoin [οὐδὲν προσδεόμενοι] ni d'un Homère pour nous glorifier, ni de personne dont les accents charmeront sur le moment »<sup>189</sup>. Il n'en demeure pas moins que lui-même écrit un discours, dont Thucydide a conservé la trace, et dont les accents font mieux que charmer sur le moment, grâce au style de l'auteur. Denys d'Halicarnasse le décrit ainsi :

<sup>186</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 70-81

<sup>187</sup> Sur la mise en scène socratique, cf. Chapitre III, section 4, pp. 288-289

<sup>188</sup> Comme l'indique en effet A. Nehamas, « il est difficile d'imaginer qu'on ait pu formuler son propre art de vivre sans écrire à ce sujet parce qu'il est difficile d'imaginer que les manières de voir complexes qu'il requiert aient pu être exprimées autrement. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 8)

<sup>189</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI, 4

En résumé, il y a d'une part quatre « instruments » (pourrait-on dire) du style de Thucydide [τέσσαρα μὲν ἔστιν ὡςπερ ὄργανα τῆς Θουκυδίδου λέξεως] : la fabrication des mots [τὸ ποιητικὸν τῶν ὀνομάτων], la diversité des poses oratoires [τὸ πολυειδὲς τῶν σχήματων], l'âpreté de l'harmonie, la rapidité de l'énoncé signifiant ; d'autre part les couleurs [χρώματα δὲ αὐτῆς] en sont la rudesse, l'acidité, la densité, l'austérité, la gravité, la véhémence, la terreur, et, par dessus tout ce qui le caractérise, le pathétique [τὸ παθητικόν].<sup>190</sup>

Le résumé se divise en deux parties, articulées entre elles par les adverbes μὲν et δέ : d'un côté les instruments (ὄργανα) mis en œuvre par Thucydide, de l'autre le résultat qu'ils lui permettent d'obtenir. Or c'est ce dernier qui est le plus étonnant : non tant parce qu'il consiste en des couleurs (Platon évoque les couleurs du style homérique)<sup>191</sup>, que par le nombre de termes employés pour le caractériser. La palette thucydidéenne apparaît comme particulièrement riche, et par suite éloquente. Elle soulève une question : ces couleurs concernent-elles exclusivement sa manière d'écrire, ou bien s'appliquent-elles aussi au style de vie qu'elles reflètent, notamment lorsqu'elles sont employées à propos du principal personnage de la *Guerre du Péloponnèse* ? Or, dans une oraison funèbre, le pathétique est nécessairement très présent. Il apparaît ainsi peu après les propos cités plus haut : « Voilà ce qu'est notre cité ; pour elle, noblement, parce qu'ils refusaient de s'en laisser dépouiller, ces hommes sont morts en combattant, et de même, parmi ceux qui restent, chacun doit normalement accepter de souffrir pour elle [ἐθέλειν ὑπὲρ αὐτῆς κάμνειν] »<sup>192</sup>. Socrate témoigne, dans le *Ménéxène*, de la puissance de l'oraison funèbre à cet égard<sup>193</sup>. Mais peut-on dire qu'elle exprime aussi un genre de vie ? Cela ne fait aucun doute : N. Loraux a décrit le mode de vie correspondant, sous le titre « la “belle mort” ou l'impossible élaboration d'un βίος πολιτικός »<sup>194</sup>. C'est l'idée grecque de la « belle mort » qui nourrit en effet l'aspect pathétique du discours ; mais sur elle la cité s'est efforcée d'édifier une manière d'être citoyen qui lui est tout entière consacrée. En quoi ce genre de vie consiste-t-il ? « Ce qui confère au trépas du citoyen sa valeur éminente n'est pas de l'ordre de l'acte ou du fait : [...] affirmant que le souvenir “s'attachera plus à la décision qu'à l'acte des morts”, Périclès témoigne de ce que l'essentiel n'est pas l'ἔργον, mais l'intention qui y a présidé. [...] L'éloge s'adresse donc surtout à une volonté, qui est un choix : entre leur vie – toujours réduite à sa dimension

<sup>190</sup> DENYS D'HALICARNASSE, *Seconde Lettre à Ammée*, 2, 2, traduction modifiée pour σχήματα et χρώματα

<sup>191</sup> Cf. *République*, X, 601 a 4-6 (cité ci-dessus, Chapitre II, section 3, p. 184)

<sup>192</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI, 5

<sup>193</sup> Cf. *Ménéxène*, 234 c 1 – 235 c 6

<sup>194</sup> Cf. LORAUX, N. (1993), pp. 120-141

physiologique – et la cité, les morts ont tranché »<sup>195</sup>. Il s'agit bien de choisir un genre de vie, qui rende la vie digne d'être vécue ; mais alors que tout choix d'un βίος ne peut s'effectuer que sur le fond de « l'être en vie », celui qui est mis en avant par la cité supprime cet arrière-plan pourtant nécessaire. Il est donc éminemment paradoxal, sinon impossible. Comment éviter dès lors le pathétique, puisque le sujet est confronté à la nécessité d'un choix qui est en même temps impossible ? L'attitude qu'il est demandé d'adopter a sans doute de la grandeur, liée à l'éclat de la cité, mais elle est aussi empreinte de rudesse, d'austérité, et de gravité : gravité liée au poids de ce qui est en cause, la vie et la mort ; extrême austérité tenant au fait que c'est la vie elle-même qu'il faut sacrifier ; rudesse enfin parce que « le choix de l'Athénien est, dans l'oraison funèbre, de part en part déterminé par des instances extérieures au sujet »<sup>196</sup>. Il est bien rude en effet d'être ainsi dépossédé de soi-même, et de sa propre vie, en étant sommé, par le biais d'une pression morale, d'en faire don à la cité. Les couleurs du style possèdent donc une signification éthique, à laquelle il faut prendre garde : c'est une attitude qu'elles engagent, et telle est sans doute la raison pour laquelle Platon s'en défie, sans pour autant y renoncer. Par leur moyen, les poses oratoires (σχήματα) qu'adopte l'auteur du discours frappent l'auditeur, et le placent dans la disposition voulue : si les σχήματα font partie des instruments utilisés, il faut aussi les mettre au nombre des effets produits.

C'est pourquoi Platon leur subordonne les χρώματα, en privilégiant ce qui, dans le couleur, au lieu de troubler le sujet, le met en état de voir correctement ce qu'il en est des σχήματα<sup>197</sup> : comme le montre J. Laurent, « la beauté de la couleur s'accomplit dans l'association de l'éclat et de la transparence (la διαφάνεια). Placée sous le signe du diaphane, la belle couleur platonicienne est, comme celle des pierres précieuses, une couleur de profondeur qui n'arrête pas le regard à la surface des choses. L'idéal platonicien est, ici comme ailleurs, panoramique. Voir chaque chose dans sa spécificité, mais la voir, aussi, en relation avec les autres choses »<sup>198</sup>. Les valeurs qu'expriment les σχήματα – qu'il s'agisse des figures du discours ou de l'attitude adoptée dans la vie – peuvent être rendues visibles par ce choix de couleur, qui dénote aussi un style de vie : la manière d'être qui en résulte consiste en effet à considérer notre vie au sein du tout, sans qu'elle y disparaisse, afin seulement de la

<sup>195</sup> LORAUX, N. (1993), p. 123

<sup>196</sup> LORAUX, N. (1993), p. 125

<sup>197</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre II, conclusion, pp. 201-204

<sup>198</sup> LAURENT, J. (2002), p. 106

remettre à sa juste place. Elle n'est pas l'attitude pathétique d'un homme qu'on dépossède de sa vie au profit de la communauté ou d'une totalité plus importante que lui : prendre en compte le κόσμος dans ses choix permet au contraire de savoir ce qu'il est juste d'accorder à la cité, selon qu'elle-même se comporte ou non avec justice. En changeant d'échelle, et en passant à une totalité d'ordre supérieur, le sujet est au contraire remis en possession de lui-même, car il ne dépend plus que de ce qui est conforme à la nature. Le style de vie platonicien possède pour cette raison la clarté qui est celle des couleurs mentionnées : il laisse voir, dans l'ordonnance qui est la sienne, le κόσμος qui est partout à l'œuvre. Le τύπος du bien peut être analysé de cette manière : le temple qui l'exprime repose en effet sur cette même mesure qu'il nous faut appliquer à notre propre vie, de manière à adopter une manière d'être mesurée et ordonnée. Il peut être vu comme le reflet du κόσμος, de l'ordre qui règne dans l'univers, et qui doit aussi structurer le discours comme notre âme. On pourrait même ajouter que les préférences de Platon vont à l'ordre dorique, comme il l'indique aux amis de Dion<sup>199</sup>. Cet ordre est en effet plus à même que l'ionien d'exprimer l'idée que « la mesure de l'humain » n'est rien d'humain : « À cette ordonnance qui confère au temple dorique sa solennité inégalée et sa majesté inaccessible, s'oppose l'ordre ionique, plus léger, plus fluide, plus souple, plus humain. »<sup>200</sup> L'ordre dorique correspond au style de vie que Platon met en avant, et permet de préciser l'image du temple qui l'incarne. En déclarant que « la puissance du bien s'est réfugiée auprès de la nature du beau [καταπέφευγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν] »<sup>201</sup> et que « la mesure et la proportion accompagnent partout la beauté et l'excellence [μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι] »<sup>202</sup>, Socrate détermine ainsi certains critères esthétiques, qui définissent un style : la beauté est l'éclat du bien, et la mesure ainsi que la proportion permettent de procurer l'une et l'autre ; elles correspondent à l'ordonnance du temple dorique et aux articulations qu'il laisse voir entre ses parties. Il reste ensuite à les appliquer à l'existence elle-même, de telle façon que l'attitude du philosophe, tournée vers le monde, en

<sup>199</sup> Cf. *Lettre VII*, 336 c 6 – d 3 : « Quant à celui d'entre vous qui ne peut vivre à la Dorienne [Δωριστὶ ζῆν] à la manière de ses ancêtres, mais qui suit le genre de vie qui est le genre de vie de ceux qui ont égorgé Dion et le genre de vie sicilien [τὸν Σικελικὸν βίον], ne faites pas appel à lui et ne vous imaginez pas qu'il puisse jamais agir d'une façon loyale et saine. » (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>200</sup> PAPAIOANNOU, K. (1998), p. 180

<sup>201</sup> *Philèbe*, 64 e 5-6

<sup>202</sup> *Philèbe*, 64 e 6-7

laisse voir la pure lumière. On est ici bien loin du pathétique et de l'aspect terrible du style thucydidéen, reflétant un mode de vie qu'il est impossible de mettre en pratique, car il suppose que la vie ne devient digne d'être vécue qu'à la condition de ne plus être : « Ὡς γὰρ σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος »<sup>203</sup>, aurait-on pu lui dire avec Socrate. C'est sur cet arrière-fond quelque peu terrifiant que se détache en effet le genre de vie philosophique, empreint pour sa part de sérénité : comme le remarque encore J. Laurent, « au moment de mourir, Socrate prend la coupe de poison “sans un tremblement, sans une altération, ni de son teint, ni de ses traits (οὐδὲ διαφθείρας, οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου)” (117 b 4-5). La tranquillité du visage reflète la paix de l'âme. »<sup>204</sup> A l'opposé de la cité qui le condamne, dont le style trahit la violence, le philosophe reste serein sans gravité ni excès de pathétique. Le contraste est sensible, et caractéristique, comme le montre C. Meier : comparativement à Athènes, « aucune autre cité ne poussait aussi loin ses empiètements, sans commune mesure avec ce qu'une cité grecque pouvait tenir pour admissible. [...] Aucune ne suscitait autant de troubles, ne conduisait une aussi grande politique, ne suscitait autant de guerres ; aucune non plus n'était capable de pareilles atrocités pour ramener sous sa coupe des alliés qui lui faisaient défection. Aucune n'enfreignait aussi radicalement toutes les normes traditionnelles. Aussi lui fallait-il absolument maintenir le flambeau de l'art. Dans tout ce qui touchait à la politique, Athènes ne connaissait que sa propre loi. En revanche le détail de la vie civique, si important aux yeux des Grecs, devait être imprégné de beauté et de grâce, en des solennités auxquelles tous pouvaient prendre part. »<sup>205</sup> D'un côté ἡβρις, de l'autre la beauté. C'est bien aussi ce qu'Alcibiade retrouve en Socrate, comme son propre double<sup>206</sup>, en quoi il donne une image fidèle de la cité qui le fit stratège pour sa plus désastreuse expédition<sup>207</sup>. Mais dans le silène sculpté c'est la laideur qui vient au premier plan, et recouvre l'autre aspect ; alors qu'au contraire Athènes s'efforce de dissimuler sa démesure sous le voile de la grâce : le rapport est donc inversé, et Platon, en y pourvoyant, rend visible ce qu'est réellement la cité, un monstre polycéphale qui a pris la forme extérieure d'un homme<sup>208</sup>. Il n'en demeure pas moins tributaire de cette volonté de « maintenir le flambeau de l'art », propre à Athènes, et de

<sup>203</sup> *Gorgias*, 492 e 7 : « Ce genre de vie que tu nous dépeins est effroyable. » (traduction modifiée)

<sup>204</sup> LAURENT, J. (2002), p. 104

<sup>205</sup> MEIER, C. (1987), p. 79

<sup>206</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre IV, section 2, p. 330

<sup>207</sup> Cf. PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Alcibiade, XV-XX

<sup>208</sup> Cf. *République*, IX, 588 b 10 sq. (le texte est cité et commenté au Chapitre IX, section 2, p. 671 sq.).

l'étonnante combinaison réalisée entre l'esthétique et l'existence : « Les vieux idéaux nobiliaires prirent ainsi à Athènes une figure toute nouvelle. Ce qui, ailleurs, était surtout une manière de se comporter devint ici œuvre d'art avant tout ; ce qui avait été un style de conduite devint ici l'objet et le but d'une politique. Il n'est pas jusqu'au style du discours public qui n'en ait été affecté. »<sup>209</sup> Telle est donc en définitive la raison pour laquelle le discours de Périclès, tel que le livre Thucydide, reflète une manière d'être : il était l'un de ces produits de l'art au moyen duquel les Athéniens travaillaient à embellir, non plus individuellement comme les nobles par leur attitude (σχῆμα), mais collectivement par le biais des fêtes, des temples, et des statues dont leur existence s'ornait.

On comprend ainsi comment la notion de σχῆμα a pu passer du domaine de la danse et des cérémonies (comme le banquet) où il désignait la manière de se tenir, aux différents arts plastiques et finalement aux discours<sup>210</sup> : ceux-ci se sont voulu l'imitation de l'éthique nobiliaire que le peuple admirait (et enviait) sans pouvoir directement l'adopter, faute d'en avoir les moyens. Les artisans, qu'ils emploient la parole ou le marbre, ont dû y transposer ces attitudes qui faisaient la grâce de l'aristocratie, et qui montraient, avec éclat, la supériorité d'une manière d'être et d'un genre de vie. Les philosophes, venant à leur suite, ont pu souligner que ce qui faisait la valeur de ces formes était la conduite qu'elles étaient chargées d'exprimer : d'où l'exigence de transparence que leur impose Platon ; elles ne doivent pas servir à couvrir la démesure dont on fait preuve par ailleurs, mais manifester avec éclat le choix d'un mode de vie juste, parce que fondé, comme l'était le style de la noblesse, sur la mesure<sup>211</sup>. La statuaire morale se situe en ce point : elle consiste à produire, à l'instar des artisans de la parole, de belles images verbales, mais qui ne doivent pas dissimuler, sous leur belle apparence, la bestialité et la brutalité. Elles doivent au contraire reconduire à la matière première dont elles sont issues : l'existence, et à ce qui en fait la valeur.

Leur qualité première sera donc la transparence, et telle est en effet l'intérêt qu'Aristote semble reconnaître à la statue, lorsqu'il illustre par ce moyen la notion de forme : à travers l'attitude que les sculpteurs donnent à leur ouvrage, c'est la forme humaine qui s'exprime, en ses différentes possibilités. Il pousse d'ailleurs la recherche de cette qualité plus

<sup>209</sup> MEIER, C. (1987), p. 79

<sup>210</sup> Sur ce point, cf. aussi ci-dessus, Chapitre II, section 3, pp. 183-184

<sup>211</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 62

loin que ne l'avait fait Platon, en éliminant complètement la couleur, qui correspond en effet aux caractères, également exclus de sa poétique. C'est à la lumière de cette exigence que peut se comprendre l'esthétique de l'action qu'il promeut : elle met en avant le contour à l'exclusion de la couleur qui le remplit aux yeux des Grecs en général, et de Platon en particulier. Elle résulte d'un passage à la limite. Aussi Aristote n'opère-t-il qu'en apparence un retour à un genre de vie antérieur, fondé sur la cité, illustré par Périclès. Il s'agit de parvenir à un mode de vie autarcique, à travers ce qui dépend le plus de nous : l'action. Pour déterminer l'attitude à adopter face « aux caprices de la chance »<sup>212</sup>, il reprend l'image, due à Simonide, de l'homme « valeureux pour de bon [ἀληθῶς ἀγαθός], carré, sans reproche [τετράγωνος, ἄνευ ψόγου] »<sup>213</sup> : taillé dans le marbre, un tel homme semble en effet à l'épreuve des circonstances, d'autant que cette figure carrée ajoute la stabilité à la résistance du matériau employé. Or, même face aux pires « malheurs resplendit la beauté morale [διαλάμπει τὸ καλόν], si l'on supporte de pied ferme de nombreuses et de grandes infortunes [ἐπειδὴν φέρη τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας], non par insensibilité, mais parce qu'on est généreux et magnanime [γεννάδας ὦν καὶ μεγαλόψυχος] »<sup>214</sup>. Ici transparaît l'homme véritablement exemplaire selon Aristote : le magnanime, qu'il qualifie plus loin d' « autarcique »<sup>215</sup>. L'attitude qui lui est attribuée dans les malheurs est significative : il se tient « de pied ferme », il ne recule pas, ce qui est caractéristique de l'hoplite. Mais le philosophe investit ensuite cette figure traditionnelle de valeurs nouvelles :

Si ce sont les actions qui décident de la vie dont elles sont l'élément essentiel [εἰ δ' εἰσὶν αἱ ἐνέργειαι κύριαι τῆς ζωῆς], comme nous l'avons dit, nul des bienheureux ne deviendra jamais misérable. Jamais en effet, il n'accomplira d'actions haïssables ou viles [οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα]. L'homme « valeureux pour de bon », c'est-à-dire réfléchi [ἐμφρονα], sait en effet, pensons-nous, supporter les caprices de la chance en gardant l'attitude qui convient [πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν] et tirer parti des circonstances pour faire toujours les actions les plus belles [ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν], de même qu'un bon général tire de l'armée qui est à sa disposition le meilleur parti pour la guerre, et qu'un cordonnier avec le cuir qu'on lui donne fait le plus beau soulier. [...] On peut donc au moins dire qu'il ne sera pas non plus bariolé et mobile [οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος].<sup>216</sup>

<sup>212</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 20

<sup>213</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 22

<sup>214</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 30-33

<sup>215</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1125 a 12

<sup>216</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 33 – 1101 a 8, traduction modifiée

Cette image du ποικίλος livre l'une des rares couleurs que contienne l'*Éthique à Nicomaque* : mais c'est pour l'exclure. Toutefois l'attitude décrite par Aristote ne manque pas de style, comme l'indique l'adverbe εὐσχημόνως : il exprime la *manière noble* dont se tient l'homme de valeur. Face aux « caprices de la chance », celui-ci ne manque pas de tenue, il ne varie pas et *maintient l'attitude qui convient*. A défaut de χρώματα, le philosophe emploie donc le σχῆμα, comme pour la statue dont il se sert afin d'explicitier la notion de substance. De nouveau son style apparaît comme dépouillé, concentré sur l'action : mais celle-ci ressort avec éclat face aux circonstances contraires. Aristote utilise le superlatif : τὰ κάλλιστα πράττειν, comme si l'adversité mettait *en relief* la beauté de l'attitude adoptée. Il insiste sur ce point à l'aide de plusieurs comparaisons empruntées aux arts, qui permettent de comprendre la manière dont l'homme ἔμφρων sait mettre à profit ce qui paraît lui faire obstacle, et ainsi en changer la nature. La situation qu'envisage Aristote permet en outre de comprendre la manière dont s'articulent l'action conçue comme étant à elle-même sa propre fin, et les nombreuses références à la technique, courantes dans sa réflexion éthique. C'est en regardant toujours en direction de l'action que l'homme « valeureux pour de bon » parvient à surmonter les circonstances les plus défavorables, en les intégrant dans ce plan d'ensemble. Par suite, s'il existe à ses yeux une technique de l'existence, elle reste subordonnée à cette visée qui est essentielle, et que décrivait initialement l'image de l'archer : s'il était indispensable de cerner dès l'abord la cible (et toute la structure de l'*Éthique à Nicomaque* en découle), c'est parce qu'il ne faut jamais la perdre de vue, en particulier lorsque les événements sont contraires. On pourra alors recourir à divers moyens permettant d'atteindre tout de même le but : parmi eux, le premier semble bien être l'idée même que le bien consiste en l'action, puisqu'il en résulte qu'il dépend toujours de nous. L'attitude propre au magnanime en découle : elle se caractérise par la hauteur de vues, qui lui permet de mépriser les circonstances auxquelles la plupart des hommes sont soumis, dans l'idée que celles-ci ne le touchent pas<sup>217</sup>. Elle consiste dans le trait, la ligne, qui va de son regard au but qu'il s'est fixé, et qu'il poursuit constamment. Il est donc lui-même constant, et ramène en outre le σχῆμα à ce qui semble être au principe de toutes les significations que revêt le mot : dans la philosophie aristotélicienne, il évoque une attitude simplement définie par une *ligne de contour*, ce qui se traduit naturellement, au plan éthique, comme *ligne de conduite*. Depuis les poses oratoires du style thucydéen, jusqu'à cette ligne épurée de conduite, en incluant ces

<sup>217</sup> Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 1124 b 24-25, 1125 a 32-33

chaînon intermédiaires que sont la pureté et la blancheur xénophontiennes, ou le diaphane platonicien, le σχῆμα reçoit donc une grande variété d'usages, qui ont néanmoins tous une même fonction : *établir un style de vie*.

---

### Conclusion du chapitre VI.

#### *Les styles de vie dans l'Antiquité classique*

---

Ce cadre commun dessine ainsi la scène où ces différents genres de vie se sont affrontés, en assignant des directions divergentes à l'existence, un τέλος qui leur est propre<sup>218</sup>. On peut ainsi faire apparaître, pour chacun de ceux qui ont été mentionnés, l'aspect saillant que leur auteur a voulu mettre en relief, c'est-à-dire son τύπος (même si seuls Platon et Aristote emploient ce terme) :

	Μέτρον	Héros	Domaine	Expression : σχῆμα et χρώμα
1) Thucydide	χάρις	Périclès	cité	diversité des poses oratoires, pathétique
2) Xénophon	πόνος	Héraclès	existence individuelle	maintien modeste, pureté
3) Platon	κόσμος	Socrate	existence/ univers	transparence des attitudes, couleur diaphane
4) Aristote	ἐνέργεια, ou πρᾶξις	magnanime	cité	ligne dépouillée, attitude noble, contour blanc

<sup>218</sup> Comme le remarque R. Joly, « le thème des genres de vie contient trois éléments : 1) l'énumération de diverses fins auxquelles se rattache l'activité humaine ; 2) un jugement qui choisit l'une d'entre elles comme la meilleure, qui précise des oppositions, des exclusives, d'après une norme qui varie selon les individus ; 3) l'idée d'une existence concrète vécue sous le signe de chacune des valeurs distinguées. » (JOLY, R. [1956], p. 7)

Ce tableau fait apparaître les grandes orientations propres à chacun des genres de vie qui ont été examinés, et la mesure à l'aune de laquelle leurs auteurs estiment que la vie doit être appréciée et ordonnée. Cette mesure reçoit des contenus bien différents, mais sous cette diversité une conception de l'éthique demeure, qui consiste à assigner *une fin* à l'existence humaine, et en fait ainsi l'objet d'une *technique* : dès lors qu'une fin est fixée, il faut nécessairement envisager les moyens qui permettent de s'en rapprocher, et déterminer également ce qui conduirait à s'en écarter. C'est donc l'idée d'un *parcours* qui se fait jour, idée qu'illustrent bien l'ὁδός dont parlent Xénophon et Platon, ou encore l'image de l'archer chez Aristote. Ce qui donne cependant son sens à ce parcours, c'est l'expression qui vient lui donner un caractère distinctif, à travers les σχήματα et χρώματα qui l'ornent : autrement dit le *style*, fondé sur une manière de se tenir dans la vie, et sur la couleur qu'on lui prête. *Le choix d'un genre de vie* se traduit dans *l'éclat d'un style*, révélant la *finalité* qui l'ordonne. Ainsi la statuaire morale, si on peut nommer ainsi l'éthique platonicienne, n'est nullement un fait isolé dans la Grèce ancienne, comme le montrent les quelques exemples retenus. De ce point de vue, il paraît difficile d'affirmer qu'elle se fonde purement et simplement sur l'Idée du Bien : cela revient à l'abstraire de son contexte, pour l'inscrire dans une logique différente, qui se veut avant tout conceptuelle. D'après Gadamer il est vrai, « Platon a anticipé seulement de façon symbolique ce que signifie proprement le “bien” », c'est-à-dire l'objet de l'éthique. En revanche, « Aristote a trouvé des réponses d'ordre conceptuel. [...] L'Idée du bien [...], dans les Dialogues platoniciens, n'est exprimée que de façon métaphorique : dans le jeu du *Parménide*, dans l'allégorie du *Philèbe* ou dans le mythe du *Timée*. Dans la pensée d'Aristote, l'intention platonicienne est transposée dans le langage prudemment tâtonnant des concepts philosophiques. »<sup>219</sup> Il me semble pourtant que l'éthique aristotélicienne ne va pas sans style : c'est même la raison pour laquelle j'ai essayé d'indiquer les σχήματα et χρώματα dans lesquelles elle s'exprime<sup>220</sup>. Quoi qu'il en soit, Gadamer confirme à sa manière l'idée que, dans la perspective platonicienne, ce n'est qu'en détachant un certain relief du Bien qu'on

<sup>219</sup> GADAMER, H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, V

<sup>220</sup> C. Dalimier a également montré qu'il y a un « usage scientifique de la métaphore chez Aristote », et qu'elle n'est « pas un pis-aller si elle fait voir l'acte des objets physiques, et par conséquent conduit à relier l'effet à sa cause. Elle a sa place dans l'établissement des principes de la “science de la nature” » (DALIMIER, C. [2004], p. 140) : ne pourrait-on ajouter que l'image a aussi sa place, aux yeux d'Aristote, dans le domaine éthique (sous certaines conditions) ? « Le langage prudemment tâtonnant des concepts philosophiques » ne l'exclut peut-être pas.

peut parvenir à le réaliser dans sa propre vie, en l'y appliquant : dans cette philosophie, c'est à *travers des images* que le Bien nous devient accessible, et que nous pouvons le poursuivre comme fin. L'éthique consiste elle-même à se façonner d'après ces images, dans le but de donner une certaine image de soi. La statuaire morale de Platon constitue à ce titre un art de l'existence, comme les autres conceptions mentionnées.

Elle s'en distingue néanmoins sur un point précis, qui la met à part : alors que les trois autres ont pour objet l'homme, Platon déplace et élargit l'horizon, en édifiant le temple du bien, et en lui assignant pour demeure le κόσμος, comme expression vivante et constante du style de vie qu'il défendait dans ses Dialogues. Il se sépare ainsi de toute éthique étroitement humaniste, en assignant un cadre plus vaste aux ambitions humaines, ce qui a pour effet apparemment paradoxal de les tempérer, en montrant à l'homme qu'il ne maîtrise pas tout, qu'il n'est qu'un jouet aux mains de la divinité<sup>221</sup>. En révélant la mesure et l'équilibre qui règnent à l'échelle de l'univers, il offre *un remède* à la démesure qui nous anime<sup>222</sup>, depuis que nous avons entrepris de nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature »<sup>223</sup> : la philosophie platonicienne permet de concevoir une règle, une norme, dont l'extension, le domaine d'application, ne soient pas simplement l'homme, mais l'univers tout entier. C'est en quoi il *se distingue* nettement de ses concurrents proches en matière de genre de vie. Cette proximité tient au fait qu'ils participent tous d'une même conception de l'éthique, et qu'il se situent ainsi sur le même *terrain* : l'éclat d'un genre de vie ne se conçoit que par comparaison avec d'autres. C'est donc sur ce terrain où se côtoient des styles de vie assez proches, bien que réellement différents, que Platon fait du κόσμος le temple du bien, avec pour but de se distinguer.

<sup>221</sup> Cf. *Lois*, I, 644 d 7 – 645 c 1 et VII, 803 b7 – 804 b 8. Ainsi, dans les *Lois*, « l'homme [...] mesure sa dépendance face à un ordre qu'il n'a pas créé. [...] Dans l'*Alcibiade*, l'homme prend acte qu'il ne maîtrise que de l'inessentiel, et qu'il doit, pour découvrir son soi, s'aventurer dans le dialogue. » (LAURENT, J. [2002], p. 75)

<sup>222</sup> Cf. JOUANNA, J. (1978), pp. 84-85 : « Le modèle médical permet un approfondissement graduel d'une notion morale et politique aussi fondamentale pour le législateur que celle de mesure. [...] Dans cette perspective essentiellement médicale, la mesure prend un sens plus riche : elle n'est plus seulement la quantité moyenne, comme c'était le cas chez Hésiode, mais un équilibre — équilibre entre le corps et les aliments, entre l'âme et les pouvoirs ; et l'on pourrait évoquer ici le traité hippocratique du *Régime* dont l'auteur se vante au c. 69 d'avoir découvert le secret de la santé par un équilibre exact (μετρίως ἔξει πρὸς ἄλλα) entre la nourriture et les exercices. »

<sup>223</sup> DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Sixième partie

Diogène Laërce témoigne de deux manières qu'il s'agissait bien d'une volonté du philosophe : d'abord en racontant que, « lorsque Platon se rendit à Olympie, tous les Grecs se retournèrent sur son passage »<sup>224</sup>, et qu'« à cette occasion, il eut un entretien avec Dion »<sup>225</sup> ; ensuite en précisant que Platon « désirait laisser un souvenir de lui [ἡξίου μνημόσυνον αὐτοῦ λείπεσθαι] soit chez ses amis <comme Dion, ce qui fait le lien entre les deux anecdotes>, soit dans les livres qu'il avait écrits. »<sup>226</sup> Au lieu même de l'ἀγών, Platon attire le regard de tous. Cela tient au fait qu'il voulait avoir part à l'immortalité, que ce soit en se perpétuant dans l'esprit de ses amis, ou dans celui de ses lecteurs : il avait ce souci de se distinguer, et de laisser de lui une marque distinctive dans les esprits.

En proposant un genre de vie qui lui est propre, il accomplit donc ce qu'il attribue à « Pythagore, qui a été aimé particulièrement pour cette raison [ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγασπήθη], et <dont> les successeurs aujourd'hui encore, qualifiant leur genre de vie de pythagoricien, estiment se différencier par là de façon éclatante des autres [καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγοεῖον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δουκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις]. »<sup>227</sup> Διαφερόντως : l'amour porté à Pythagore, par ceux qui l'ont suivi, revêt un caractère distinctif, parce que leur genre de vie, qualifié de « pythagoricien », leur permet de se différencier avec éclat des autres hommes. Platon s'inscrit à son tour dans cette lignée philosophique, à la fois en imprimant à l'existence un τέλος, le κόσμος, qui semble avoir été celui des Pythagoriciens<sup>228</sup>, mais aussi en prenant

<sup>224</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 25

<sup>225</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 25

<sup>226</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 40

<sup>227</sup> *République*, X, 600 b 2-5. C'est moi qui traduis.

<sup>228</sup> Cf. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 59 : « Belle est, assurément, la vision du ciel tout entier [τὴν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ θέαν] et des astres qui s'y déplacent, à condition d'en saisir l'agencement [εἶ τις καθορώη τὴν τάξιν] ; mais il n'en est ainsi que par participation au Premier et à l'Intelligible. Et ce Premier, c'est, on le sait, les nombres et les rapports qui s'étendent à travers toutes choses, selon lesquels tout ce qui existe est mis en ordre harmonieusement et arrangé [τὰ πάντα ταῦτα συντέτακταί τε ἐμμελῶς] pour former le monde comme il convient [κεκόσμηται πρεπόντως] ; [...] et la philosophie, c'est la poursuite de cette contemplation. Ainsi donc beau était ce souci d'instruction, lui qui, en même temps que Pythagore, contribue au redressement des hommes. » Comme le montre R. Joly, « le vocabulaire employé n'a rien qui ne soit platonicien » (JOLY, R. [1956], p. 49) : il n'est donc pas nécessaire que cette conception du κόσμος soit précisément due à Pythagore ; mais le fait qu'elle lui soit attribuée souligne la volonté de s'inscrire dans une lignée pythagoricienne, et ce fait même est significatif. « Les savants [οἱ σοφοί] » dont parle Socrate dans

part à l'ἀγών où les Grecs opposaient, non leur force physique, leurs qualités athlétiques, mais leur choix de vie. De cet ἀγών la *Parabole de la panégyrie* offre un vivant témoignage, tout en rattachant l'image à Pythagore, présenté à cette occasion comme le fondateur de la philosophie : l'existence tout entière y est mise en parallèle avec l'ἀγών. Il importe assez peu de savoir si elle a été forgée par Héraclide Pontique<sup>229</sup>, auquel Cicéron et Diogène Laërce l'attribuent<sup>230</sup>, ou bien si, comme le pense R. Joly, elle est antérieure et seulement reprise par cet auteur<sup>231</sup>. Dans le premier cas, elle témoigne en effet de la lignée dans laquelle on entendait s'inscrire dans l'entourage de Platon<sup>232</sup>, et donc du cadre dans lequel se sont élaborés les Dialogues, où la comparaison entre la vie et la panégyrie est aussi présente<sup>233</sup>. Dans le second, elle montre que la conception de la philosophie développée par Platon a des racines profondes dans la pensée pythagoricienne. Dans les deux hypothèses, ce souci généalogique est donc révélateur : il signifie que le genre de vie, tel que le conçoit Platon, est *agonistique*, et a pour cette raison *besoin d'une fondation*, d'un enracinement, qui l'assure contre ceux qui incarneraient ou soutiendraient un choix différent. Il s'agit en effet de promouvoir, de défendre, et d'illustrer une façon d'être, dans laquelle on a eu des devanciers, et qu'on entend perpétuer, de préférence à d'autres manières d'être, qui paraissent inférieures. C'est pourquoi la parabole s'ouvre sur le thème de l'origine de la philosophie, comme pratique distinctive, avant de l'illustrer par l'image de la panégyrie :

---

le *Gorgias* (507 e 7), en leur attribuant aussi une vision du κόσμος fondée sur des rapports géométriques, témoignent d'une même volonté : se donner un appui dans une tradition qui est sans doute pythagoricienne. On peut ajouter que « la recherche scientifique devait avoir pour les Pythagoriciens une valeur religieuse » : ils mériteraient alors d'être qualifiés de σοφοί (plutôt que de « philosophes », dans ce contexte) pour cette raison qu'ils développaient particulièrement la science des phénomènes célestes.

<sup>229</sup> Cf. BRISSON, L. (1990), pp. 56-57

<sup>230</sup> Cf. CICÉRON, *Tusculanes*, V, III, 8-9, et DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Prologue, I, 12

<sup>231</sup> Cf. JOLY, R. (1956), pp. 22-40, et JOLY, R. (1970), pp. 136-148

<sup>232</sup> « Venu à l'Académie des bords de la mer Noire, Héraclide, disciple aimé de Platon, se vit confier la direction de l'École pendant le troisième voyage du Maître en Sicile. » (JOLY, R. [1956], p. 22)

<sup>233</sup> Cf. *République*, X, 614 e 3-6 : les âmes « se réjouissaient de partir dans la prairie [εἰς τὸν λειμῶνα] pour y camper comme dans une assemblée de fête [οἶον ἐν πανηγύρει] ; celles qui se connaissaient se saluaient les unes les autres affectueusement : celles qui sortaient de la terre demandaient aux autres des nouvelles de là-bas, et celles qui venaient du ciel des nouvelles du lieu d'où venaient les autres ». Le thème de la comparaison entre la vie et les Jeux sera développé au chapitre suivant, section 4 notamment (p. 542 *sq.*).

On dit que Pythagore est le premier à s'être appelé lui-même « philosophe » : non seulement il fut à l'origine d'un nom nouveau, mais encore il a donné utilement, par avance, un enseignement sur cette pratique qui lui était propre [πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως].<sup>234</sup>

Le mot « philosophe », forgé par Pythagore, désigne donc une « pratique [πρᾶγμα] ». Mais avant d'entreprendre de l'enseigner comme une τέχνη, il semble avoir voulu en donner une image qui figure de façon persuasive sa nature, comme un proème avant le texte de loi<sup>235</sup>. Or, comme l'indique C. Segal, pour un Grec, « ce qui est le plus important à contempler n'est pas la nature, ni l'âme individuelle ; c'est le grand rassemblement communautaire pour les fêtes, les concours de musique et d'athlétisme, les rites religieux »<sup>236</sup> : dès lors quel meilleur moyen pour le persuader d'adopter un certain genre de vie que d'y avoir recours, à travers l'image de la panégyrie ? L'habileté de l'auteur de l'analogie consiste dans le fait que le genre de vie ainsi dépeint comporte, à titre de composante essentielle, la contemplation de l'ordre de l'univers et du caractère de l'âme, opposée par C. Segal à la panégyrie. Dès lors Pythagore, ou l'auteur de la *Parabole*, utilise manifestement l'une pour promouvoir l'autre, en la rendant plus sensible et convaincante. Le procédé était habituel dans les discours sur la physique, qui faisaient l'objet de lectures devant de nombreux auditeurs :

*In fact, it seems to have been Anaxagoras who created the standard of discourse about cosmology : that cosmological speculation should have homely, clear, easily understood geometric demonstrations of universal principles, with interesting and plausible analogies drawn from observable phenomena. His lectures at Athens were apparently famous for such analogies.*<sup>237</sup>

Il est vrai que la *Parabole de la panégyrie* n'a pas pour objet premier la cosmologie, bien qu'elle s'achève sur l'évocation du κόσμος. Elle porte néanmoins sur l'existence tout entière, et comporte à ce titre un caractère universel ; elle figurait de plus, selon Diogène Laërce, dans

<sup>234</sup> JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 59. C'est moi qui traduis.

<sup>235</sup> Cf. *Lois*, IV, 719 e 8 sq.

<sup>236</sup> SEGAL, C. (1993), pp. 252-253

<sup>237</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 74 : « En fait, il semble que ce soit Anaxagore qui ait créé les normes du discours cosmologique : que les spéculations cosmologiques aient dû être des démonstrations de principes universels qui soient familières, claires et facilement comprises, comportant des analogies intéressantes et plausibles empruntées aux phénomènes observables. Ses lectures à Athènes étaient apparemment célèbres pour de telles analogies. »

un traité médical, le *περὶ ἄπνου*, dont l'auteur, Héraclide, était un physicien<sup>238</sup>. Ce dernier a donc pu utiliser les normes discursives en vigueur pour appuyer son discours d'une analogie vivante et concrète, empruntant au spectacle préféré des Grecs pour décrire une vision qui leur était moins familière : celle du κόσμος, sur laquelle se termine le texte, et où l'existence humaine se trouve ainsi inscrite. « *In doing so, he aligned himself with Plato, Anaxagoras, and the Pythagoreans in positing a cosmos and a human body which have something immovable in them.* »<sup>239</sup> Ce principe immobile désigne aussi bien le point d'articulation de l'existence humaine et du κόσμος, que leur finalité commune. L'analogie comme l'ouvrage dans lequel elle s'inscrivait relève donc du genre de l'ἐπίδειξις<sup>240</sup>, et son auteur l'a probablement utilisée pour se produire en public et gagner celui-ci à sa cause, la philosophie. Le fait singulier est qu'elle comporte elle-même deux références à l'ἐπίδειξις, d'abord celle des athlètes, puis celle des discours. L'auteur se met donc lui-même en scène, dans un jeu de miroirs, tout en attribuant l'analogie à Pythagore lui-même :

Il disait en effet que le passage des hommes en cette vie ressemble à la foule se rendant aux panégories [ἐοικέναι γὰρ ἔφη τὴν εἰς τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων πάροδον τῷ ἐπὶ τὰς πανηγύρεις ἀπαντῶντι ὁμίλῳ]. De même, en effet, que viennent là toutes sortes d'hommes, chacun pour un besoin différent (l'un, en effet, en vue du commerce et du gain, est venu décharger sa marchandise ; l'autre, en vue de la réputation [ὁ δὲ δόξης ἕνεκα], y fait la démonstration de la force de son corps [ἐπιδειξόμενος ἦκει τὴν ῥώμην τοῦ σώματος] ; il y a encore une troisième espèce, et c'est elle qui est libre au plus haut point, qui se réunit pour le spectacle qu'offrent ces lieux, les belles œuvres d'art <qui s'y trouvent>, produites par les artistes, comme les actes et les discours, produits par l'excellence [συναλιζόμενον τόπων θέας ἕνεκα καὶ δημιουργημάτων καλῶν καὶ ἀρετῆς ἔργων καὶ λόγων], dont des démonstrations [αἱ ἐπιδείξεις] sont habituellement offertes aux panégories), de même aussi dans la vie, toutes sortes d'hommes sont rassemblés au même endroit par leurs préoccupations.<sup>241</sup>

<sup>238</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, Prologue, 12. Concernant Héraclide, « l'érudition contemporaine a été amenée à lui faire une place de plus en plus importante parmi les astronomes et les physiciens grecs. [...] C'est lui qui, s'inspirant de certains mythes platoniciens, a conçu et réalisé un genre littéraire nouveau, le roman scientifique. » (JOLY, R. [1956], p. 22) Quant au *περὶ ἄπνου* (*Sur l'inanimée*), il semble avoir constitué « une partie du dialogue *Des maladies* » (JOLY, R. [1956], p. 22).

<sup>239</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 76 : « Ce faisant, il s'alignait sur Platon, Anaxagore et les Pythagoriciens en supposant un cosmos et un corps humain qui aient quelque chose d'immobile en eux. »

<sup>240</sup> Sur ce thème, on me permettra de renvoyer à l'analyse du procédé rhétorique de l'ἐκφρασις, au Chapitre II (notamment p. 162) : l'ἐπίδειξις consiste à se mettre soi-même en scène à travers son discours, afin d'en augmenter la force persuasive ; elle est une démonstration de son talent, aussi bien que de la chose dont il s'agit.

<sup>241</sup> JAMBlique, *Vie de Pythagore*, 59. C'est moi qui traduis.

Les panégyries sont évoquées avec un grand nombre de détails, ce qui se justifie par le fait que c'est l'attention portée à ce spectacle qui distingue les philosophes<sup>242</sup>. Ces détails forment un vivant tableau où se dessinent les principales caractéristiques de ces assemblées : la parabole entend faire bénéficier le thème du genre de vie, de l'éclat de ce qu'il y a de plus beau aux yeux des Grecs, c'est-à-dire la victoire obtenue sous les yeux de tous, ou même simplement le fait que tout un peuple se trouve ainsi assemblé sous son propre regard. Par là le choix de la contemplation n'est nullement *un renoncement à participer*, puisque le spectacle fait partie de l'attrait de la panégyrie. Ce n'est pas non plus *un renoncement à l'emporter*<sup>243</sup>, bien qu'il ne s'agisse pas, pour le philosophe, de s'illustrer par la force physique, mais plutôt par le choix d'un genre de vie se signalant de façon éclatante au regard : en témoignent les « successeurs » de Pythagore, qui « aujourd'hui encore, qualifiant leur genre de vie de pythagoricien, estiment se différencier par là de façon éclatante des autres »<sup>244</sup>, ou encore la *Vie de Platon* par Diogène Laërce<sup>245</sup>. Car les philosophes, pratiquant la justice durant leur vie, sont comme de « vrais coureurs » : ils « courent jusqu'au but [εἰς τέλος ἐλθόντες], ils gagnent les prix [ἄλλα], et se voient couronnés [στεφανοῦνται]. »<sup>246</sup> On ne doit pas induire de leur caractère contemplatif qu'ils s'abstiennent de concourir : ils prennent seulement du recul pour mieux remporter la victoire, dont ils définissent eux-mêmes les termes et les conditions. Ils ne se tiennent donc pas à la marge : on qualifierait plus justement leur position de « distanciée ». L'association entre les deux thèmes de l'ἀγών et du genre de vie n'est donc pas fortuite : celui-ci est *agonistique*, à la fois au sens où il peut faire l'objet d'un *spectacle*, et aussi dans la mesure où il correspond à un *enjeu*, pour lequel il faut être prêt à lutter et déployer tous ses

<sup>242</sup> Comme le montre la suite du texte : « La sorte d'homme la plus pure, c'est l'homme qui a choisi la contemplation des choses les plus belles [τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν], celui que l'on dénomme précisément "philosophe". » (JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 59)

<sup>243</sup> Je m'oppose donc à l'interprétation courante, qu'on pourrait résumer comme suit : « L'image de la panégyrie amène à distinguer trois catégories d'homme, mais le retour au terme comparé, la vie, indique clairement une polarisation entre d'une part les affairés, d'autre part *les désintéressés, les philosophes.* » (BALAUDÉ, J.-F. [1999], n. 8, p. 947. C'est moi qui souligne) Etre désintéressé en matière de victoire serait, pour un Grec, renoncer à un caractère anthropologique majeur : à quoi bon concourir, si ce n'est pour l'emporter ? Mais il est plusieurs manières de concourir et de l'emporter, et c'est à redéfinir les conditions de l'ἀγών, qu'un philosophe comme Platon va s'employer. Cette thèse sera développée au chapitre suivant, section 4 (p. 543 sq.).

<sup>244</sup> *République*, X, 600 b 4-5

<sup>245</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 25 et 40

<sup>246</sup> *République*, X, 613 c 2-4, traduction G. Leroux

efforts. L'*Apologue* déploie une insistance particulière sur ce thème de l'effort<sup>247</sup>, qu'incarne en outre Héraclès, et qui comporte aussi la dimension concrète de l'exercice physique<sup>248</sup>. L'*Antiope* d'Euripide opposait pour sa part sous la forme de l'ἀγῶν λόγων les deux genres de vie incarnés par Amphion et Zéthos<sup>249</sup>. Mais dans tous les cas l'idée est celle de la panégyrie : le genre de vie a pour caractéristique essentielle d'être agonistique.

La parabole dessine aussi avec netteté le cadre de la panégyrie, avec d'abord la compétition athlétique, qui en était l'objet premier. En outre les panégyries se déroulaient dans des lieux spécifiques et consacrés, comme Olympie, où se trouvaient des temples et des statues, en l'honneur des dieux et des athlètes victorieux. L'ensemble est décrit comme « le spectacle qu'offrent ces lieux, <et> les belles œuvres d'art <qui s'y trouvent>, produites par les artistes [τόπων θεῶν ἕνεκα καὶ δημιουργημάτων καλῶν]. » La plaine d'Olympie se dessine, avec le temple de Zeus, dont les métopes représentaient les travaux d'Héraclès, et les statues célébrant les exploits des athlètes. La victoire et sa commémoration, l'ensemble sous l'égide des dieux, formait en effet le thème primitif des panégyries, ce dont témoignent les poètes choraux, comme Pindare, en associant leur parole au marbre des statues<sup>250</sup>. Mais

<sup>247</sup> ΧÉΝΟΦΟΝ, *Mémorables*, II, I, 28 : « De ce qui est réellement bon et beau, il n'y a rien que les hommes obtiennent des dieux sans effort ni application [τῶν ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδάσιν ἀνθρώποις]. »

<sup>248</sup> ΧÉΝΟΦΟΝ, *Mémorables*, II, I, 28 : « Il faut habituer ton corps à se soumettre à l'intelligence et l'exercer par les efforts et les sueurs [γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἰδρωτί]. » (traduction P. Chambry modifiée)

<sup>249</sup> Cf. EURIPIDE, *Antiope*, fragment 13 :

« Ἐκ παντὸς γὰρ ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων  
ἀγῶνα θεῖτ' ἂν εἰ λέγειν εἴη σοφός

[car à propos de toute chose on peut faire s'affronter de doubles discours, si on est habile à parler]. »

(c'est moi qui traduis)

Comme le remarque R. Joly, « ces vers portent manifestement l'empreinte sophistique [...]. Si quelqu'un est habile à parler, il peut soutenir en tout un concours de doubles discours : voilà bien l'idéal d'un sophiste. [...] L'ἀγῶν λόγων de l'*Antiope* est d'inspiration sophistique, c'est un excellent "à la manière de". Les Sophistes se sont emparés du thème des genres de vie, non qu'ils voulussent donner au problème posé une solution originale, mais parce qu'ils y voyaient une matière privilégiée pour l'exercice d'éloquence : il s'agissait de défendre le plus brillamment possible l'un ou l'autre genre de vie, quel qu'il fût. » (JOLY, R. [1956], p. 67) C'est à cet exercice que semblent s'être livrés Prodicos dans l'*Apologue*, aussi bien que Calliclès dans le *Gorgias*, où il introduit d'emblée le thème du genre de vie (481 c 4), et reprend en outre le personnage de Zéthos (484 e 4-8, 485 e 4 – 486 a 3, 486 b 5-6, 486 c 5 – d 1, 489 e 2-4).

<sup>250</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 70 : « Comme les statues, les poèmes peuvent être qualifiés d'ἀγάλματα

d'autres activités ont dû progressivement s'y ajouter, de façon à enrichir cette donnée initiale, tout en se plaçant toujours sous le signe de l'ἀγών : les démonstrations (ἐπιδείξεις) de force physique<sup>251</sup> ont été complétées par la démonstration des qualités intellectuelles, techniques, poétiques<sup>252</sup>, d'autres participants, sous toutes les formes possibles. En témoigne Hippias, qui déclare à Eudicos :

J'ai l'habitude de me rendre d'Élis, où j'habite, à Olympie dans l'assemblée solennelle des Grecs [εἰς τὴν τῶν Ἑλλήνων πανήγυριν], chaque fois que les jeux ont lieu, et, là, d'aller dans le temple [εἰς τὸ ἱερόν] me mettre à la disposition de tous pour discourir, à la demande de tel ou tel, sur un des sujets que j'ai préparés [εἰς ἐπίδειξιν παρεσκευασμένον ἢ] et pour répondre à toutes les questions qu'on se plaît à me poser.<sup>253</sup>

Le cadre est la panégyrie, et Hippias, de son propre aveu, s'y exerce à l'ἐπίδειξις, à laquelle il s'est auparavant préparé comme un athlète, comme l'indique le verbe παρασκευάζειν, et en s'investissant fortement dans sa préparation, comme le marque l'emploi de la voix moyenne pour ce verbe. Socrate lui répond donc logiquement en le comparant aux athlètes, de façon à faire apparaître de nouveau, dans ses grandes lignes, le cadre général des panégyries :

– Quelle heureuse condition [μακάριόν γε], Hippias, si, à l'occasion de chaque Olympiade, tu peux te rendre dans le temple [εἰς τὸ ἱερόν], en étant, quant à ton âme, si confiant en ton savoir ! Et je serais surpris, s'il y avait des athlètes qui se rendaient là-bas pour le concours [ἀγωνιζόμενος] sans aucune crainte et avec une si pleine confiance en leurs forces physiques que celle que dis avoir, pour ce qui te concerne, en tes capacités intellectuelles.

– C'est bien naturel, Socrate, que je me trouve dans une telle condition. Car depuis que je vais ainsi concourir [ἀγωνίζεσθαι] à Olympie, je ne suis jamais tombé sur quelqu'un qui me fût supérieur en quoi que ce soit.

– De quel beau [καλόν γε] monument de savoir [τῆς σοφίας ἀνάθημα] pour Élis, ta patrie, mon cher Hippias, et pour tes parents, tu me parles, à travers une réputation [τὴν δόξαν] comme la tienne !<sup>254</sup>

---

(*Néméenne* 3. 13), et les deux semblent bien avoir été liés dans la pensée populaire. Pindare lui-même reconnaissait le lien quand il disait qu'il n'était pas un fabricant de statues. » Sur ce thème l'ouvrage de référence reste *La Parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, de J. Svenbro, paru en 1976 : il sera abondamment cité dans le chapitre suivant (pp. 522-567).

<sup>251</sup> La *Parabole de la panégyrie* se réfère expressément à ces ἐπιδείξεις, en évoquant celui qui « en vue de la réputation [ὁ δὲ δόξης ἔνεκα], y fait la démonstration de la force de son corps [ἐπιδειξόμενος ἤκει τὴν ῥώμην τοῦ σώματος] » (JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 58).

<sup>252</sup> « [Ces] démonstrations [αἱ ἐπιδείξεις] sont habituellement offertes aux panégyries. » (JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 58)

<sup>253</sup> *Hippias mineur*, 363 c 7 – d 3, traduction A. Croiset modifiée

<sup>254</sup> *Hippias mineur*, 364 a 1 – b 3, traduction J.-F. Pradeau et F. Fronterotta modifiée

La comparaison montre que l'ἀγών<sup>255</sup> oppose aussi bien les compétences intellectuelles que les qualités physiques : sur ces deux plans il s'agit de l'emporter et de se distinguer, afin de finalement obtenir l'immortalité, dont le gage est l'ἀνάθημα que Socrate attribue à Hippias, comme un poète à un athlète, et que Phèdre déclare pour sa part vouloir ériger en l'honneur du philosophe<sup>256</sup>. Une semblable analogie entre l'ἐπίδειξις, dans laquelle on montre sa valeur ou sa compétence, et les œuvres d'art, peut être suggérée par la *Parabole*, lorsque le texte évoque l'espèce des contemplatifs : les unes et les autres sont des manières de se faire honneur<sup>257</sup>. Ainsi Hippias porte sur lui, dans son apparence extérieure, qui est sa propre œuvre<sup>258</sup>, comme dans ses discours<sup>259</sup>, la marque de cette supériorité qu'il revendique : il est « peintre et sculpteur de soi »<sup>260</sup>. D'autres protagonistes, comme le médecin hippocratique, se sont vraisemblablement produits de la même manière, lors des panégyries ou d'autres concours, en donnant à voir, par un certain style, et une attitude propre, tout comme dans leurs discours, la qualité qu'ils voulaient voir reconnue<sup>261</sup> : Héraclide lui-même, alors qu'il évoquait la *Parabole de la panégyrie*, pouvait se trouver dans un tel contexte. Les sculpteurs également, dont l'œuvre reste l'emblème de la réputation recherchée, ont dû prendre part à ces

<sup>255</sup> L'ἀγών est directement évoqué par l'emploi, à deux reprises, du verbe ἀγωνίζεσθαι.

<sup>256</sup> Cf. *Phèdre*, 235 d 8 – e 1 : « Je te promets, comme les neuf archontes, de consacrer [ἀναθήσειν] à Delphes une statue en or [χρυσῆν εἰκόνα], de grandeur naturelle – et non pas seulement la tienne, mais la mienne aussi » ; puis 236 b 2-4 : « Si tu trouves plus de raisons, et de plus fortes, qu'il n'y en a chez Lysias, il faut te dresser une statue en or martelé [ἀνάθημα σφυρήλατος] [...] à Olympie. »

<sup>257</sup> L'espèce des contemplatifs est celle « qui se réunit pour le spectacle qu'offrent ces lieux, les belles œuvres d'art <qui s'y trouvent>, produites par les artistes, comme les actes et les discours, produits par l'excellence [συναλιζόμενον τόπων θεάς ἔνεκα καὶ δημιουργημάτων καλῶν καὶ ἀρετῆς ἔργων καὶ λόγων], dont des démonstrations [αἱ ἐπιδείξεις] sont habituellement offertes aux panégyries. » (JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 58) Dans cette énumération, un parallèle se dessine entre les productions des artistes, et celle de l'ἀρετή, qui fait l'objet d'ἐπιδείξεις. C'est ce parallèle qu'effectue explicitement Platon dans l'*Hippias mineur* et le *Phèdre*.

<sup>258</sup> Cf. *Hippias mineur*, 368 b 2-6 : « Tu es en tout cas le plus savant de tous les hommes dans bon nombre de techniques, comme je t'ai moi-même entendu t'en vanter une fois [...] ? Tu affirmais que tu étais venu une fois à Olympie, n'ayant rien sur toi que des choses que tu avais toi-même fabriquées. » (traduction J.-F. Pradeau et F. Fronterotta légèrement modifiée) Ces propos de Socrate sont suivis d'une longue énumération de toutes les productions d'Hippias, dont l'apparence révèle donc ce qu'il est (le plus savant).

<sup>259</sup> Cf. *Hippias mineur*, 368 c 7 – d 2

<sup>260</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), p. 21

<sup>261</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (2008), pp. 17-18 : elle décrit la « conférence-spectacle », ἀκρόασις ou ἐπίδειξις, que pouvait donner à cette occasion le médecin se produisant en public, puis, dans les pages qui suivent, l'attitude qui était requise de sa part, faite de mesure et de réserve (p. 26).

manifestations, afin de se faire connaître, mais aussi de prendre connaissance des théories qui se développaient et dont ils pouvaient tirer bénéfice, de façon à faire évoluer leur art<sup>262</sup>. Ainsi ce sont véritablement tous les Grecs qui y jouaient tour à tour les rôles d'acteur et de spectateur. Il en fut donc de même des philosophes, qui, à la suite de Pythagore, l'inventeur de cette dénomination, s'étaient en outre fait les spécialistes du choix d'un certain genre de vie : il convenait alors de l'illustrer, non seulement par des discours, mais encore et surtout par une attitude et des actes choisis. Les sophistes mêmes ne restèrent pas étrangers à cette préoccupation, comme en témoigne Hippias, si soucieux de mettre en scène son savoir, ou encore Prodicos, dont Xénophon avait pu entendre le discours à l'occasion précisément d'une panégyrie (même s'il l'a ensuite remanié) : la mise en scène que comporte l'*Apologue*, avec ses trois personnages, dont Héraclès, devait en effet être propre à séduire l'auditoire par la richesse et la force des images. Une rivalité pouvait donc s'instaurer sur ce thème, et c'est là ce qu'exprime la *Parabole*, à travers l'image de la panégyrie. Platon a lui-même développé cet aspect agonistique, en déplaçant toutefois le lieu de l'ἀγών, en le situant après la mort. Le mythe d'Er en donne un tableau qui s'inspire de ses antécédents pythagoriciens (s'ils sont réels) ou les a inspirés (s'ils sont fictifs), puisqu'il conçoit le choix du genre de vie comme un spectacle, où il s'agit de remporter le prix de la victoire, spectacle et prix dont il fait l'objet même du savoir philosophique. Il s'inscrit ainsi dans une double tradition, celle des Jeux et celle du genre de vie (étroitement entrelacés dans la *Parabole*), qu'il entend toutefois remodeler en se l'appropriant : il nous offre un vivant exemple de la manière dont on peut s'adosser à la nécessité, à ce qui est donné, pour choisir, ce qui selon lui constitue l'essentiel de ce que nous avons à faire dans l'existence, comme le montre le texte suivant.

---

<sup>262</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 14-15, puis pp. 71-72 et 77

---

## Chapitre VII.

### Πῶς βιωτέον ; *Le choix du genre de vie*

---

« Un porte-parole les fit d’abord se ranger en ordre ; ensuite, ayant pris sur les genoux de Lachesis les sorts et les modèles de vie [κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα], il monta sur une tribune élevée et déclara : “Parole de la fille de Nécessité, la jeune fille Lachesis. Ames qui n’êtes là que pour un jour, voici le début d’un nouveau cycle qui vous mènera jusqu’à la mort dans la race mortelle [...]. Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier une vie [αἰρείσθω βίον]” à laquelle il sera uni de façon nécessaire. De l’excellence, nul n’est maître : chacun, selon qu’il l’honorera ou la méprisera, aura d’elle une plus ou moins grande part. La responsabilité revient à qui choisit [αἰτία ἐλομένου], le dieu, lui, n’est pas responsable [θεὸς ἀνάτιος].” [...]

Après cela, il plaça alors sur le sol les modèles de vie [τὰ τῶν βίων παραδείγματα] devant eux. [...] L’ordonnance de l’âme n’y était pas incluse [ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι], parce que nécessairement, en choisissant telle ou telle vie [ἄλλον ἐλομένην βίον], l’âme devait devenir différente [ἀλλοίαν γίνεσθαι]. Mais les autres données de la vie y étaient mélangées. [...] C’est bien là, apparemment, mon ami Glaucon, qu’est tout le risque pour l’homme [ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπου], et c’est pour cela que chacun de nous doit appliquer tous ses soins [ἐπιμελητέον], en négligeant les autres connaissances [τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας], à rechercher et à apprendre cette connaissance-là [τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται], pour voir si elle le rendra à même de reconnaître et de découvrir la vie qui fera de lui un homme capable et avisé, qui sait distinguer entre une vie appropriée à son usage et une vie mauvaise [βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα], pour choisir [αἰρεῖσθαι] toujours, en toute occasion, la vie meilleure parmi les vies possibles. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *République*, X, 617 d 4 – 618 c 6, traduction P. Pachet modifiée pour χρηστός et πονηρός : je reviendrai ci-dessous, en conclusion, sur ce texte et ce choix de traduction (p. 764).

Si la philosophie doit être un savoir (μάθημα), elle ne peut avoir *qu'un unique objet* : le βίος, c'est-à-dire le genre de vie. A ce titre, son urgence est telle, qu'il faut négliger (ἀμελεῖν) à son profit toute autre acquisition de connaissance, et n'appliquer ses soins (ἐπιμελεῖσθαι) qu'à cet unique objet : voilà ce que le philosophe doit désirer savoir ; le savoir recherché à ce niveau n'a rien d'universel, mais porte au contraire sur un objet bien spécifique, aux contours délimités. Cette limite constitue une obligation envers nous-mêmes, envers notre âme, comme le marque l'adjectif verbal ἐπιμελητέον construit sur ἐπιμελεῖσθαι : le βίος, son étude, doit être l'objet de nos soins. Il y a une corrélation essentielle entre ces deux notions chez Platon : le genre de vie doit faire l'objet d'une attention et d'un travail<sup>2</sup>, permettant d'en acquérir le savoir, et aussi d'une élaboration spécifique, notamment à travers l'examen, la παρηρησία socratique ; le soi étant l'ensemble formé par le soi-même lui-même, la pensée, et l'âme individuelle, le souci de soi a pour objet le genre de vie qui caractérise cette âme. Il faut en faire son étude, ce qui implique diverses pratiques. C'est pourquoi le savoir le concernant est lui aussi *pratique*. Il doit en effet rendre possible un choix qui s'effectue en connaissance de cause : le choix de notre genre de vie.

Ce savoir est également *empirique* : il consiste à comparer des données qui ne peuvent être fournies que par l'expérience, de manière à anticiper sur leurs conséquences en matière d'excellence ou de vice. Comment en effet apprendre ce qui constitue une vie, et quelles sont les répercussions éventuelles de chaque constituant, sinon par *l'observation*<sup>3</sup> ? Et, dans son récit, fournit quelques exemples de « modèles de vie [βίων παραδείγματα] »<sup>4</sup> : il évoque « des tyrannies »<sup>5</sup>, « des vies [βίους] d'hommes réputés [δοκίμων ἀνδρῶν] »<sup>6</sup>, « des vies

<sup>2</sup> Sur les sens de l'ἐπιμέλεια, cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure. Sur le lien avec le βίος, comme « manière de vivre », cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Première heure : « C'est cette modalité, cette pratique de l'existence qui constitue l'objet fondamental de l'ἐπιμέλεια ».

<sup>3</sup> C. Segal souligne l'importance de ce type d'observation chez Homère et Hérodote : « Tous deux sont fascinés par les détails visuels qui jouent à la surface du monde, et tous deux se délectent à capturer en mots l'infinie variété du comportement humain – vêtements, propos, rites et cultes des dieux, sexualité, mariage, famille, guerre, architecture, etc. » (SEGAL, C. [1993], p. 239) L'observation, l'attention aux détails, jouent un rôle de premier plan dans la conception platonicienne de la biographie : cf. Première partie, Chapitre III, section 3, pp. 248-273.

<sup>4</sup> *République*, X, 617 d 4

<sup>5</sup> *République*, X, 618 a 4

d'hommes dépourvus de réputation »<sup>7</sup>, « des vies de femmes aussi »<sup>8</sup>, ainsi que « des vies [βίους] de tous les genres d'êtres vivants »<sup>9</sup>. Dans cette description sommaire, il est facile de reconnaître les catégories générales au moyen desquelles les Grecs considéraient leur propre vie, la grille de lecture à travers laquelle ils l'envisageaient : vivants d'un côté, hommes de l'autre ; puis vie d'homme ou de femme, avec ou sans honneur ; et, au-dessus de tout cela, le plus beau poste du monde, la tyrannie. La description est celle que tout le monde peut faire, elle n'est pas encore philosophique : à ce niveau, l'observation n'est pas suffisante. Le récit devient plus instructif lorsque Er s'arrête sur ce « spectacle bien digne d'être vu [τὴν θέαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν] que celui de chacune des âmes choisissant une vie [τοὺς βίους] »<sup>10</sup>. Le vocabulaire est doublement visuel : le verbe ἰδεῖν renforçant le sens concret du substantif θέα, qui désigne la « vision ». Il faut observer la vision qui s'offre comme un spectacle au regard. Alors les conséquences d'une observation insuffisamment poussée apparaissent, et l'œil du spectateur peut saisir concrètement ce lien : « Le premier fit son choix en allant droit à la plus grande tyrannie, et [...] tant par manque de sagesse que par cupidité, il n'examina pas toutes choses avant de faire son choix, et ne s'aperçut pas qu'y était incluse la destinée consistant à manger ses propres enfants, et d'autres désastres. »<sup>11</sup> Le manque d'observation des uns devient un sujet d'observation pour les autres, en une réflexion bien singulière : celle-ci doit examiner les différentes parties d'une vie, apercevoir leurs liens, la déplier en quelque sorte<sup>12</sup>, pour faire son choix en connaissance de cause. Ainsi, ce qui doit être objet de contemplation pour l'intellect, ce sont moins les Idées (de peu d'utilité ici) que la manière dont les âmes choisissent leur genre de vie. Ce « spectacle » est véritablement riche d'enseignement, d'autant que le savoir qui en résulte est le plus important. Autrement dit, l'intellect humain n'est pas capable de se référer directement aux Idées pour y puiser le modèle de l'excellence, mais il doit au contraire s'attacher à en découvrir patiemment la trace dans la vie des hommes et dans la sienne propre. C'est pourquoi le choix ne porte pas sur l'ἀρετή, mais sur les éléments qui composent le βίος. Ce dernier constitue *la substance*

---

<sup>6</sup> République, X, 618 a 7

<sup>7</sup> République, X, 618 b 2

<sup>8</sup> République, X, 618 b 2

<sup>9</sup> République, X, 618 a 3

<sup>10</sup> République, X, 619 e 7 – 620 a 1

<sup>11</sup> République, X, 619 b 7 – c 2

<sup>12</sup> Dans son sens technique, le terme « παράδειγμα » désigne une « maquette » : cf. ROUX, G. (1961), p. 13.

*éthique, la matière* dont nous devons nous servir pour atteindre l'excellence et le bonheur : pour agir de façon efficace, il faut y prendre garde, de la même façon qu'on ne doit pas négliger les causes adjuvantes nécessaires pour atteindre l'excellence. La réflexion éthique se trouve ainsi doublement enracinée dans ce qui en constitue le sol. Il en résulte « une philosophie comme épreuve de la vie, du βίος qui est matière éthique et objet d'un art de soi-même »<sup>13</sup>. Cette matière possède des propriétés, des caractéristiques observables, qu'il faut étudier afin de parvenir à la maîtriser.

Mais nous devons en outre calculer l'effet de ces différents éléments du point de vue de l'ἀρετή (qui est l'objectif recherché), anticiper sur les conséquences de notre choix. Telle est en effet la difficulté à laquelle nous sommes confrontés, le risque étant de mal choisir, étant donné l'importance de ce choix : « C'est bien là, apparemment [...], qu'est tout le risque pour l'homme [ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπου]. »<sup>14</sup> Car tous les autres choix ne concernent que telle ou telle partie de notre vie, mais celui-là seul a pour objet notre vie tout entière. Tout choix comporte un élément de risque, dans la mesure où l'issue en est nécessairement incertaine, sans quoi il serait inutile de choisir : nous choisissons pour le mieux, en espérant que tout se passera comme prévu. Mais, même dans les circonstances ordinaires de la vie, les effets ne suivent pas toujours nos prévisions. A plus forte raison, lorsque les données à prendre en compte concernent la vie tout entière, il y a un risque important de se tromper : le savoir concernant le genre de vie étant empirique, il emporte avec lui *cette incertitude essentielle*, que la double image du pilote et du médecin peut exprimer<sup>15</sup>. C'est pourquoi chaque homme doit y consacrer un examen constant, comme le montre *la vie de Socrate*. Elle est en effet tout entière consacrée à cette tâche, bien décrite par Nicias :

Pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive inmanquablement [...] que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce jusqu'à ce qu'il rende compte de lui-même par le discours [εἰς τὸ διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον], un discours qui se rapporte tant à la tournure présente de sa vie [ὄντινα τρόπον νῦν τε ζῆ], qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque là [ὄντινα τὸν παρεληλυθότα βίον βεβίωκεν].<sup>16</sup>

<sup>13</sup> FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 22 février 1984. Première heure

<sup>14</sup> *République*, X, 618 b 6-7

<sup>15</sup> Sur ce thème, cf. ci-dessous, Chapitre VIII, section 4, p. 630 sq.

<sup>16</sup> *Lachès*, 187 e 6 – 188 a 2 (traduction L.-A. Dorion modifiée). Sur ce texte, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre III, section 3, pp. 253-254.

Dans cette enquête menée dans les murs d'Athènes, Socrate demande à ses concitoyens, et en particulier à son groupe d'amis, d'exprimer, dans l'ordre du discours (διδόναι λόγον), ce qui les caractérise en propre, c'est-à-dire, pour le présent, leur manière de se comporter (τρόπος), et, pour le passé, leur mode de vie (βίος, redoublé par le verbe βιώναι). Le τρόπος est *la tournure*<sup>17</sup> présente que revêt le βίος, enraciné par un long passé en nous, mais qu'on ne peut voir qu'en prenant du recul : le βίος fait souvent l'objet d'un regard rétrospectif<sup>18</sup>, ou prospectif<sup>19</sup>, qui permet d'en saisir le τρόπος. C'est pourquoi le βίος est *le genre de vie* : comme genre, il doit faire l'objet d'une vision synoptique, qui synthétise les différents moments d'une vie, et c'est à ce titre qu'il fait l'objet d'un véritable *savoir* (μάθημα). Pour y parvenir, un examen est requis : il n'est pas donné à tous de l'apercevoir, puisqu'il y faut une compétence qui est celle du dialecticien<sup>20</sup>. Du point de vue de Socrate, le sujet se constitue ainsi dans la mise à l'épreuve<sup>21</sup> de son βίος, qui doit en outre trouver à s'articuler dans un λόγος, pour qu'il puisse faire l'objet d'un savoir et d'un jugement : être un sujet, c'est d'abord créer cette distance vis-à-vis de sa propre façon d'être, creuser cet écart de soi à soi, de façon à se transformer soi-même, en fonction d'un but précis. Cet écart permet ensuite de se projeter vers l'avenir, au lieu de le subir : sans lui, les événements de notre vie s'enchaînent, de façon nécessaire ; avec lui, il devient possible de choisir. C'est pourquoi, dans cette enquête ainsi menée par Socrate, comme dans le choix du genre de vie qu'évoque le mythe d'Er (raconté par ce même Socrate), ce qui est en jeu c'est notre vie future, celle qu'il nous reste à vivre dans un cas, une vie tout entière dans l'autre. Ce qui est en jeu, c'est donc nous-mêmes, ce qui nous constitue. Mais en quel sens ? Pourquoi les données biographiques de notre vie sont-elles si importantes ? Ou plutôt, quelles sont celles qui sont importantes, durables, pérennes, au point de constituer un genre de vie, et comment faut-il les traiter ? Pour saisir correctement le genre, il faut disposer d'intermédiaires (μέσα)<sup>22</sup>, de façon à ne pas faire « “un” à l'aventure, et plus vite [...] qu'il ne faut »<sup>23</sup> : quels sont-ils, s'agissant du βίος ? Comment sélectionner, dans une vie, les caractéristiques significatives ?

<sup>17</sup> Je reviendrai en conclusion sur cette notion et cette traduction de τρόπος (cf. p. 765 sq.).

<sup>18</sup> Notamment dans le *Phédon*, où Socrate considère sa vie passée : cf. 60 e 5, 63 e 10 ; 64 a 8, etc.

<sup>19</sup> Comme dans le mythe d'Er, où il s'agit de choisir une vie à venir.

<sup>20</sup> Cf. *Phèdre*, 265 d 3-8

<sup>21</sup> A la suite du texte cité, Nicias déclare ainsi que, pour lui, « il n'y a rien de déplacé ni même de déplaisant à être mis à l'épreuve [βασανίζεσθαι] par Socrate » (*Lachès*, 188 b 4-5).

<sup>22</sup> *Philèbe*, 17 a 3

<sup>23</sup> *Philèbe*, 17 a 1-2

D'une certaine façon, les Dialogues sont la vivante image du savoir requis en la matière (comme l'a montré la Première partie) : les thèses soutenues n'y sont jamais dissociées de leurs auteurs (qui donnent souvent leur nom au dialogue concerné), et ceux-ci sont amenés, par Socrate, à rendre compte de leur propre mode de vie, sans que le philosophe s'exempte lui-même de cette tâche. Dans le *Gorgias* notamment, la question du genre de vie devient centrale lorsque Calliclès entre en scène, comme il le déclare lui-même à Socrate : « Si ce que tu dis est vrai, c'est tout notre genre de vie qui va se trouver sens dessus dessous [ταῦτα ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων]. »<sup>24</sup> Il y a en effet une contrariété totale entre le genre de vie que prône Socrate, et ce que Calliclès estime être « la droite manière de vivre [τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον] »<sup>25</sup> : celui-ci recherche ce « qu'il faut connaître pour devenir un homme bien élevé et considéré [εὐδόκιμον] »<sup>26</sup> ; quant au philosophe, il veut éviter qu'il n'y ait « une dissonance dans toute sa vie [διαφωνήσει ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ] »<sup>27</sup>, car la considération que témoigne la foule est sujette à varier. L'entrée en scène de Calliclès permet ainsi de ramener le dialogue à ses enjeux éthiques, comme le souligne Socrate :

Ton exposé, Calliclès, ne manque ni de bravoure ni de franchise [παρρησιαζόμενος] : tu as exprimé clairement ce que les autres pensent, mais n'osent pas dire. Je te prie donc de ne faire aucune concession, afin que nous apparaisse en toute évidence la vérité sur la manière dont il faut vivre [πῶς βιωτέον].<sup>28</sup>

Calliclès est l'homme dont Socrate attend qu'il le soumette à la παρρησία, afin de mettre à l'épreuve son propre βίος<sup>29</sup> : c'est dans ce contexte que se pose la question de « la manière dont il faut vivre [πῶς βιωτέον] »<sup>30</sup>. Le thème va ensuite être développé, à travers l'image des tonneaux percés, et l'opposition des « deux genres de vie »<sup>31</sup> : ainsi une première division

<sup>24</sup> *Gorgias*, 481 c 4-5 (traduction J.-F. Pradeau modifiée). Sur cette phrase, cf. ci-dessus, n. 273, p. 137

<sup>25</sup> *Gorgias*, 491 e 8, traduction modifiée

<sup>26</sup> *Gorgias*, 484 d 1-2

<sup>27</sup> *Gorgias*, 482 b 5-6, traduction modifiée

<sup>28</sup> *Gorgias*, 492 d 1-5, traduction modifiée

<sup>29</sup> Le mot βάσανος est employé à deux reprises par Socrate : cf. *Gorgias*, 486 d 8 et 487 e 3 ; le verbe βασανίζειν comporte de son côté quatre occurrences : 486 d 5, 487 a 1, 4, e 1. Sur ce thème, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre III, section 3, pp. 253-254.

<sup>30</sup> *Gorgias*, 492 d 5 (c'est moi qui traduis). Le mot βιωτέον compte deux autres occurrences dans le *Gorgias* : cf. 500 d 3 et 512 a 7.

<sup>31</sup> Entre les pages 492 d et 494 e, on ne compte pas moins de neuf occurrences du terme βίος : 492 e 7 ; 493 c 6,

d'ordre rationnel va apparaître, de façon à constituer une alternative rendant possible un choix. D'autres dialogues, comme l'*Alcibiade*<sup>32</sup> ou le *Phèdre*<sup>33</sup>, compléteront le tableau<sup>34</sup>, de façon à dessiner les contours des différents genres de vie entre lesquels les hommes ont à choisir, tout en laissant place aux multiples variations dont ils sont susceptibles : un ordre va se mettre en place, permettant de classer les existences, et de donner une forme rationnelle au savoir portant sur le genre de vie. Cet ordre constitue donc un point d'aboutissement de la démarche esquissée dans le Livre X de la *République*, au moyen du mythe. Elle consiste à acquérir *un savoir portant sur le βίος*, de préférence à tout autre domaine, un savoir *pratique* (destiné à bien choisir), *empirique* (car issu de l'observation), comportant à ce titre *une incertitude essentielle* (un risque d'erreur), mais aboutissant néanmoins à *une classification rationnelle* (susceptible d'ordonner la multiplicité des vies dont les Dialogues fournissent l'exemple à travers leurs personnages). Elle doit nous permettre de répondre à la question posée par Socrate : « Πῶς βιωτέον ; »<sup>35</sup> Celle-ci signifie, littéralement : « comment faut-il vivre ? », « quel genre de vie faut-il adopter ? » La question est *pratique, existentielle* : y répondre, *c'est choisir*. Calliclès et Socrate figurent ainsi deux réponses, et simultanément deux choix de vie opposés, comme le souligne le second :

Tu le vois maintenant, quel sujet plus grave, plus capable de faire réfléchir même le moins raisonnable [σμικρὸν νοῦν ἔχον], que celui dont nous disputons ? Il s'agit de savoir quelle tournure il faut donner à notre vie [ὄντινα χρῆ πρόπον ζῆν] : celle à laquelle tu m'exhortes, faire œuvre d'homme, dis-tu, en étudiant la rhétorique, en pratiquant la politique comme vous la pratiquez aujourd'hui ; ou bien s'il faut, comme moi, consacrer sa vie à la philosophie [τόνδε τὸν βίον ἐν φιλοσοφίᾳ], et en quoi ceci peut bien l'emporter sur cela. Peut-être le meilleur parti à prendre est-il, comme je l'ai essayé, de les distinguer [διαρεῖσθαι] ; ensuite, la distinction faite et reconnue d'un commun accord, étant admis que ces deux genres de vie sont différents [τούτω διττῶ τῷ βίῳ], d'examiner en quoi consiste la différence et lequel des deux il faut choisir [ὁπότερον βιωτέον αὐτοῖν].<sup>36</sup>

---

c 7, d 7 ; 494 a 2, a 4, b 6, c 8, e 4, pour qualifier « chacun des deux genres de vie [τοῦ βίου ἑκατέρου], celui du sage et celui du désordonné » (493 d 7-8, c'est moi qui traduis). Par cette insistance singulière, Socrate, qui emploie seul le mot (Calliclès utilise une fois le verbe βιῶναι, en 494 d 6), veut sans doute développer avec toute la clarté possible la question qu'il vient de poser : « Πῶς βιωτέον ; » (492 d 5)

<sup>32</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 e 8 – 128 d 10 ; 133 d 1 – e 5, et PRADEAU, J.-F. (1998), pp. 65-72

<sup>33</sup> Cf. *Phèdre*, 248 c 3 – e 4 (décret d'Adrastée)

<sup>34</sup> Pour ce tableau, cf. SAMAMA, G. (1998), n. 57, p. 182

<sup>35</sup> *Gorgias*, 492 d 5.

<sup>36</sup> *Gorgias*, 500 c 1 – d 3 (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

Nous sommes *au cœur de l'éthique*, et de la philosophie : la question dont il s'agit est à la fois *essentielle et existentielle*, comme l'indique Socrate, en invitant son interlocuteur à ne pas prendre son « langage pour une simple plaisanterie »<sup>37</sup>. Même l'homme qui a le moins d'intelligence (σμικρὸν νοῦν ἔχον) ne peut manquer de s'y arrêter. Pour quelle raison ? Parce qu'elle le concerne directement, dans ce qu'il a de plus propre, dans ce qui le caractérise et le distingue comme individu : son existence et sa manière de vivre. Répondre autrement à cette question, c'est s'orienter différemment dans la vie. En outre, pour la préciser, Socrate a été amené à la présenter sous forme d'alternative : l'action politique d'un côté, qui permet de « faire œuvre d'homme », la vie philosophique de l'autre, que Calliclès avait qualifiée de « plongeon pour le restant de sa vie »<sup>38</sup>. Mais il ne s'agit pas simplement d'être précis : s'il faut distinguer, c'est pour montrer qu'il s'agit en réalité d'un choix, qu'incarnent à eux seuls les deux personnages, et dont ils vont développer les termes durant toute la suite de leur entretien, jusqu'à la fin du dialogue. Le terme διαρῆσθαι l'indique : il s'agit de fixer (διά-) les termes d'un choix, le verbe αἰρῆσθαι signifiant l'acte de « choisir ». Il faut donc s'être livré à ce type de διαίρεσις, pour pouvoir effectuer correctement le choix, le moment venu, que décrit le mythe d'Er. Il faut avoir envisagé cette opposition dans toute sa radicalité, pour ne pas se tromper à cet instant crucial : le dialogue entre Socrate et Calliclès se termine d'ailleurs par un mythe eschatologique analogue à celui qui clôt la *République*. La question « Πὼς βιωτέον ; »<sup>39</sup> ouvre ainsi sur des perspectives qui comportent un risque<sup>40</sup> : la nature de ce qui attend les mortels après la mort étant pour eux ce qu'il y a de plus incertain<sup>41</sup>. Pourtant les deux dialogues cités concordent entièrement sur ce point : ce qui fait l'urgence de la question posée, c'est notamment le fait que nous ayons à mourir<sup>42</sup>, ce qui constitue une situation assez paradoxale. Il faut en effet que nous nous préoccupions de bien vivre, et d'abord de savoir comment vivre, parce que nous allons mourir. La question socratique a ainsi de quoi surprendre, et ce n'est pas la seule raison.

Elle nous est devenue aujourd'hui difficile à comprendre car nous n'estimons pas que

---

<sup>37</sup> *Gorgias*, 500 b 9 – c 1

<sup>38</sup> *Gorgias*, 485 d 7-8

<sup>39</sup> *Gorgias*, 492 d 5

<sup>40</sup> Cf. *Phédon*, 114 d 2-7

<sup>41</sup> Cf. *Apologie*, 29 a 8 : « Personne ne sait ce qu'est la mort. »

<sup>42</sup> Cf. *Gorgias*, 522 e 1-5 ; *République*, X, 618 b 6 – c 3 ; *Phédon*, 107 c 1 – d 5

notre mode de vie doit faire l'objet d'un souci éthique et d'une élaboration morale. Il s'agit pour nous d'une affaire privée, qui doit être laissée à l'attention et à la liberté de chacun. Il serait donc inacceptable pour nous qu'on vienne enquêter sur notre mode de vie pour le soumettre à examen. Mais les contemporains de Socrate n'en jugèrent pas autrement (bien que pour des motifs différents), puisqu'ils s'y sont refusé au point de le condamner à mort. C'est du moins la lecture de sa condamnation que le philosophe propose à ses juges : « En agissant ainsi aujourd'hui, vous avez cru en effet vous libérer de la tâche de justifier votre façon de vivre [τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου]. »<sup>43</sup> Les Athéniens, ou certains d'entre eux, n'ont pas accepté que Socrate s'occupe de leur βίος, et la formule qu'il emploie pour le dire est quasiment la même que celle qui était utilisée par Nicias, le seul ἔλεγχον venant remplacer le mot λόγον : il s'agit de rendre raison, de rendre compte, par un examen, une mise à l'épreuve, de son mode de vie. Ils pouvaient accepter d'être sous le regard de tous, la Grèce antique étant une civilisation du regard<sup>44</sup>, et ils n'estimaient donc pas, comme nous, que la vie de chacun soit une affaire strictement privée. Au contraire, dès lors qu'on avait quelque noblesse et ambition, il fallait chercher à s'illustrer en acquérant du pouvoir et de l'influence : s'illustrer, c'est avoir un βίος éclatant aux yeux de tous, qui signale à chacun sa valeur, comme une statue située au centre de la cité. Mais ce qu'ils n'ont pu accepter c'est que Socrate modifie et subvertisse les conditions dans lesquelles ce regard avait à s'exercer : au lieu de la renommée, ce sont désormais l'âme et la pensée qui constituent le critère du jugement porté sur le βίος<sup>45</sup>.

Le mythe d'Er est particulièrement significatif de ce glissement et de cette subversion, au moyen desquels Socrate s'approprie certaines valeurs qui avaient cours dans la cité, mais en modifie profondément la teneur<sup>46</sup>. Cette appropriation de ce qui nous est donné et que nous n'avons pas choisi, de façon à en faire un choix maîtrisé et conséquent, est au cœur de l'attitude socratique envers le βίος : il me semble qu'elle définit l'éthique platonicienne sous ce rapport, du Livre X de la *République* au *Gorgias*. Il s'agit d'un mélange et d'un équilibre

---

<sup>43</sup> *Apologie*, 39 c 6-7

<sup>44</sup> Cf. SEGAL, C. (1993), p. 239 : « Les Grecs sont une race de spectateurs ».

<sup>45</sup> Cf. *Phédon*, 69 a 8-9 : pour tout ce qui constitue une vie, « il y a fort à craindre [...] qu'il n'y ait [...] qu'une seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout cela doit être échangé : la pensée ! »

<sup>46</sup> Il emploie ainsi à plusieurs reprises les termes « νικητήρια » (*République*, X, 621 d 6 ; 613 b 8) et « ἄλλα » (613 c 3 ; c 6 ; 614 a 1) pour désigner les récompenses qui reviennent à l'homme juste : il ne renonce donc pas à remporter le prix de l'ἀγών, mais il modifie en quelque sorte les « règles du jeu ».

subtils entre nécessité et liberté, avant les grandes problématiques que la philosophie moderne édifiera à ce sujet. Comment restituer alors au plus près la question que pose Platon, sans la recouvrir par des concepts ultérieurs ? Platon la résume en une phrase : « La responsabilité revient à qui choisit [αἰτία ἐλομένου], le dieu, lui, n'est pas responsable [θεὸς ἀναίτιος]. » Seul l'homme est en cause, devenant ainsi l'auteur de son propre châtement : car, en choisissant mal, il paie sa propre impéritie et son ignorance. La question est de savoir comment concilier la responsabilité du choix avec une double nécessité :

- celle qui le précède : il faut châtier le vice et récompenser le mérite<sup>47</sup> ;
- et celle qui en découle, car les âmes se lient elles-mêmes par leur choix<sup>48</sup>.

La conséquence en est que le choix du genre de vie est déterminé par notre vie passée<sup>49</sup>, et se trouve être lui-même déterminant à l'égard de notre vie future : cette double détermination, en amont et en aval, n'est-elle pas incompatible avec la nature du choix, qui consiste à se déterminer ? Tout au moins la part de responsabilité qui peut en résulter est nécessairement restreinte. Or Platon semble faire comme si elle était totale. Telle est l'existence selon lui : la plupart des hommes s'enchaînent eux-mêmes, par ignorance, à leurs propres maux, comme s'ils étaient leurs propres bourreaux, et sans grand moyen d'en sortir, puisque la nécessité s'exerce en amont et en aval de leur choix. La marge de manœuvre qui leur est laissée ne paraît pas très conséquente, non plus que celle d'un Œdipe, pour ne citer que lui.

Cette difficulté en recouvre une autre, qui lui est étroitement liée : s'il est difficile d'articuler la responsabilité du choix et la double nécessité à laquelle elle est soumise, il l'est en effet tout autant de concilier la vie, pendant laquelle nous avons à choisir, avec la mort, que nous ne choisissons pas (sauf cas particulier, comme le suicide, écarté par Socrate<sup>50</sup>, ou sa propre mort, dans une certaine mesure<sup>51</sup>) : or Platon établit une continuité de l'une à l'autre qu'il peut sembler difficile d'accepter. La mort est pour nous la nécessité absolue, la

<sup>47</sup> C'est pour indiquer ces récompenses et ces châtements que Socrate entreprend le récit du mythe d'Er : cf. *République*, X, 614 a 5-8. La nature de ces rétributions est ensuite indiquée aux pages 615 a 1 – 616 b 2.

<sup>48</sup> Cf. *République*, X, 617 e 1-2 : « Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier une vie [αἰρέσθω βίον] à laquelle il sera uni de façon nécessaire. » Cf. aussi 620 d 10 – 621 a 1

<sup>49</sup> Cf. *République*, X, 620 a 2-3 : pour la plupart des âmes, « c'était en fonction des habitudes de leur précédente vie [κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου] qu'elles choisissaient [αἰρέσθαι] ». En cela, elles se sanctionnent elles-mêmes, car leur choix n'est pas lucide.

<sup>50</sup> Cf. *Phédon*, 61 c 8 – 62 c 6

<sup>51</sup> Socrate l'accepte après délibération (ce que relate le *Criton*) : or l'acceptation est une forme de choix.

contrainte à laquelle nul ne peut échapper ; elle s'oppose au plus haut point à la vie à laquelle elle met un terme et aux choix qui l'orientent. Pour Platon au contraire, la mort devient le lieu exemplaire du choix, si bien que la vie tout entière devrait être un exercice de mort : c'est en quoi consiste en effet le mode de vie philosophique, d'après le *Phédon*<sup>52</sup>. Ainsi la réflexion sur la vie nous en détourne au point de l'orienter vers son contraire, la mort. N'est-ce pas une façon de rendre le philosophe étranger à sa propre vie (comme le lui reproche Calliclès<sup>53</sup>), au lieu de lui permettre de la mieux vivre ? Ce choix, car c'en est un, peut-il être justifié ? Il est impératif que le philosophe soumette lui-même le choix de son genre de vie à l'examen : c'est l'objet conjoint du *Gorgias* et du *Phédon*<sup>54</sup>.

Si la question « Πῶς βιωτέον ; »<sup>55</sup> est celle du choix du genre de vie, dans la mesure où y répondre c'est nécessairement choisir un βίος, elle pose donc un *double problème*, concernant l'articulation du choix et de la nécessité :

- 1) Etant donné la nécessité qui pèse sur le choix, peut-on légitimement en être tenu pour responsable ?
- 2) Le choix du genre de vie philosophique étant fondé sur la nécessité de mourir est-il légitime ?

La réponse à ces deux problèmes doit toujours être cherchée dans la même direction : pour pouvoir choisir, il faut *s'approprier la nécessité*, la faire sienne en lui donnant un sens, qu'il s'agisse de la mort, ou des conditions auxquelles le choix est soumis. C'est l'objet du savoir, portant sur le genre de vie, dont les caractéristiques ont été décrites. Or Socrate nous donne l'exemple de son application à une donnée brute de la vie, qu'il nous est bien difficile de maîtriser : la parenté. Socrate, fils de sculpteur, aurait été lui-même sculpteur. De plus il apparaîtra que cette filiation possède des liens avec la double question du βίος et de la mort. Les établir constituera l'objet des deux premières sections qui suivent. Devenant l'artisan de sa propre vie, le philosophe parvient à dégager, en elle, ce qui échappe au flux rongeur

---

<sup>52</sup> Cf. *Phédon*, 64 a 4 sq.

<sup>53</sup> Cf. *Gorgias*, 485 d 1 – 486 d 2

<sup>54</sup> Le *Phédon* constitue ainsi « la véritable apologie de Socrate » (LORAU, N. [1982], p. 30) : cf. 69 e 2-4. Le philosophe s'y défend en effet devant ses amis, rassemblés par la philosophie (cf. 59 a 2-4), à ce titre plus à même de bien le juger que les Juges d'Athènes, devant lesquels il se défend dans l'*Apologie*.

<sup>55</sup> *Gorgias*, 492 d 5.

l'existence humaine : c'est ce que montre le jugement de la mort, auquel Socrate se soumet dans le *Phédon*, et qui fera l'objet de la troisième section. Le philosophe ne renonce pas, pour autant, à remporter l'ἀγών caractéristique de l'existence humaine aux yeux des Grecs : il assume cette nécessité anthropologique qui consiste à rechercher le prix de la victoire. Ayant dégagé, dans son propre βίος, ce qu'il contient d'impérissable, comme s'il s'agissait de marbre, il peut ainsi réaliser la statue matérialisant, aux yeux de tous, cette victoire.

---

### Section 1.

#### *La généalogie d'un artisan, Socrate*

---

Ce titre renvoie à la biographie que Diogène Laërce consacre à Socrate<sup>56</sup>. En 19-20, de curieuses indications sont juxtaposées, sans lien apparent : elles concernent la carrière de Socrate comme sculpteur, sa pratique de la rhétorique, et le fait qu'il ait été « le premier à discuter du genre de vie [πρῶτος περὶ βίου διελέχθη] et le premier parmi les philosophes à mourir par suite de sa condamnation ». Cette double primauté a de quoi étonner : y a-t-il un lien entre le fait d'avoir parlé du genre de vie, et celui d'être condamné à mort ? Diogène Laërce les associe dans la même phrase, sans autre justification. Socrate a ainsi innové dans deux domaines : il s'est intéressé à la question du βίος, et il s'est fait condamner à mort. Cette conjonction est-elle fortuite ? Ou est-ce parce que Socrate, à la différence des autres philosophes, a posé une question qui touchait de trop près les hommes, et chacun d'entre eux, qu'ils n'ont pu l'accepter<sup>57</sup> ? Diogène Laërce ne semble pas l'indiquer.

Il est encore un autre sujet d'étonnement légitime : les quatre données biographiques évoquées sont extraites d'un passage intitulé par Michel Narcy « De la sculpture à la

---

<sup>56</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18-47

<sup>57</sup> Cf. *Gorgias*, 500 c 1-3 : « Quel sujet plus grave, plus capable de faire réfléchir même le moins raisonnable [σμικρὸν νοῦν ἔχον], que celui dont nous disputons ? Il s'agit de savoir quelle tournure il faut donner à notre vie [ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν]. » (traduction J.-F. Pradeau modifiée)

rhétorique et à l'éthique », qui s'ouvre et se referme sur un même thème : la grâce et la sculpture<sup>58</sup>. Diogène Laërce commence en effet par mentionner l'anecdote selon laquelle « les Grâces de l'Acropole [τὰς ἐν ἀκροπόλει Ξάριτας] revêtues de draperies [ἐνδεδυμένας οὔσας] » auraient été sculptées par Socrate, et termine en indiquant que « c'est Criton qui le fit sortir de son atelier [ἀπὸ τοῦ ἐργαστηρίου] et qui l'éduqua [παιδεῦσαι], parce qu'il s'était épris de la grâce répandue en son âme [τῆς κατὰ ψυχὴν χάριτος ἐρασθέντα] » : Socrate a-t-il substitué son βίος au marbre, en y répandant la même grâce ? S'il a dû, à un moment ou à un autre de sa vie, choisir son genre de vie, il semble que ce soit à ce moment-là : même si c'est à l'instigation de Criton (qui l'accompagne jusqu'à la mort, au point que ses dernières paroles lui sont adressées<sup>59</sup>), il a bien fallu que Socrate prenne lui-même la résolution de quitter « son atelier », sa profession d'artisan, pour embrasser un autre mode de vie. Ce choix a nécessairement été décisif. Ainsi le choix du genre de vie correspond à une réalité concrète : l'orientation que nous choisissons nous-même de donner à notre vie. Au même moment nous cessons d'être soumis au déterminisme, parental et social, qui y a présidé jusque là. La notion de sujet et celle de βίος présentent une corrélation nécessaire : être un sujet, c'est *choisir soi-même son mode de vie*, au lieu de se le voir imposé par sa condition.

Dans ces quelques éléments biographiques que réunit Diogène Laërce, nous disposons peut-être ainsi d'une information unique en son genre : le choix, décisif, d'un autre mode de vie<sup>60</sup>, par celui qui « fut le premier à discuter du genre de vie ». Ou bien s'agit-il seulement d'un fait parmi d'autres, en vertu duquel un homme d'abord inculte s'est tourné vers la culture, grâce à la générosité d'un Criton ? Diogène Laërce a-t-il disposé ces informations « à l'aventure », ou, « loin de recueillir et d'employer au hasard les matériaux qu'il emploie », avait-il comme but de réaliser « une certaine forme [εἰδός τι] »<sup>61</sup> ? Il ne suit pas, dans ces indications, l'ordre chronologique. Mais on peut supposer aussi qu'il ne se contente pas de les

<sup>58</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>59</sup> Cf. *Phédon*, 118 a 7 : « Criton, nous devons un coq à Esculape ». Sur ces dernières paroles, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984. Deuxième heure, et NEHAMAS, A. (2000a), pp. 158-163

<sup>60</sup> Comme le remarque A. Nehamas, « le façonnement de soi par soi commence toujours au milieu <d'une vie> [*self-fashioning always begins in the middle*]. C'est seulement après qu'on est devenu tel ou tel, une fois qu'on a réalisé qu'on avait déjà une vie consistant en toutes sortes d'événements désordonnés, imitatifs, et insignifiants, qu'on peut commencer à les assembler et à devenir non simplement tel ou tel mais soi-même. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 187)

<sup>61</sup> *Gorgias*, 503 d 7 – e 2, traduction modifiée

juxtaposer sans ordre : il se conforme ainsi à l'esprit de ce savoir requis par Platon, comme le savoir par excellence, qui consiste à savoir discerner, au sein du genre de vie, les caractéristiques principales, ainsi que leurs liens essentiels. Si le choix du genre de vie est bien « la question grecque fondamentale »<sup>62</sup>, sa « mise en équation »<sup>63</sup> avec la rhétorique philosophique, les thèmes de la sculpture, et de la mort de Socrate, pourraient permettre de lui apporter une réponse inattendue. Reprenant la terminologie foucauldienne, qualifions ce choix de mode de « subjectivation »<sup>64</sup>.

Une périphrase ambiguë, extraite des *Silles* de Timon, et rapportée par Diogène Laërce, l'exprime de façon très synthétique, en associant directement, sans autre lien, la première et la seconde carrière de Socrate : elle le définit comme « le sculpteur qui prêchait le respect des lois [ $\langle \delta \rangle$  λαξόος ἐννομολέσχης] »<sup>65</sup>. Existe-t-il un lien entre les deux parties de cette définition, ou bien leur conjonction est-elle purement fortuite ? Le seul lien est-il la contiguïté temporelle, la succession ? La leçon λάξοος, retenue par M. Narcy pour sa traduction<sup>66</sup>, marque cependant une connexion forte entre les deux éléments. Le mot λάξοος, « sculpteur »<sup>67</sup>, évoque en effet immédiatement, par un jeu de mots, le terme d'orthographe voisine λάχος, qui signifie *la destinée, la fonction assignée par le sort* : or, prêcher le respect

<sup>62</sup> JOLY, H. (1987), p. 121

<sup>63</sup> Cette formulation quelque peu métaphorique traduit l'anglais « *equating* », qu'utilise D. Steiner pour mettre en valeur certaines connexions profondes dans l'œuvre de Platon (cf. STEINER, D. T. [1986], pp. 89, 95, 96). Socrate s'exprimant souvent, ainsi qu'il le dit lui-même, « comme les géomètres [ὡσπερ οἱ γεωμέτραι] » (*Gorgias*, 465 b 7), cette métaphore se justifie, d'autant que le mot λόγος inclut, comme on sait, un éventail de significations très large, qui va du discours au calcul, en passant par la raison. Ajoutons que la notion de κόσμος, qui sert de principe aussi bien au discours philosophique (*Gorgias*, 503 d 5 – 504 a 4) qu'à l'éthique (*Gorgias*, 506 c 6 – 507 a 1), se définit géométriquement (*Gorgias*, 507 e 7 – 508 a 8). — Quant à D. Steiner, avec son article intitulé « *For love of a statue : a reading of Plato's Symposium 215 A-B* », paru en 1996, elle est la première à avoir fourni une analyse un peu détaillée de la statuaire platonicienne, c'est-à-dire à avoir mis en équation le thème de la sculpture et le personnage de Socrate.

<sup>64</sup> Cf. FOUCAULT, M., « Foucault » : « La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance <ou d'action> ; bref, il s'agit de déterminer son mode de subjectivation. »

<sup>65</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 19

<sup>66</sup> Cf. NARCY, M. (1999), p. 228, n. 6

<sup>67</sup> Le mot λάξοος désigne plus précisément celui « qui polit la pierre » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 737). Il provient du verbe ξέειν, qui signifie « racler, gratter, polir ».

des lois, à condition de le « prendre en bonne part »<sup>68</sup>, ce pourrait précisément être *la mission que Socrate revendique dans l'Apologie*<sup>69</sup>. Il existe donc une connexion textuelle, « en accord avec le goût de Timon pour les amphibologies »<sup>70</sup>, entre la sculpture et la mission de Socrate. Quelle en est la signification ?

En 18-20, Diogène Laërce établit la généalogie de Socrate philosophe, au sens où la généalogie est l'analyse de « la souche, [de] la provenance », de « la vieille appartenance à un groupe – celui du sang, celui de la tradition »<sup>71</sup>. Un « héritage » particulier attire l'attention : « Socrate [...] était le fils d'un tailleur de pierre [υἱὸς λιθοργοῦ], Sophronisque, comme l'affirme Platon dans le *Théétète* »<sup>72</sup>, et nous apprenons ensuite que Socrate a lui-même exercé ce métier<sup>73</sup>. Il suit que, dans la Cité des *Lois*, Socrate n'aurait pu exercer les fonctions de citoyen, et encore moins accomplir sa mission, qui consiste précisément à mettre en valeur une certaine *manière d'être citoyen*<sup>74</sup>. Sous ce rapport, il n'y a pas de connexion entre les deux parties de la définition fournie par Diogène Laërce : elles sont plutôt antinomiques. C'est pourquoi, nous dit Diogène, il a fallu que Criton fasse « sortir <Socrate> de son atelier »<sup>75</sup>, et l'éduque, parce que la qualité d'artisan, et une bonne éducation, étaient, en Grèce, choses peu compatibles. La sculpture est pour Socrate un « héritage »<sup>76</sup> : il hérite de l'histoire d'Athènes, « la cité des images »<sup>77</sup>, et de son père, l'artisan d'images. Mais cet héritage précisément lui

<sup>68</sup> NARCY, M. (1999), p. 228, n. 6

<sup>69</sup> Il faut rapprocher plusieurs textes pour parvenir à cette conclusion : *Apologie*, 23 c 1 et 30 a 4-7, *Criton* 50 a 6 – b 5. En vertu d'un tel raisonnement, qui paraît bien dans l'esprit des compilations réalisées par Diogène Laërce, on identifie successivement les termes suivants : la mission divine de Socrate, le bien de la Cité, et le respect des lois.

<sup>70</sup> NARCY, M. (1999), p. 228, n. 6

<sup>71</sup> FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », 3

<sup>72</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 18 (traduction modifiée). Λιθοργός fait partie des « nombreux noms d'artisan en -ουργός » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 348) : il désigne celui qui travaille la pierre. Le mot semble donc plus général que celui de λάξοος appliqué également à Socrate. Puisque Diogène Laërce affirme aussi que Socrate « travailla la pierre [ἐργάσασθαι λίθους] » (II, 19), il est possible qu'il se soit spécialisé dans le polissage, ou même dans la sculpture, s'il est vrai que les Grâces sont de lui.

<sup>73</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 19

<sup>74</sup> Cf. *Lois*, VIII, 846 d 1-4

<sup>75</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 20

<sup>76</sup> FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », 3

<sup>77</sup> Il s'agit du titre d'un ouvrage collectif paru en 1984 aux éditions Nathan : cf. BÉRARD, J. (1984).

est extérieur, comme sont extérieurs à un individu les biens qu'il possède. Ainsi, « suivre la filière complexe de la provenance », comme le fait Diogène, « c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes, il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident. »<sup>78</sup> Nommons (a) l'hypothèse de lecture suivant laquelle la connexion entre les activités philosophiques ou rhétoriques de Socrate, et la sculpture, est empirique. Prise en ce sens, la généalogie de l'artisan Socrate se rapporte à sa lignée, et à ses autres déterminations sociales.

L'autre hypothèse de lecture, notée (b), est fondée sur le rapprochement entre le λάξοος et le λάχος, le sculpteur et sa mission. Elle incline à rendre compte de la singularité intellectuelle et morale de Socrate, au moyen du paradigme de la sculpture. Il y aurait là une *figure* qui, regroupant le dialogue socratique, comme type de parole (et comme alternative à la rhétorique<sup>79</sup>), avec son objet spécifique, le genre de vie, et l'art plastique par excellence, en tant qu'il se caractérise justement par le πλάττειν, aurait *la valeur* d'un choix de vie, aboutissant à la constitution d'un sujet éthique. Dans cette hypothèse, la connexion entre la sculpture et le personnage de Socrate est transcendante, constituante. Ce qui expliquerait que des auteurs aussi différents que Plutarque<sup>80</sup>, Plotin<sup>81</sup>, et Diogène Laërce, aient pu recourir soit à la peinture, soit à la sculpture, comme *paradigme éthique*. La généalogie de l'artisan Socrate, prise en ce sens, a la valeur d'une construction : elle consiste à se donner une certaine

<sup>78</sup> FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », 3

<sup>79</sup> De ce point de vue, il n'est pas indifférent que la question « πῶς βιωτέον » trouve à se formuler dans une telle alternative avec la rhétorique, dans un dialogue consacré à celle-ci (comme l'indique le sous-titre du *Gorgias*).

<sup>80</sup> Cf. PLUTARQUE, *Le Démon de Socrate*, 1, 575 b-c (cité ci-dessus p. 265)

<sup>81</sup> Dans le premier de ses *Traité*s, Plotin articule le parcours initiatique décrit par Diotime (*Banquet*, 209 e 6 – 212 a 8) et le discours d'Alcibiade sur les ἀγάλματα (*Banquet*, 215 a 4 – b 2, 216 d 5 – 217 a 2). Socrate, en sa qualité d'élève de la prêtresse, est le véritable auteur des « ἀγάλματα ἀρετῆς » (*Banquet*, 222 a 4). Mais voici l'interprétation de Plotin : « Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le fabricant qui doit rendre une statue belle [οἷα ποιητῆς ἀγάλματος] : il enlève ceci, efface cela, polit et nettoie, jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue [ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον] ; de même pour toi, enlève le superflu, redresse ce qui est tordu et, purifiant tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. Ne cesse de sculpter ta propre statue [μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα] jusqu'à ce que brille en toi la splendeur divine de la vertu. » (PLOTIN, *Traité*s, 1, 9) Le mot ἄγαλμα est employé à trois reprises par Plotin, tout comme dans le *Banquet*, où il compte aussi trois occurrences (215 b 3, 216 e 6, 222 a 4). Le mot ποιητῆς semble aussi renvoyer à la ποίησις définie par Diotime (*Banquet*, 205 b 7 – c 8). On peut aussi trouver, dans le texte cité, des emprunts au *Phèdre* et à la *République* : cf., ci-dessous, n. 92, p. 679 et n. 235, p. 716.

structure, un κόσμος, caractéristique de la σωφροσύνη<sup>82</sup>, c'est-à-dire du savoir moral contenu dans Socrate le silène<sup>83</sup>, et observable aussi dans le langage<sup>84</sup>.

Dans le texte de Diogène Laërce, le τρόπος socratique est thématiqué suivant quatre aspects. Le premier est la sculpture<sup>85</sup> : il renvoie à l'atelier dont Criton a dû faire sortir Socrate. Le second est d'ordre discursif, et se caractérise positivement comme pratique critique de la rhétorique<sup>86</sup> : cette pratique serait plus justement nommée « παρρησία », le « courage de la vérité » (par opposition à la flatterie dont la rhétorique fait preuve). En outre, l'objet de ces discours de Socrate est le genre de vie, qui constitue le troisième aspect. Comme il a été remarqué, celui-ci concerne aussi la subjectivité, le sujet se constituant par le choix du genre de vie : le βίος n'est pas simplement un objet discursif, sa signification est avant tout pratique. Et puis il y a cette mention de la mort de Socrate, qui peut être ou non liée à la παρρησία et à l'adoption d'un βίος particulier. Cette « vie de Socrate » comprend donc quatre aspects. Or l'éloge de Socrate par Alcibiade contient les mêmes thèmes.

Cet éloge débute et se ferme en effet sur la statue de Socrate comme silène. On peut donc dire qu'il consiste, dans son principe, à dresser une statue en l'honneur de Socrate, cette érection ayant lieu en trois temps. Il faut en outre leur ajouter la fin du *Banquet*, qui clôt l'ensemble, et qui évoque un aspect particulier de la figure de Socrate.

Le premier moment (*Banquet*, 215 a-b) a pour cadre « les ateliers de sculpteurs » : le récit débute donc dans le même lieu que la vie de Socrate. Quant au second moment (*Banquet*, 216 d – 217 a), il est bâti autour du thème du genre de vie choisi par Socrate, dont la caractéristique est d'être *en rupture* : « Face aux autres hommes, toute sa vie [πάντα τὸν βίον] il se dérobe [εἰρωνεύμενος] et se montre versatile comme un enfant. »<sup>87</sup> Les travaux

<sup>82</sup> Cf. *Gorgias*, 506 c 6 – 507 a 3 : Socrate y livre sa conception de la σωφροσύνη, fondée sur les notions d'agencement (τάξις), de justesse (ὀρθότης), de technique (τέχνη) et de totalité ordonnée (κόσμος).

<sup>83</sup> Cf. *Banquet*, 216 d 5-6

<sup>84</sup> Cf. *Gorgias*, 503 d 5 – 504 a 5

<sup>85</sup> Cf. le premier vers de Timon cité par Diogène Laërce : « Et d'eux par conséquent s'écarta le sculpteur qui prêchait le respect des lois. »

<sup>86</sup> Cf. le second vers de Timon cité par Diogène Laërce : « ensorceleur des Grecs, en qui il dénonça des maîtres en arguties » (NARCY, M. [1999], p. 228, n. 8).

<sup>87</sup> *Banquet*, 216 e 5-6, traduction modifiée : cf. Première partie, Chapitre III, section 4, 2, p. 287

de M. Narcy, en rattachant l'εἰρωνεία à la tactique, permettent de la rapprocher de l'attitude de Socrate hoplite, « qui se repliait sans être inquiété » lors de la déroute de Délion,

*se rengorgeant et lançant des coups d'œil obliques* [βρευθυόμενος καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλων] observant d'un œil tranquille [ἡρέμα παρασκοπῶν] amis et ennemis »<sup>88</sup> : dans les deux cas, c'est la même manière de poser le regard qui s'affirme sous l'assaut de l'ennemi, c'est la même position de maîtrise, par laquelle se caractérise le sujet<sup>89</sup> (aussi bien que la beauté grecque, à l'époque classique). En outre l'extension du thème de l'ironie à l'ensemble de la vie de Socrate prouve bien qu'il s'agit d'un mode de subjectivation : *être un sujet*, c'est *choisir son mode de vie*, c'est faire un choix qui concerne la vie *dans son ensemble*. Le troisième moment (*Banquet*, 221 d – 222 a) porte expressément sur « les discours de Socrate »<sup>90</sup>, dont la signification est éthique, puisqu'ils contiennent des « ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>91</sup>. Enfin le dialogue se termine sur ce que P. Hadot désigne comme « un symbole de la mort de Socrate » renvoyant à la fin du *Phédon*<sup>92</sup>. Ainsi la distinction entre les quatre plans mentionnés est bien marquée dans le texte même du *Banquet* : elle n'est pas arbitraire. Ils figurent *quatre points de vue différents* sur la statue de Socrate, comme s'il s'agissait de reliefs destinés à en orner le socle<sup>93</sup>, disposant *les intermédiaires* requis pour appréhender *comme genre*, dans son unité, son mode de vie : son βίος possède ainsi une structure

<sup>88</sup> *Banquet*, 221 b 2-5 (traduction L. Brisson modifiée). La citation incluse provient des *Nuées* d'Aristophane (v. 362). Sur ce texte, cf. Première partie, Chapitre III, section 3, p. 256

<sup>89</sup> Pour cette définition, il faut se reporter au texte de l'*Alcibiade* (129 b – 130 c), sur lequel se fondent les analyses développées par M. Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* concernant le « sujet » platonicien. L'« âme-sujet » (c'est-à-dire la forme platonicienne du sujet) y est dite posséder, statutairement, une fonction de commandement.

<sup>90</sup> *Banquet*, 221 e 1-2

<sup>91</sup> *Banquet*, 222 a 4

<sup>92</sup> HADOT, P. (1987), p. 109

<sup>93</sup> A. Thibaudet, dans l'Introduction de son *Socrate*, emploie également cette image suggestive : « Dans cette galaxie de sculpture qu'est le monde des philosophes, nous ne voyons pas de statue de Socrate, mais un hermès Socrate-Platon, et sur les quatre faces du piédestal, nous apercevons quatre figures, pareilles à celles dont le V<sup>e</sup> siècle athénien, avec la collaboration peut-être de Sophronisque <et peut-être même de Socrate, si l'on en croit Diogène Laërce>, a couvert l'Acropole et le Céramique. » Pour l'hermès Socrate-Platon, cf. Première partie, Chapitre IV, section 2, pp. 324-338. Il est frappant de constater que les vues d'A. Thibaudet, dont la méthode, reprise de Bergson, est essentiellement intuitive, recourent en plusieurs points les miennes. Mais mon souci est d'appuyer les intuitions par des preuves.

quadrangulaire<sup>94</sup>, image de stabilité, de permanence<sup>95</sup>, et il faut faire le tour de la statue qui le représente, pour en voir l'unité.

La biographie de Socrate, que ce soit celle fournie par Platon ou par Diogène Laërce, procure ainsi un modèle permettant de comprendre ce qu'est l'éthique comme choix du genre de vie : elle consiste à ramener les différents moments qui composent une vie à l'unité, ce qui plaide en faveur de l'hypothèse (b) mentionnée ci-dessus : il semble y avoir un lien, dont la nature reste à préciser, entre la carrière de Socrate comme sculpteur et sa mission, c'est-à-dire le genre de vie qu'il a choisi, ou encore, entre le premier aspect qu'offre sa vie, et les trois autres. L'homologie structurelle entre l'éloge de Socrate par Alcibiade et le récit de sa vie par Diogène Laërce serait due à la volonté du philosophe lui-même, qui s'est chargé d'ordonner sa vie, et ainsi d'instaurer un lien nécessaire entre ses différentes parties, de telle sorte que l'une appelle l'autre. Cette réflexion éthique semble avoir été sa principale occupation<sup>96</sup>. Voilà pourquoi Diogène Laërce peut dire de Socrate que, « s'étant rendu compte que l'observation de la nature n'est pour nous d'aucune importance, c'est des questions éthiques [τὰ ἠθικά] qu'il recherchait la connaissance [φιλοσοφεῖν], aussi bien dans les ateliers que sur la place publique ; voilà disait-il, l'objet de sa recherche [κάκεῖνα δὲ φάσκειν ζητεῖν] : “parce que c'est bien dans les maisons [ἐν μεγάροισι] qu'il se fait du bien et du mal [κακὸν τ'ἀγαθόν τε τέτυκται]” ». »<sup>97</sup> Avec ce philosophe, l'enquête s'oriente, de manière décisive, vers l'intériorité, que représentent ici « les maisons. » Le thème n'est pas anodin. En témoignent les multiples faits rapportés par Diogène au sujet de la vie domestique de Socrate : chacun d'entre eux montre, à l'œuvre, le respect des lois<sup>98</sup>, sa tempérance<sup>99</sup>, ou encore sa

<sup>94</sup> Le poème à Scopas, retranscrit par Platon dans le *Protagoras* (339 a sq.) attribue cette structure quadrangulaire à la statue que le citoyen est appelé à devenir, ce qui permet de la rapprocher des hermès.

<sup>95</sup> Parmi les quatre éléments composant l'univers, cette figure quadrangulaire est attribuée à la terre, « car, de ces quatre éléments, la terre est celui qui est le plus difficile à mouvoir, et le plus plastique [πλαστικωτάτη] des corps ; et nécessairement, c'est celui qui a les bases les plus stables qui possède le plus ces qualités » (*Timée*, 55 e 1-3). Il va de soi qu'une statue doit être constituée de cet élément. Il est d'ailleurs remarquable que Platon note qu'il est « le plus plastique des corps » : il se prête à ce titre éminemment bien à la sculpture, l'art plastique par excellence.

<sup>96</sup> Cf. *Gorgias*, 487 e 8 – 488 a 2 ; *République*, I, 367 d 8 – e 1

<sup>97</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 21

<sup>98</sup> « Quand les Athéniens, à cause du manque d'hommes, voulurent accroître leur population, ils votèrent qu'il fallait épouser une athénienne, mais avoir des enfants aussi d'une autre : d'où vient que Socrate aussi le fit. »

constance<sup>100</sup>. Dans le même sens, M. Foucault relève que, « tout comme la maisonnée ne peut être en bon ordre qu'à la condition que la hiérarchie et l'autorité du maître y soient respectées, de même l'homme sera tempérant dans la mesure où il saura commander à ses désirs comme à des serviteurs. L'intempérance inversement peut être lue comme un intérieur mal géré. »<sup>101</sup> Socrate comparant, dans la suite du texte de Diogène Laërce, sa femme Xanthippe à un cheval fougueux, qu'il lui faut dompter<sup>102</sup>, et l'étymologie de Xanthippe en faisant un cheval noir, on est droit de l'assimiler, suivant le mythe du *Phèdre*<sup>103</sup>, à la partie inférieure de l'âme du philosophe : ce qui corrobore l'interprétation foucauldienne<sup>104</sup>. L'intériorité est le lieu de la morale, car c'est là « qu'il se fait du bien et du mal », c'est là qu'a lieu le combat de l'âme contre elle-même. Mais, en tant qu'intériorité, elle se caractérise en même temps comme rapport à soi, c'est-à-dire comme subjectivité. Puis, du fait que l'intériorité n'est pas saisissable par les sens, il y faut le discours. Enfin elle est ce qui doit survivre à la mort<sup>105</sup>. La quadruple thématique contenue dans le βίος socratique est ainsi circulaire : chaque élément nous ramène aux deux autres. En outre le thème de la vie domestique souligne le caractère vivant et existentiel d'une telle œuvre. Il ne s'agit certes point de spéculation abstraite.

A. Thibaudet résume en une phrase significative la généalogie de Socrate sculpteur : après avoir décrit l'évolution de la sculpture grecque jusqu'à son point « extrême de délicatesse et de grâce », il estime que « le fils des sculpteurs, le Dédalide, le servant d'Ergané garde en lui toute l'âme de cette sculpture, mais il la tourne vers l'intérieur et il nous lègue un chef d'œuvre plus durable que ceux du marbre, perfection, comme celle de la sculpture,

---

(DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 26)

<sup>99</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 34

<sup>100</sup> « A Alcibiade, qui disait que Xanthippe, quand elle l'injurait, n'était pas supportable, "Pourtant moi, dit-il, j'y suis habitué, exactement comme si j'entendais continuellement des poulies" » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 37).

<sup>101</sup> FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, chapitre I, III, 4

<sup>102</sup> « Il avait commerce, disait-il, avec une femme acariâtre, tout comme les cavaliers avec des chevaux fougueux. » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 37)

<sup>103</sup> Cf. *Phèdre*, 246 a 6 – b 5

<sup>104</sup> Surtout si on lui ajoute « le caractère "viril" de la tempérance. [...] La maîtrise de soi est une manière d'être homme par rapport à soi-même. » (FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, chapitre I, 4, 2)

<sup>105</sup> Cf. *Phédon*, 67 d 3-4 : « Ce que précisément on nomme mort, c'est une déliaison et une séparation [λύσις καὶ χωρισμός] de l'âme d'avec le corps. »

amenée par une patience, et par le mûrissement d'un passé qui croissait vers elle. »<sup>106</sup> Socrate transforme ainsi cette filiation, qui fait de lui un sculpteur, et il lui donne un sens, devenant l'artisan de sa vie intérieure, en même temps que de sa propre généalogie<sup>107</sup>.

---

## Section 2.

### *Socrate, artisan d'une généalogie*

---

Le titre de cette seconde section fait référence aux passages de l'*Euthyphron* (11 b-e), de l'*Alcibiade* (121 a), et du *Ménon* (97 d-e), où Socrate parle de sa parenté avec Dédale, et des statues animées que celui-ci réalisait : son « γένος »<sup>108</sup> (sa lignée) le rattache en effet à cette figure mythique de l'artisan<sup>109</sup>, constituant sa « συγγένεια »<sup>110</sup> (sa parenté, porteuse de noblesse<sup>111</sup>). Ce γένος est également ce qui le rattache à ses ἑταῖροι<sup>112</sup>, ce groupe d'amis si important pour ce qui est d'atteindre l'excellence : il leur communique en effet son propre art<sup>113</sup>. Mais ainsi Socrate s'inscrit dans une parenté et une filiation qui sont, pour une part au

---

<sup>106</sup> THIBAUDET, A., *Socrate*, chapitre X, « La plastique de la pensée »

<sup>107</sup> Selon toute vraisemblance, il apporte en outre, dans ses recherches éthiques, le style qui fut le sien en matière de sculpture proprement dite : ces « Grâces de l'Acropole revêtues de draperie » permettent de se faire une idée plus précise des ἀγάλματα ἀρετῆς que contient l'âme de Socrate. Il reste néanmoins difficile de déterminer leur signification morale, bien que le lien entre les Χάριτες et la beauté, notion à la fois visuelle et morale, esthétique et éthique, soit évident : cf., ci-dessous, la conclusion de ce chapitre (p. 560 sq.).

<sup>108</sup> *Alcibiade*, 120 e 10

<sup>109</sup> Dédale est notamment, dans le mythe, l'inventeur de la statuaire. C'est cet aspect que retient plus précisément Socrate, en sa qualité d'Athénien. Car, « à Athènes, Dédale se présente essentiellement comme un sculpteur [...]. La légende qui en fait l'ancêtre des sculpteurs athéniens semble avoir connu une grande extension. » (FRONTISI-DUCROUX, F. [1972], p. 95)

<sup>110</sup> *Euthyphron*, 11 c 3

<sup>111</sup> Cf. *Alcibiade*, 120 d 12 – 121 a 4

<sup>112</sup> D'après Nicias en effet, ce groupe d'amis est « ὅσπερ γένει », « comme une famille » (*Lachès*, 187 e 7, traduction modifiée).

<sup>113</sup> Cf. *Euthyphron*, 11 d 5-6

moins, reconstruites. Quel est alors le sens philosophique de ces discours ? Quelle est la fin poursuivie par Socrate en se donnant cette généalogie ? Il s'agira de montrer que l'éthique socratique consiste à « objectiver » sa parenté (ou sa provenance), *en l'exprimant sous forme de statue*, et à se montrer ensuite *ressemblant* à cette statue<sup>114</sup>. Cette « objectivation » doit être en outre « vivante », c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être entendue simplement comme une manière de penser (de se représenter un objet), mais aussi comme un mode d'action sur soi-même. L'image que Socrate donne de lui-même possède en outre une particularité : elle est *réflexive*, elle le figure lui-même dans son travail de sculpteur, comme la pierre gravée par un sculpteur à sa propre effigie, figurant en page 2. Telle est la statue que le piédestal précédemment esquissé est destiné à porter. L'intuition d'A. Thibaudet est une nouvelle fois assez juste : « Je serai sculpteur d'hommes, a dû penser Socrate dans l'atelier de son père »<sup>115</sup> ; mais elle ne va pas tout à fait assez loin, faute sans doute de se référer assez directement aux textes. Il faut en effet ajouter, pour la compléter : je serai le sculpteur de ma propre vie, et je montrerai aux autres comment l'être à leur tour, tel un artisan transmettant son savoir-faire (par l'exemple et par la pratique plus encore que par l'enseignement). Le βίος est ainsi la matière que travaille l'artisan Socrate, en lui-même et dans les autres. L'instrument dont il se sert, comme d'un ciseau, est la persuasion<sup>116</sup>.

La qualité d'artisan de Socrate apparaîtra en effet en pleine lumière, si l'on prend en compte la définition de la rhétorique qu'il impose à Gorgias<sup>117</sup> : « Λέγεις ὅτι πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ. »<sup>118</sup> Il semble qu'on ne puisse traduire adéquatement cette phrase sans la modifier quelque peu, en transférant au rhéteur la définition de la rhétorique : « Tu affirmes

<sup>114</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 33 : Socrate « disait que ceux qui se font faire leur portrait en pierre [τὰς λιθίνους εἰκόνας κατασκευαζομένων] l'étonnaient : toute leur attention va à la pierre [<τὸ> τοῦ μὲν λίθου προνοεῖν], qu'elle soit tout à fait ressemblante [ὡς ὁμοιώτατος ἔσται], alors que d'eux-mêmes ils n'ont cure [αὐτῶν δ' ἀμελεῖν], de sorte qu'ils ne se montrent pas ressemblants à leur statue [ὡς μὴ ὁμοίους τῷ λίθῳ φαίνεσθαι]. » Le texte est commenté ci-dessus, dans l'Introduction, p. 12.

<sup>115</sup> THIBAUDET, A., *Socrate*, chapitre X, « La plastique de la pensée »

<sup>116</sup> « Il semble que l'idéal socratique ce soit moins, comme celui des rhéteurs et des sophistes, l'art de persuader que l'art d'être persuadé, de savoir, de tenir durablement ce qu'on sait, de le convertir en nourriture et en humanité. » (THIBAUDET, A., *Socrate*, chapitre X, « La plastique de la pensée »)

<sup>117</sup> Tout en affirmant, comme à son accoutumée, que c'est son interlocuteur qui la soutient.

<sup>118</sup> *Gorgias*, 453 a 2-4

que le rhéteur est un artisan dont la profession est de persuader, et que tous ses soins et son caractère principal y trouvent leur accomplissement. » Ce déplacement se justifie si l'on relève la *personnification* opérée par Socrate lorsqu'il fait de la rhétorique *un artisan*, un δημιουργός. Quant à cette « πραγματεία ἅπασα » et ce « κεφάλαιον », c'est précisément ce que nous recherchons à présent dans le cas de Socrate : l'aspect pragmatique de ses discours (les « soins », le « souci » du rhéteur), et le caractère principal ou générique du philosophe. J'affirme donc que, sous couvert de personnification, c'est sa propre pratique de la rhétorique, philosophique, que définit ici Socrate. « Ἡ ῥητορικὴ » n'est rien d'autre que l'un de ses masques, ou l'un des ἀγάλματα ἀρετῆς contenus dans ses discours. Du reste le lieu d'intervention de ce nouveau masque est éminemment théâtral, Socrate ayant lui-même effectué la mise en scène. Dans les lignes qui précèdent la phrase citée, on a vu en effet le philosophe convoquer « le médecin, le pédotribe et le financier »<sup>119</sup>, pour leur donner successivement la parole, face au rhéteur. Or qui jouait alors le rôle de l'interlocuteur ? Ce n'était nullement Gorgias : c'était Socrate, comme si c'était lui le rhéteur. Ce n'est qu'après leur avoir donné à tous la parole, et donc pris leur masque, que Socrate s'était retourné vers Gorgias, lui disant : « Suppose que tu es interrogé par eux tous en même temps que par moi, et fais-nous connaître quelle est cette chose que tu dis être pour l'homme le plus grand des biens, et que tu fais profession de produire [καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ]. »<sup>120</sup> On remarquera la qualité de la mise en scène socratique, qui n'est rien d'autre, du reste, qu'un mode de subjectivation : Socrate n'adopte pas moins de *quatre masques*, ne joue pas moins de quatre rôles, avant de se retourner vers Gorgias, en le qualifiant, première étape de la définition, δημιουργός. De cette conjonction entre un procès de subjectivation bien marqué, la définition d'une pratique de la rhétorique, et l'idée, éthique, de la production du « plus grand des biens [μέγιστον ἀγαθόν] »<sup>121</sup>, il faut retenir *le caractère fédérateur de la notion de δημιουργός*. C'est elle qui sert de caractère générique, « τὸ κεφάλαιον »<sup>122</sup>, et permet de repérer ce qu'est le rhéteur philosophe, ce qu'est l'ironiste philosophe, et ce qu'est le bien selon la philosophie. En définitive, le philosophe est donc un δημιουργός. Si l'on prend en compte le fait que la filiation et la formation de Socrate gravitent presque entièrement, chez Diogène Laërce, autour de la sculpture, du théâtre, et de la rhétorique, si l'on ajoute que,

---

<sup>119</sup> *Gorgias*, 452 a 2-3

<sup>120</sup> *Gorgias*, 452 d 1-4

<sup>121</sup> *Gorgias*, 452 d 3

<sup>122</sup> *Gorgias*, 453 a 3

philosophiquement parlant, théâtre et rhétorique relèvent du domaine du δημιουργός<sup>123</sup>, on peut dire que ce concept sert de trait d'union entre la sculpture et le personnage de Socrate, liant solidement l'un à l'autre. Il faut cependant distinguer ici avec soin la définition philosophique de ces différents arts et leur forme commune. Le plus souvent, théâtre et rhétorique ne visent que le plaisir du spectateur ou de l'auditeur, qu'ils procurent par un tâtonnement empirique<sup>124</sup>. C'est pourquoi Socrate leur oppose une τέχνη, détenue comme telle par un δημιουργός, et dont l'objet sera le bien<sup>125</sup> : compétence technique et statut d'artisan sont en effet étroitement liés. Il en développe le concept dans son entretien avec Calliclès, cité plus haut<sup>126</sup>. « L'homme de valeur [ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ] »<sup>127</sup> est un artisan, non encore de son propre mode de vie, mais de ses discours, dans lesquels il introduit un certain ordre, qui reflète l'ordre qu'il met également dans son âme. Il en résulte qu'il possède son propre ἔργον<sup>128</sup>, auquel il doit se référer pour employer au mieux les matériaux qui sont les siens, en « les forçant à s'ajuster harmonieusement les uns aux autres »<sup>129</sup> : c'est là le

<sup>123</sup> La production démiurgique doit être entendue au sens large qui lui est conféré par Diotime : « La fabrication [ποίησις] présente de multiples aspects. Bien entendu, tout ce qui est cause du passage du non-être vers l'être pour quoi que ce soit, voilà en quoi consiste la production [ποίησις] ; aussi les ouvrages réalisés par tous les arts sont-ils des fabrications [ποιήσεις], de même que les artisans [δημιουργοί] qui les fabriquent sont tous des fabricants [ποιηταί]. » (*Banquet*, 205 b 7 – c 2) L'activité démiurgique possède ainsi, dans la philosophie platonicienne, une signification universelle, d'autant qu'elle permet également de rendre compte de l'origine de l'univers : toute production implique un artisan, c'est-à-dire une cause intelligente, dotée d'un savoir-faire. Dans le domaine de l'éthique, ce savoir-faire porte sur le genre de vie.

<sup>124</sup> D'après Socrate, le poète dramatique fait « au théâtre métier de rhéteur » (*Gorgias*, 502 d 3-4). En outre, théâtre et rhétorique, dans leur forme commune, « traitent les peuples comme des enfants auxquels ils veulent plaire avant tout, sans s'inquiéter de savoir s'ils les rendent meilleurs ou pires par leurs procédés. » (*Gorgias*, 502 e 7 – 503 a 2)

<sup>125</sup> Cette opposition a été développée par Socrate dans le discours qu'il adresse à Polos, dans le *Gorgias*, en 464 b 4 – 466 a 3. Comparant la rhétorique à la cuisine, le philosophe y affirme « qu'elle est non une technique, mais un procédé, parce qu'elle n'a pas, pour offrir les choses qu'elle offre, de raison fondée sur ce qui en est la nature, et qu'elle ne peut, par suite, les rapporter chacune à sa cause. Or, pour moi, je ne donne pas le nom de technique à une pratique sans raison. » (*Gorgias*, 465 a 2-5) Sur ce point, cf. Chapitre II, section 4, p. 197

<sup>126</sup> *Gorgias*, 503 d 6 – 504 a 4 : ce texte est cité ci-dessus, dans le Chapitre V, section 3, pp. 408-409.

<sup>127</sup> *Gorgias*, 503 d 6

<sup>128</sup> Chaque artisan en effet, « le regard fixé sur sa tâche propre [βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον], loin de recueillir et d'employer au hasard les matériaux qu'il emploie, vise à réaliser dans ce qu'il fait une certaine forme [εἰδός τι]. » (*Gorgias*, 503 d 8 – e 3, traduction modifiée)

<sup>129</sup> *Gorgias*, 503 e 6-7

dénominateur commun de toutes les formes de production démiurgique, parmi lesquelles se trouvent aussi bien la peinture, l'architecture, que la médecine pour le corps, ou la véritable rhétorique pour l'âme. Τάξις et κόσμος définissent le but que tous poursuivent<sup>130</sup>, et qu'ils doivent réaliser avec la matière qu'il leur appartient de travailler. Ce but étant défini en termes d'ordre, d'ajustement, de mise en place, la matière pour sa part se ramène nécessairement à une multiplicité d'éléments, auxquels l'ordre apporte seul l'unité. On peut donc définir le travail de l'artisan comme l'unification d'une multiplicité d'éléments par l'ordre qu'il leur apporte. Quels sont ces éléments dans le cas de l'homme de valeur ? Il s'agira de mots et de phrases, éventuellement d'images, s'il compose des discours, mais cela ne saurait être son activité principale. Il faut en effet rappeler que le texte cité s'inscrit dans le développement de « l'alternative des deux genres de vie opposés »<sup>131</sup>, énoncée dès les pages 500 b-c, et qui occupe, à compter de ces pages, « tout le reste du discours socratique »<sup>132</sup> : il a notamment pour objet d'indiquer en quoi consiste le genre de vie philosophique, par opposition au mode de vie défendu par Calliclès. Cette alternative avait aussitôt conduit Socrate, rappelant son entretien avec Polos, à distinguer « aussi, en ce qui concerne l'âme, deux sortes analogues de professions [πραγματεῖαι], les unes relevant de la technique [αἱ μὲν τεχνικαί] et soucieuses de pourvoir au plus grand bien [τοῦ βελτίστου] de l'âme, les autres indifférentes au bien [αἱ δὲ τούτου ὀλιγωροῦσαι], et uniquement préoccupées ici encore, des procédés qui peuvent donner à l'âme du plaisir »<sup>133</sup>. C'est dans le droit fil de cette seconde opposition que s'inscrit la présentation de l'homme de valeur comme artisan de ses discours : mais, par voie de conséquence, ce n'est que l'une des techniques qu'il possède, dont le principe est « de pourvoir au plus grand bien de l'âme ». Pour être complet en la matière, il devra posséder d'autres techniques, susceptibles de s'appliquer aux autres aspects de l'existence.

Il s'ensuit que le βίος φιλοσοφός consiste à être l'artisan de sa propre vie, au moyen de diverses techniques, toutes dirigées vers le bien, comme Socrate va l'indiquer implicitement en généralisant ce qu'il a dit à propos des discours : « L'excellence de chaque chose consiste à être bien ouvree et mise en ordre par le biais d'un agencement [τάξει ἄρα

<sup>130</sup> Sur τάξις et κόσμος, cf. l'Annexe 2, p. 784

<sup>131</sup> PRADEAU, J.-F. (1997), n. 60, p. 179

<sup>132</sup> PRADEAU, J.-F. (1997), n. 60, p. 179

<sup>133</sup> *Gorgias*, 501 b 4-7

τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου]. »<sup>134</sup> Il faut nécessairement supposer, en effet, qu'un artisan est à l'origine de cette mise en ordre. L'homme de valeur ne laisse donc pas sa vie au hasard, non plus que ses discours : il s'attache au contraire à en ordonner les éléments de façon à imprimer la plus grande unité possible à cette multiplicité. L'entreprise est forcément difficile, étant donné « l'inconstance de nos actions »<sup>135</sup>, et « vu la naturelle instabilité de nos moeurs et opinions ». La plupart du temps les événements de notre vie, et nos actions mêmes, sont d'origine accidentelle, extérieure : ils s'expliquent par des circonstances adventices, que nous ne maîtrisons pas ; « le plus sûr [...] serait de les rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche et sans en conclure autre conséquence. » Devenir l'artisan de sa propre vie présente donc une difficulté intrinsèque, supérieure sans doute à celle qui se trouve dans tous les autres domaines : elle est liée à la nature du matériau employé. Si l'on reprend le paradigme du sculpteur, il y a presque impossibilité à donner la forme d'une statue, figure d'immortalité, à l'existence humaine qui est par nature passagère et instable. C'est pourtant ce modèle de vie, παράδειγμα τοῦ βίου, que semble nous proposer Socrate, à travers la sienne propre.

Du reste « l'artisan » n'est pas seulement sous-jacent dans la description fournie par Diogène, à travers les thèmes de la sculpture, du théâtre, et de la rhétorique : il affleure aussi dans la mention de « l'atelier » dont Criton aurait tiré Socrate, et qui est à rapprocher des « ateliers de sculpteurs d'Hermès »<sup>136</sup> où Alcibiade affirme qu'on peut voir la vraie nature du personnage de Socrate. Que la sculpture dont parle le jeune homme n'ait probablement pas existé, qu'elle soit un pur artéfact verbal, n'enlève rien à ce constat, au contraire : la description de Socrate comme δημιουργός est philosophique, il s'agit d'une véritable définition, il peut même s'agir d'un fait qui a été inventé, forgé, spécialement à cet effet. C'est donc l'hypothèse (b) qui est juste : la connexion entre Socrate et la sculpture, à travers la figure du δημιουργός, est constitutive. C'est cette connexion que reflète l'éloge du philosophe par Alcibiade. Mais c'est elle aussi que représente le βίος forgé par Diogène Laërce. C'est elle enfin qui s'atteste dans la lignée philosophique formée par Plutarque, Plotin et Diogène Laërce. De là à affirmer que cette généalogie d'un artisan est elle-même l'œuvre d'un artisan de la parole et de l'existence, qu'elle a été créée ou tout au moins recréée, prise en

<sup>134</sup> *Gorgias*, 506 d 9 – e 1, traduction J.-F. Pradeau modifiée. Sur τεύχειν, cf. plus bas, section 3, pp. 531-536

<sup>135</sup> C'est le titre du chapitre I du Livre II des *Essais* de Montaigne. Les citations qui suivent en sont extraites.

<sup>136</sup> *Banquet*, 215 b 1

charge, il n'y a qu'un pas : Socrate assume la provenance mentionnée par l'hypothèse (a), en se l'intégrant suivant l'hypothèse (b), c'est-à-dire en se donnant un certain κόσμος, à la fois intellectuel et moral. Il est donc l'artisan de sa propre généalogie. Ainsi (a) et (b) n'étaient pas incompatibles : le concept de généalogie permet de les unifier. Socrate prend en compte ces données biographiques inscrites au sein du βίος de chacun, et qui concernent le rapport aux ascendants. Mais alors qu'elles sont par elles-mêmes dépourvues de sens, il leur en confère un, en les intégrant dans le genre de vie qu'il s'est choisi. Socrate commença par être un artisan, plus précisément un sculpteur : c'est une information banale, qu'on aurait pu passer sous silence, s'il n'avait su ajuster les unes aux autres les différentes parties de sa vie, même celles qu'il n'avait pas choisies, en déterminant, conformément à la définition de l'artisan, l'ἔργον qui lui est propre. Cet ἔργον, par une réflexivité remarquable qui caractérise sa philosophie, consiste à être l'artisan de sa propre vie. Le genre de vie adopté par Socrate, la seconde carrière qu'il embrasse, prolonge la première, et en déplace les traits sur un plan métaphorique : au lieu de sculpter le marbre, c'est de son propre βίος que Socrate devient le sculpteur.

Il est maintenant possible d'indiquer quels chaînons intermédiaires permettent de le ramener à l'unité : ce sont les différentes faces du piédestal sur lequel repose cette statue. Socrate naît pour ainsi dire dans un atelier (première étape). Il prend la décision d'en sortir, fait un choix de vie, et se constitue comme sujet (seconde étape). Il développe une forme de discours qui porte sur le genre de vie (troisième étape). Il se fait condamner à mort pour cela<sup>137</sup> (quatrième étape). Faisant alors retour sur son point de départ, il définit *le genre de vie philosophique*, qu'il pratique, comme consistant à être l'artisan de soi-même : il s'agit de la statue elle-même. Son choix de vie, qui pouvait sembler être en rupture avec son milieu social et familial, devient une manière d'honorer sa parenté : Socrate satisfait ainsi à une prescription que Platon instaurera, pour tous, dans les *Lois*, comme si sa statue était placée au centre de la cité des Magnètes.

Il est en effet, sur ce propos du rapport aux ascendants, « un curieux développement à base de métaphores », dans le livre XI des *Lois* (930 e sq.) : L. Gernet le relève, au détour d'une note, dans son article sur « la notion mythique de la valeur en Grèce »<sup>138</sup>. Ce texte de

<sup>137</sup> La menace de cette condamnation est bien présente dans le *Gorgias* : cf. 486 a 8 – b 4, 521 b 5 – c 7.

<sup>138</sup> GERNET, L. (1968), p. 98, n. 10

Platon est bâti autour de *l'opposition entre deux types de statues*, qui traduisent deux *manières* bien distinctes de rendre un culte aux dieux. Selon la première, « nous élevons des statues à leur ressemblance [εἰκόνας ἀγάλματα ἰδρυσάμενοι], et, leur rendant honneur [ἀγάλλουσι] si inertes [ἀψύχους] soient-elles, nous croyons ainsi nous concilier largement la bienveillance et la grâce des dieux animés [τοὺς ἐμψύχους θεούς πολλὴν διὰ ταῦτ' εὐνοϊαν καὶ χάριν ἔχειν]. »<sup>139</sup> On remarque que Platon prend soin de lier statue et culte en employant, pour les désigner, deux mots étroitement parents : le terme ἄγαλμα, en effet, « est inséparable d'une autre idée suggérée par une étymologie qui y reste perceptible : le verbe ἀγάλλειν dont il dérive signifie à la fois parer et honorer. »<sup>140</sup> *Le choix* de la statue cultuelle n'est pas indifférent : il implique une certaine attitude envers les dieux. En outre le verbe ἰδρύειν signifie « fonder, établir ; <et> au moyen se dit notamment de sanctuaires, autels, statues divines »<sup>141</sup> : les statues dont il s'agit revêtent donc un caractère sacré ; elles impliquent l'instauration d'un culte, qu'elles fondent.

Or le second type présente également cette caractéristique : « Abrisser sous son toit [ἐν οἰκίᾳ] un père, une mère, ou leurs pères et leurs mères que l'âge réduit à l'impuissance, c'est avoir, que personne n'en doute, s'élevant au cœur même de son foyer [τοιούτου ἐφέστιον ἴδρυμα [ἐν οἰκίᾳ] ἔχων], une statue [ἄγαλμα] que nulle autre ne surpasse en puissance, pourvu que, la possédant, on lui rende vraiment le culte qu'on lui doit [ὀρθῶς αὐτὸ θεραπεύη]. »<sup>142</sup> Ainsi *la maison* devient un temple contenant une vivante statue de culte : la statue (ἄγαλμα) n'est plus au dehors, dans l'espace public, offerte aux yeux de tous ; elle est au contraire au sein même de l'espace domestique, sous le seul regard des membres de la famille. Pour être un père ou une mère, elle n'en est pas moins nommée ἄγαλμα : ce qui lui donne un caractère divin, que rehausse le terme ἴδρυμα. Un culte est en effet *fondé* au cœur même de la maison : il passe par des prières, et divers châtiments et récompenses, administrés directement par les dieux<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> *Lois*, XI, 931 a 1-3, traduction E. des Places modifiée

<sup>140</sup> GERNET, L. (1948), p. 98

<sup>141</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 439

<sup>142</sup> *Lois*, XI, 931 a 3-8, traduction E. des Places modifiée

<sup>143</sup> Les prières que les parents adressent aux dieux pour leurs enfants entraînent, pour ces derniers, les plus grands bienfaits, tout comme leurs imprécations (comme celles d'Œdipe) se traduisent par de graves châtiments : « Alors qu'un père ou une mère envers qui leurs enfants ont manqué gravement voient toujours, croit-on, leurs prières naturellement exaucées par le dieu, pourrions-nous croire, quand, tout joyeux au contraire de se voir

C'est pourquoi l'Athénien affirme ensuite l'efficacité des ascendants, en tant qu'*ἀγάλματα*, au regard des dieux : « Leur rendre honneur [*ἀγάλλη*] est faire plaisir au dieu, autrement il n'exaucerait pas leurs prières. »<sup>144</sup> A nouveau le culte se trouve lié, dans les termes mêmes, à la nature de la statue, puisque le mot « *ἀγάλλη* » vient en écho à « οὐδὲν πρὸς θεῶν τιμώτερον ἄγαλμ' ἂν κτησαίμεθα πατρός »<sup>145</sup>, qu'il résume. Les ascendants sont *identifiés* à des *ἀγάλματα*, et le verbe *ἀγάλλειν* renforce et complète l'identification. De plus l'ensemble du culte qui en résulte est de nouveau placé sous la garde des dieux, comme l'Athénien l'avait annoncé dès le début de son *προοίμιον*<sup>146</sup>. Reprenant ensuite la distinction entre les statues *ἄψυχα* et *ἔμψυχα*, il précise ce qu'il faut entendre par là : « La statue des ancêtres est, pour nous, sans nul doute, un admirable objet de culte [*θαυμαστὸν γὰρ δῆπου τὸ προγόνων ἴδρυμα ἡμῖν ἐστίν*] ; bien supérieure aux statues inertes [*ἀψύχων*] ; honorées de notre culte [*τὰ μὲν θεραπεύόμενα ὑφ' ἡμῶν*], celles qui sont animées prient toujours d'un même cœur avec nous [*ὅσα ἔμψυχα, συνεύχεται ἐκάστοτε*], et, si nous les méprisons, prient contre nous [*καὶ ἀτιμαζόμενα τάναντία*] ; les statues inertes ne font ni l'un ni l'autre [*τὰ δ' οὐδέτερα*]. »<sup>147</sup> Le mot « *ἴδρυμα* » désigne « ce qui est fondé, [un] temple, [un] autel »<sup>148</sup>. « *Τὸ προγόνων ἴδρυμα* » renvoie donc vraisemblablement au terme *ἄγαλμα* employé plus haut<sup>149</sup>, en précisant qu'il s'agit d'un objet de culte : or cet *ἴδρυμα* a pour particularité de *redoubler* les prières que nous lui adressons. Il fait mieux que les transmettre, puisqu'il les accompagne. Inversement les statues *ἄψυχα* ni ne transmettent les prières, ni, à plus forte raison, ne les redoublent. C'est pourquoi les ancêtres, en tant que statues *ἔμψυχα*, constituent une espèce à part entière au sein de la notion platonicienne d'*ἄγαλμα*, et méritent véritablement d'être qualifiés d'*ἰδρύματα* : ce sont, par excellence,

---

entourés de respect, ces parents en retour appellent, sur leurs enfants, les bénédictions divines, que les dieux ne mettraient pas le même empressement à exaucer leurs prières et nous accorder les faveurs qu'ils demandent ? » (*Lois*, XI, 931 c 2-9, traduction E. des Places) Sur le thème de la prière, cf. LAURENT, J. (2002), pp. 181-187.

<sup>144</sup> *Lois*, XI, 931 d 6-7, traduction E. des Places

<sup>145</sup> *Lois*, XI, 931 d 4-5 : « Nous ne saurions posséder de statue plus précieuse au regard des dieux qu'un père. » (traduction E. des Places)

<sup>146</sup> Cf. *Lois*, XI, 931 a 6-8 : « Le préambule qui suit, sur le culte dû aux dieux [*περὶ θεῶν θεραπείας*], a une relation directe [*ὀρθῶς συντεταγμένον*] avec la pratique ou l'oubli des honneurs dus aux parents. » (traduction E. des Places)

<sup>147</sup> *Lois*, XI, 931 d 7 – e 4, traduction E. des Places modifiée

<sup>148</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 439

<sup>149</sup> *Lois*, XI, 931 d 4

des objets de culte dans la religion platonicienne. Nous nous trouvons dans le cas, relevé par L. Gernet, où « la notion d'une chose mystérieusement vivante [...] affleure [...] dans le mot ἄγαλμα. »<sup>150</sup> Or une autre pièce essentielle de la théorie platonicienne de l'ἄγαλμα se trouve dans le texte du *Banquet* déjà cité.

Le qualificatif « θαυμαστόν », qui est appliqué à « τὸ προγόνων ἴδρυμα » dans les *Lois*, permet un recouplement assez important. Il se retrouve en effet dans le *Banquet*, appliqué aux « ἀγάλματα θεῶν », et aux côtés de l'adjectif « χρυσᾶ », dénotant la richesse<sup>151</sup>. Il rappelle que « la notion de valeur qu'on [...] rencontre <en Grèce ancienne> reste une notion globale : elle participe de ce qui est objet de respect, voire de crainte révérencielle, principe d'intérêts, d'attachement ou d'orgueil, motif de cette admiration dont Descartes faisait la première "passion primitive". »<sup>152</sup> Le mot ἄγαλμα est le marqueur linguistique de ce mode d'appréciation, et de cette idée originale de la valeur. Certes il faut « ajouter qu'à l'époque classique, il s'est fixé dans la notion d'offrande aux Dieux, spécialement de cette forme d'offrande que représente la statue de divinité. »<sup>153</sup> Mais l'originalité de Socrate est de combiner des idées d'ordre religieux concernant le culte des dieux, avec des significations beaucoup plus anciennes de l'ἄγαλμα, suivant lesquelles à l'objet précieux s'incorporent des jugements de valeur, et des sentiments de respect et d'admiration<sup>154</sup>. De ce fait, les ἀγάλματα θεῶν qu'Alcibiade dit avoir découverts en Socrate<sup>155</sup> sont aussi les ἀγάλματα ἀρετῆς dont il parle ensuite<sup>156</sup> : les uns et les autres sont d'ailleurs également contenus dans le silène sculpté, et jouent un rôle parfaitement équivalent dans le texte. L'excellence morale s'inscrit, au même titre que le divin, dans les ἀγάλματα, qui sont donc le lieu d'objectivation de la valeur, en même temps que des objets religieux. Nos parents figurent au nombre de ces ἀγάλματα, ce qui conduit Socrate à inclure, parmi ces figures sculptées, l'artisan lui-même, susceptible de les sculpter : il s'y réfère comme à un modèle constant de la vie philosophique, et l'applique à sa propre conduite. Il obéit ainsi à la prescription platonicienne, à laquelle il

<sup>150</sup> GERNET, L. (1968), p. 98, n. 10

<sup>151</sup> Cf. *Banquet*, 216 e 8 – 217 a 1

<sup>152</sup> GERNET, L. (1968), pp. 92-93

<sup>153</sup> GERNET, L. (1968), p. 98

<sup>154</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 97

<sup>155</sup> *Banquet*, 215 b 3-4 et 216 e 7

<sup>156</sup> *Banquet*, 222 a 4

serait d'ailleurs impie de déroger.

C'est sur ce lien entre le respect dû aux parents et la notion de piété que roule également l'*Euthyphron* : le personnage qui en est l'éponyme a en effet intenté un procès à son père, qui s'est rendu coupable de meurtre envers un meurtrier<sup>157</sup>. Mais c'est aussi l'action publique intentée par Mélètos à l'encontre de Socrate, pour impiété, qui en constitue l'arrière-plan<sup>158</sup>. En vertu d'un lien qui paraît assez naturel pour un Grec, le philosophe est conduit à évoquer son rapport avec sa propre parenté, rapport qui est certes d'une tout autre nature que celui d'Euthyphron. En 11 b-e, Socrate objective ainsi sa parenté, et les valeurs qu'elle implique, au moyen de la figure mythique de Dédale, artisan et sculpteur légendaire, qui avait la réputation de produire des statues vivantes<sup>159</sup>. Le thème des statues vivantes est donc présent, même si le mot ἄγαλμα n'est pas lui-même employé : on trouve seulement la notion d'« œuvres en paroles [τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα] »<sup>160</sup>. Mais, ce qui est tout à fait remarquable, ce sont les définitions de la piété qui vont être formulées peu après, autour de cette notion d'œuvre (ἔργον). Socrate, y insiste, répétant, presque dans des termes identiques, la même question à deux reprises<sup>161</sup> : « Quelle est cette œuvre magnifique [τὸ πάγκαλον ἔργον] que les dieux accomplissent en ayant recours à nous comme serviteurs ? »<sup>162</sup> Peu après nous apprenons qu'une définition était « sur le point » d'être obtenue, mais qu'Euthyphron a « dérobé [sa] réponse »<sup>163</sup>. Or il me semble que Socrate a déjà, dans le passage où il objective sa généalogie, fournit la sienne. En parlant, comme il le fait dans d'autres Dialogues, de sa parenté avec Dédale, il a donné un exemple de ce que peut être ce πάγκαλον ἔργον : c'est sous les auspices du dieu qu'il réalise cet ἔργον dont parlait le *Gorgias*, et qui est propre à l'artisan philosophe<sup>164</sup>. Il a ainsi montré comment le culte des ancêtres est aussi un culte des dieux, conformément à la théorie des *Lois*. Il a enfin réalisé un ἄγαλμα ἀρετῆς, dans lequel il a objectivé sa propre valeur, qui consiste à sculpter des

<sup>157</sup> Cf. *Euthyphron*, 2 a 3-4 et 3 e 7 – 4 e 2

<sup>158</sup> Cf. *Euthyphron*, 2 a 1 – 3 b 4 et 15 e 5 – 16 a 4

<sup>159</sup> Sur ce thème des statues vivantes produites par Dédale, cf. FRONTISI-DUCROUX, F. (1972), pp. 95-117. En outre, « selon Apollodore, il est l'inventeur des ἀγάλματα. » (p. 95)

<sup>160</sup> *Euthyphron*, 11 c 3

<sup>161</sup> Cf. *Euthyphron*, 13 e 11-13 et 14 a 9-10

<sup>162</sup> *Euthyphron*, 13 e 11-13

<sup>163</sup> *Euthyphron*, 14 c 2

<sup>164</sup> Sur ce point, cf. ci-dessus, Chapitre V, section 3, p. 408. Le thème est repris ci-dessous, section 3, p. 531 *sq.*

ἀγάλματα ἀρετῆς, et à transmettre à d'autres cette « Δαιδάλου σοφία »<sup>165</sup>, ce savoir-faire dédalique. Comme il le dit lui-même : « Mon art risque d'être encore plus redoutable [δεινότερος] que celui de ce grand homme, dans la mesure où seules les choses qu'il fabriquait lui-même ne demeureraient pas en place, alors que moi, à ce qu'il semble, je mets en branle, en plus des miennes, celles d'autrui également. »<sup>166</sup> Ainsi, dans l'éthique socratique, en tant qu'art de l'existence, l'artisan intervient à la fois comme objet et comme sujet : le fait qu'un sujet se constitue comme objet pour lui-même étant précisément la définition des arts de l'existence que donne M. Foucault, l'auteur du concept<sup>167</sup>. Etant donné la prédominance, chez Platon, du thème de la sculpture, à l'intérieur de celui, plus général, de l'artisan, on nommera l'éthique qu'il fonde : « statuaire morale », en disant qu'elle consiste à engendrer, à travers la conduite de sa vie, des ἀγάλματα ἀρετῆς. Sur son socle déjà dressé, s'élève à présent la statue de Socrate, comme sculpteur : l'un et l'autre désignent le βίος du philosophe, et la manière d'en être l'auteur, en utilisant, comme du marbre, la nécessité qu'il contient, la généalogie qui y mène. La généalogie de Socrate fournit ainsi la matière de la statue qu'il façonne lui-même. Elle est aussi ce qui permet de l'arrimer solidement sur son socle, où la figure de l'artisan est déjà présente (premier aspect). La συγγένεια de Socrate, où il faut entendre, dans le préverbe « σύν- », la notion de lien, exprime ce rapport étroit entre les parties du tout : l'ensemble y trouve son unité, et sa perfection classique.

Le « γένος » des amis suivra son exemple, en se reconstruisant une parenté avec lui, ce que Phédon exprime avec force au nom d'eux tous, alors que Socrate va mourir : « Cela, pensions-nous, revenait purement et simplement à perdre notre père [ὡςπερ στερηθέντες πατρός], et à être orphelins tout le reste de notre vie [τὸν βίον ἔπειτα]. »<sup>168</sup> De même que Socrate avait su être l'artisan de sa propre généalogie, en se rattachant au sculpteur mythique, Dédale, de même ils se rattachent à leur tour à lui, et tout le reste de leur vie en portera l'empreinte. Il est d'ailleurs remarquable que le philosophe leur adresse les mêmes

---

<sup>165</sup> *Euthyphron*, 11 e 1

<sup>166</sup> *Euthyphron*, 11 d 3-6

<sup>167</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 1 : la définition est citée ci-dessus, au Chapitre VI, n. 25, p. 436.

<sup>168</sup> *Phédon*, 116 a 7-8. Sur ce thème, cf. LORAUX, N. (1982), p. 25 : « De même, Criton se substituera aux femmes lorsque, dès la mort du philosophe, il s'empresse de lui fermer la bouche et les yeux : le groupe des disciples remplace la parenté, les compagnons de pensée ont pris la place des femmes. »

recommandations qui valaient déjà pour ses enfants<sup>169</sup> : « C'est en ayant souci de vous-mêmes [ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς] que tout ce que vous pourrez faire procurera de la joie, à moi et aux miens, et à vous aussi. »<sup>170</sup> Se soucier de soi, c'est, une nouvelle fois, engendrer des ἀγάλματα ἀρετῆς. L'un des membres de ce groupe, à l'absence remarquée le jour de la mort de Socrate, lui dédiera à ce titre une statue, qui ponctue le *Phédon*<sup>171</sup> comme elle orne déjà le *Banquet*. Il faut toutefois remarquer la place que tiendra désormais la mort dans le genre de vie philosophique : « être orphelins tout le reste de [leur] vie », c'est, pour ceux qui y aspirent, ne pas oublier de la prendre en compte. Dans le βίος de Socrate, on ne peut non plus ignorer le jugement qui y conduit, et qui est déjà très présent dans l'*Euthyphron*<sup>172</sup> comme dans le *Gorgias*<sup>173</sup>, dialogues où Socrate décline sa parenté : faut-il alors supposer qu'il existe un lien entre l'idée de jugement, la mort, et le genre de vie ? Ces trois thèmes se trouvent en effet étroitement associés, dans les mythes eschatologiques du *Gorgias* ou de la *République*, mais aussi et surtout tout au long du *Phédon*. Il faut donc faire apparaître leur signification philosophique : pourquoi cette empreinte de la mort, la nécessité la plus forte qui pèse sur nous, au sein du choix du genre de vie philosophique ? Quel est son lien avec la notion de jugement ?

---

<sup>169</sup> Cf. *Apologie*, 41 e 1 – 42 a 1

<sup>170</sup> *Phédon*, 115 b 4-6. Sur ces dernières recommandations de Socrate, cf. FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité*, Leçon du 15 février 1984. Deuxième heure. Cf. aussi NEHAMAS, A. (2000a), p. 167

<sup>171</sup> Cf. LORAUX, N., (1982), p. 44 : « Froid et roide comme la pierre, le corps de ce Socrate qui déjà s'en est allé tient assez bien, dans les dernières lignes du dialogue, le rôle du κολοσσός archaïque, ce double mémorable du mort. En son corps roidi, Socrate est statufié par la force du texte platonicien ». Sur le κολοσσός, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre I, pp. 95-99

<sup>172</sup> Cf. *Euthyphron*, 2 a 1 – 3 b 4 et 15 e 5 – 16 a 4

<sup>173</sup> Cf. *Gorgias*, 486 a 7 – b 4, 521 b 5 – c 7

---

### Section 3.

#### *Le jugement de la mort*

---

Face à la mort, deux attitudes opposées sont possibles : on peut l'ignorer, et tenter de s'étourdir dans le mouvement de la vie afin de ne plus y penser ; ou bien la prendre en compte et s'efforcer d'y faire face afin d'inclure cette pensée de la mort dans notre choix de vie<sup>174</sup>. Le philosophe, qui se veut lucide, ne peut guère opter que pour la seconde possibilité : mais comment affrontera-t-il la mort ? Sur ce point, l'attitude socratique est particulièrement originale. Elle découle de la thèse selon laquelle ce qui est à craindre dans la mort, ce n'est pas elle-même, attendu que nous ne savons pas en quoi elle consiste<sup>175</sup>, mais l'oubli qui semble devoir l'accompagner : supposé en effet que le devenir soit cyclique, et donc que les naissances se succèdent de cette manière<sup>176</sup>, rien d'autre que l'oubli ne peut expliquer que nous soyons dans une ignorance totale à son sujet. La dernière étape du voyage d'Er et de ses compagnons est ainsi « la plaine de l'Oubli [τὸ Λήθης πεδίου] »<sup>177</sup>, où se trouve notamment « le fleuve Amélès [τὸν Ἀμέλητα ποταμόν], dont aucun vase ne peut retenir l'eau [οὐ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδέν στέγειν]. Or, tous devaient nécessairement boire une certaine mesure

---

<sup>174</sup> Cette alternative me semble être celle qui oppose Calliclès et Socrate dans le *Gorgias*, à partir de la question « Πῶς βιωτέον » (495 d 5) : je vais y revenir.

<sup>175</sup> Cf. *Apologie*, 29 a 8 : « Personne ne sait ce qu'est la mort. »

<sup>176</sup> Socrate évoque à ce sujet « une antique tradition, dont nous gardons mémoire, selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici-même et naissent à partir des morts. » (*Phédon*, 70 c 5-7) Il s'attache ensuite à en prouver la vérité, en examinant la question à propos « de toutes les choses comportant un devenir [ὅσαπερ ἔχει γένεσιν] » (70 d 9). Or « c'est à partir de leurs contraires que viennent à exister les choses contraires [πάντα οὕτω γίνεταί, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα] » (71 a 6), si bien que pour toute chose, il existe toujours « un double devenir [δύο γενέσεις] » (71 a 9). Ainsi, pour les vies humaines, au « mourir » doit nécessairement correspondre le « reprendre vie [τὸ ἀναβιώσκεισθαι] » (71 e 9-10, 72 a 1), « comme si elles opéraient un parcours circulaire [ὡσπερ εἰ κύκλῳ περιιόντα] » (72 b 1). Ainsi, ce qui a été désigné, dans le Chapitre V, comme généalogie de l'éthique, et défini comme combinaison de deux mouvements contraires et complémentaires (cf. pp. 361-362, 369, 388), trouve ici une justification supplémentaire dans la nature du βίος, objet de l'éthique : celui-ci est soumis aux mêmes révolutions cycliques (comme l'indique clairement le verbe « ἀναβιώσκεισθαι ») que l'univers et que l'éthique qui l'imité.

<sup>177</sup> *République*, X, 621 a 3

[μέτρον] d'eau, mais ceux qui n'étaient pas préservés par leur prudence en buvaient plus que la mesure [τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σφζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρον] et à chaque fois celui qui buvait ainsi oubliait toutes choses. »<sup>178</sup> La φρόνησις du philosophe a donc pour fonction principale de le préserver de l'oubli que comporte la mort, et il est sans doute significatif qu'elle ait pour objet la mesure (μέτρον), par quoi elle peut être qualifiée de « métrétique »<sup>179</sup>. Dès lors le problème principal devient l'oubli lui-même : comment y remédier ? Comment déterminer la mesure qui convient ? Pour atteindre cette fin, le philosophe va se tourner vers le poète, maître du non-oubli<sup>180</sup>, et qui possède aussi la science de la mesure : « μέτρον διαγλύφω », disait en ce sens le poète Simonide, « je sculpte une mesure »<sup>181</sup>. Plus généralement, c'est l'écoulement, dont le fleuve est l'image, qu'il lui faut conjurer : cet écoulement qu'aucun vase (ἀγγεῖον) ne peut contenir, et qui caractérise aussi le βίος des non-initiés, des non-philosophes, à cause de leur « incapacité de rien garder [οὐ στεγανόν] »<sup>182</sup>. Ce qu'il y a craindre dans la mort, ce n'est pas la mort elle-même, mais l'écoulement et l'oubli qui rongent déjà l'existence elle-même<sup>183</sup> : elle semble seulement les porter à leur maximum d'intensité, quelle que soit d'ailleurs sa nature<sup>184</sup>. C'est pourquoi, l'image de la sculpture, porteuse de stabilité, va prendre une nouvelle ampleur dans ce contexte : ce n'est plus seulement face à la succession des générations humaines qu'elle devra faire ses preuves, mais face à ce qui constitue la succession la plus radicale. En ce sens, on peut parler de « jugement de la mort » : elle constitue une mise à l'épreuve qui permet d'apprécier la solidité de la statue réalisée. En outre, l'image de la sculpture va s'étoffer au contact de la poésie : utilisée par le philosophe artisan de lui-même, elle était en effet déjà

<sup>178</sup> *République*, X, 621 a 5 – b 1, traduction P. Pachet légèrement modifiée

<sup>179</sup> Cf. Première partie, Chapitre IV, section 4, pp. 348-358 et, ci-dessous, la Conclusion, p. 741 *sq.*

<sup>180</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 144-150

<sup>181</sup> Cependant l'attribution de ce fragment est discutée. Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 155

<sup>182</sup> *Gorgias*, 493 b 2. Pour le rapprochement entre ce texte et le fleuve Amélès, cf. VERNANT, J.-P. (1991), p. 174

<sup>183</sup> Pour cette raison, le βίος de Calliclès est qualifié de « δεινός [effroyable] » (*Gorgias*, 492 e 7, c'est moi qui traduis), car il consiste à s'y livrer entièrement.

<sup>184</sup> « En ce qui concerne la mort, de deux choses l'une, en effet. Ou bien effectivement celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir aucune conscience de rien, ou bien, comme on raconte, c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre. » (*Apologie*, 40 c 5-9) Dans le premier cas, l'écoulement et l'oubli sont à leur maximum, puisque tout dans l'homme est détruit. Mais, dans le second, ils sont également importants, puisque l'âme change de domicile, et puisqu'il faut bien expliquer qu'elle ne s'en souvienne pas ensuite.

employée par les poètes pour décrire leur art, comme le montre le fragment cité. En détournant la poésie, comme l'image qui la reflète, de leur sens propre, le philosophe va s'approprier sa propre mort, transformant en un choix et une expression de sa liberté, ce qui apparaît à tous comme une nécessité des plus contraignantes. Telle est en effet la signification qu'il semble possible d'attribuer au rêve que relate Socrate dans le *Phédon* :

Souvent, tout au long de ma vie [ἐν τῷ βίῳ παρελθόντι], le même rêve m'a visité [...], ce qu'il disait, c'était toujours la même chose : «Socrate, disait-il, fais une œuvre d'art, travaille [μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου]». Et moi, du moins dans le passé, je croyais comprendre que ce que je faisais [ὅπερ ἔπραττον], c'était ce à quoi le rêve m'incitait et qu'il m'encourageait à poursuivre comme lorsqu'on acclame les coureurs le long de la piste ; et qu'ainsi le rêve m'incitait à continuer exactement ce que j'étais en train de faire, une œuvre d'art [μουσικὴν ποιεῖν]. Car, dans mon esprit, la philosophie était l'œuvre d'art la plus haute [ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς], et c'était elle que je pratiquais [ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος].<sup>185</sup>

Dans toute cette partie de sa vie, la plus longue, Socrate a identifié la pratique (πράγμα) qui était la sienne, la philosophie, à une forme de poésie, d'art inspiré par les Muses, et non n'importe laquelle, puisqu'il s'agit de « la plus haute ». Ce n'est qu'à la suite de son procès, dans le temps qui lui restait à vivre, qu'il s'est demandé s'il ne fallait pas envisager aussi une interprétation littérale, et qu'il s'est mis à composer des poèmes<sup>186</sup>. Par cette double indication, tout comme par la mention d'une éventuelle rivalité avec Événos<sup>187</sup>, poète de profession, le philosophe révèle ainsi la nature de son ambition : s'approprier un art, la poésie, qui avait prétendu, notamment avec les poètes choraux (Simonide, Pindare, Bacchylide)<sup>188</sup>, avoir seul la faculté de préserver les exploits humains de l'oubli, au-delà de la mort elle-même<sup>189</sup>, et ainsi de garantir le bonheur contre les vicissitudes de l'existence, contre

<sup>185</sup> *Phédon*, 60 e 4 – 61 a 4

<sup>186</sup> Cf. *Phédon*, 61 a 4 – b 1 : « Mais le procès eut lieu, la fête du dieu fit obstacle à ma mort. Alors, et au cas où – sait-on jamais ? – le rêve insisterait pour me prescrire de faire une œuvre d'art au sens où tout le monde entend ce mot, il m'a semblé qu'il fallait ne pas désobéir, et me mettre à composer. Bref, il m'a paru plus sûr de ne pas m'en aller avant de m'être acquitté de ce devoir religieux [πρὶν ἀφοσιώσασθαι] : faire des poèmes, donc obéir au rêve. »

<sup>187</sup> Cf. *Phédon*, 60 c 8 – e 1 ; 61 b 7 – c 1

<sup>188</sup> Sur ces trois poètes, cf. SVENBRO, J. (1976), III, p. 139 sq. : « les artisans de la parole ». Le philosophe sera non seulement l'artisan de sa parole, mais aussi et surtout de sa propre vie.

<sup>189</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 146 : « Pindare explicite cette conception de façon insistante : il trouve toujours de nouvelles expressions pour la même idée fondamentale [...]. Sans les hymnes du poète, l'effort du vainqueur sera oublié. Dans la *I<sup>ère</sup> Pythique*, Pindare est plus catégorique encore : «Seule l'acclamation posthume de la

l'écoulement qui l'affecte<sup>190</sup>. En devenant le poète de sa propre vie, en faisant d'elle une œuvre d'art, Socrate montre qu'il peut se passer de leurs services, grâce à la pratique de la philosophie : alors même qu'il se trouve confronté à la mort, porteuse d'oubli et synonyme d'écoulement, de destruction, il pense pouvoir surmonter l'une et l'autre par ses propres moyens. C'est pourquoi il se compare aux coureurs, dont les exploits, avec ceux des autres athlètes, fournissaient leur matière aux poètes<sup>191</sup> : lui trouve cette matière dans sa propre vie, sans qu'il lui soit besoin d'aller la chercher chez autrui, et, par la forme qu'il lui donne, il se substitue également au poète chargé de chanter ces hauts faits. Il joue ainsi lui-même deux rôles qui étaient restés bien distincts jusque là : celui du poète célébrant une victoire, et celui de l'athlète victorieux ; il est à la fois le sujet et l'objet de la μουσική qu'il compose ; il se donne lui-même les moyens de surmonter la mort porteuse d'oubli, ce qui est évidemment d'un grand intérêt lorsqu'on est sur le point de périr. Face à la mort, chacun se trouve seul : il n'est pas question d'y emmener le poète avec soi afin de l'affronter, à moins de s'être soi-même acquis cette qualité. Socrate poète de l'existence apporte donc une solution originale au problème de la mort tel qu'il se pose au philosophe, c'est-à-dire en termes d'oubli et d'écoulement. Toutefois, à l'approche de la mort, et au cas où cela ne serait pas tout à fait suffisant, il se met à composer des poèmes : mais c'est encore lui qui les compose, et il souligne ainsi sa volonté de s'approprier pleinement le statut de poète. L'essentiel est que, pour lui, sa vie ayant été ouverte comme une œuvre d'art, l'a préparé à affronter efficacement la mort :

Je veux, maintenant, devant vous, mes juges [τοῖς δικασταῖς], justifier cette affirmation : il me paraît raisonnable de penser qu'un homme qui a réellement passé toute sa vie [διατρέψας τὸν βίον] dans la philosophie est, quand il va mourir, plein de confiance et d'espoir que c'est là-bas qu'il obtiendra les biens les plus grands, une fois qu'il aura cessé de vivre.<sup>192</sup>

---

gloire témoigne aux historiens et aux poètes comment les hommes décédés ont vécu." (I, 92-94) [...] L'effort étant la condition de la louange, il est toutefois transitoire. Par contre, la louange demeure : "La parole vit plus longtemps que les exploits" (*IV<sup>e</sup> Néméenne*, 6), dit Pindare, et encore : "Lorsque les hommes sont morts, les chants et les légendes gardent le souvenir de leurs exploits" (*V<sup>e</sup> Néméenne*, 30-31). »

<sup>190</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 150 : « Le risque d'une μετάστασις ("renversement") est en fait la raison d'être du poète : celui qui est ἀλαθέως ἀγαθός, "commémoré pour ses exploits", est au moins assuré d'une renommée pour ce qu'il a déjà accompli, quoi qu'il arrive. Evoquant la possibilité d'une μετάστασις, c'est sa propre fonction que le poète valorise : aux vicissitudes de la vie humaine, il oppose la pérennité de la parole poétique. »

<sup>191</sup> Sur cette « matière », cf. SVENBRO, J. (1976), pp. 174-175 et 182-186

<sup>192</sup> *Phédon*, 63 e 7 – 64 a 2

Une pareille œuvre requiert d'autres juges que ceux d'Athènes, incapables de l'apprécier à sa juste valeur : car ce qu'ils connaissent, c'est la poésie qui n'existe qu'à travers des paroles composées pour le plaisir des auditeurs<sup>193</sup>, et non dans des actes accomplis sans complaisance<sup>194</sup>. Seuls les amis de Socrate, parce qu'ils sont réunis autour de lui par la philosophie<sup>195</sup>, sont à même de juger de la philosophie comme œuvre d'art. Ou bien, en supposant que la mort « soit ce voyage qui vous mène d'un lieu à un autre »<sup>196</sup>, elle pourrait être elle-même ce juge, car « on y trouve des gens qui sont réellement des juges », à la différence « de ces gens qui prétendent être des juges »<sup>197</sup> sans l'être : dans cette hypothèse, la philosophie pourrait trouver enfin des juges à sa mesure. Or quelle en est la fonction ? Elle est, par la purification, un exercice de mort, une préparation à la mort<sup>198</sup> : il n'est donc pas surprenant, dans cette optique, que la mort permette de bien la juger, en la séparant de tout autre mode de vie, car elle dépouille l'homme de ce dont le philosophe avait déjà entrepris, par lui-même, de se dépouiller. Alors que la plupart des hommes sont remplis d'effroi à son approche, parce qu'elle va les priver des biens auxquels ils ont consacré leur vie et tous leurs soins, le philosophe ne la craint pas, car il s'est habitué à prendre ses distances avec le corps et ce qui en dépend, pour ne s'attacher qu'à la seule pensée<sup>199</sup>. En ôtant, au sein de sa vie, tout le superflu, tout ce qui ne méritait pas son attention<sup>200</sup>, il semble être ainsi parvenu à ce que la mort ne saurait atteindre ni altérer, comme le sculpteur dégagant le marbre, dans sa pureté, de tout ce qui s'y attache<sup>201</sup>. Le βίος, comme *substance éthique*, comporterait ainsi *deux parties* qu'il faut savoir distinguer : l'une qui ne résiste pas au devenir, qui est soumise à son écoulement ; l'autre qui, tout au contraire, reste stable et inaltérable. Le philosophe, comme

<sup>193</sup> Ce qui vaut à Athènes d'être qualifiée de « "théatrocration" dépravée » par l'Athénien des *Lois* (III, 701 a 3).

<sup>194</sup> Pour cette raison, Socrate anticipait sa propre condamnation à mort dans le *Gorgias* : « Je ne serais même pas surpris d'être condamné à mort [...]. Comme je ne cherche jamais à plaire par mon langage, que j'ai toujours en vue le bien et non l'agréable [...], je n'aurai rien à répondre devant un tribunal [...] : je serai jugé comme le serait un médecin traduit devant un tribunal d'enfants par un cuisinier. » (521 d 3 – e 5)

<sup>195</sup> Cf. *Phédon*, 59 a 2-4

<sup>196</sup> *Apologie*, 40 e

<sup>197</sup> *Apologie*, 41 a

<sup>198</sup> Cf. *Phédon*, 64 a 4 – 68 b 6

<sup>199</sup> Cf. *Phédon*, 68 b 2 – 69 b 7

<sup>200</sup> Cf. *Phédon*, 66 b 3 – 67 b 2 (ce dont il faut se purifier : le corps) et 67 c 4 – d 2 (définition de la purification)

<sup>201</sup> Il s'agit de *faire de sa vie un tout*, dont les parties soient solidement reliées les unes aux autres. Sur cet aspect de l'éthique comme art de l'existence, cf. NEHAMAS, A. (2000a), pp. 4, 142, 186 ; NEHAMAS, A. (2000b), p. 28 ; et, ci-dessus, n. 121, pp. 322-323 ; n. 60, p. 500 ; puis p. 513. J'y reviendrai en conclusion, pp. 773-775.

poète de l'existence, se montre capable d'en extraire le marbre impérissable (comme image du non-oubli et de l'intemporalité), suivant l'analogie que les poètes choraux avaient eux-mêmes utilisée pour décrire leur art, et que J. Svenbro a bien mise en lumière, dans son livre au titre significatif : *La Parole et le marbre*<sup>202</sup>. Dans l'entreprise d'appropriation que mène le philosophe, il ne se contente donc pas de se substituer simultanément au poète et à l'athlète pour jouer leurs deux rôles, il reprend encore les principes de la Poétique présidant à l'alliance entre ces deux personnages, jusque dans l'analogie où elle s'exprime<sup>203</sup>.

Dans le *Gorgias*, le développement immédiatement consacré à la question « Πῶς βιωτέον »<sup>204</sup>, peut être lu dans cette perspective. Socrate tente de préciser la position de son interlocuteur Calliclès :

- On a donc tort de prétendre que ceux qui n'ont pas de besoin sont heureux.
- Oui, car à ce compte il faudrait appeler heureux les pierres [οἱ λίθοι] et les morts [οἱ νεκροί] <dont elles sont le « double »<sup>205</sup>>.
- Cependant, cette vie même que tu nous dépeins est redoutable [δεινὸς ὁ βίος]. Je me demande, pour ma part, si Euripide n'a pas raison de dire :

*Qui sait si vivre [τὸ ζῆν] n'est pas mourir [κατθανεῖν]*

*Et si mourir [κατθανεῖν] n'est pas vivre [ζῆν] ?*

Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour, j'ai entendu des hommes savants dire que notre vie présente est une mort, que notre corps est un tombeau [τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα].<sup>206</sup>

<sup>202</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 156 : « Simonide emploie une métaphore empruntée à la sculpture pour suggérer l'intemporalité à laquelle l'ἀνὴρ ἀγαθός atteint dans la poésie ». Pindare (cf. p. 157, pp. 190-191) et Bacchylide (cf. p. 157) utilisent également la même analogie.

<sup>203</sup> Grâce à l'analogie entre la parole et le marbre, et à partir du *Poème à Scopas*, J. Svenbro pense avoir restitué « la Poétique même de Simonide » (SVENBRO, J. [1976], p. 141) : il la définit comme « Poétique de l'idéal » (cf. pp. 144-161).

<sup>204</sup> *Gorgias*, 492 d 5

<sup>205</sup> Sur cette catégorie psychologique en Grèce ancienne, cf. VERNANT, J.-P. (1978), notamment p. 67 : « Le κολοσσός ne vise pas à reproduire les traits du défunt, à donner l'illusion de son apparence physique. Ce n'est pas l'image du mort qu'il incarne et fixe dans la pierre, c'est sa vie dans l'au-delà, cette vie qui s'oppose à celle des vivants comme le monde de la nuit au monde de la lumière. Le κολοσσός n'est pas une image ; il est un "double", comme le mort lui-même est un double du vivant. » Ainsi λίθοι et νεκροί relèvent de la même catégorie psychologique : c'est pourquoi Calliclès les associe.

<sup>206</sup> *Gorgias*, 492 e 3 – 493 a 3

Concevoir les « λίθοι » comme des « doubles » me semble justifié à plusieurs titres<sup>207</sup> :

- d'abord parce que cette idée donne plus de cohérence à la réponse de Calliclès, en rattachant l'un à l'autre les deux éléments qui la composent : comme l'a montré J.-P. Vernant, les pierres funéraires et les morts sont étroitement apparentés, et relèvent de la même catégorie psychologique du « double »<sup>208</sup> ;
- ensuite la réponse même de Socrate devient plus cohérente avec celle de son interlocuteur, puisque l'idée de « tombeau » reprend celle de « pierre » : le σῆμα est un « double » tout comme les λίθοι, l'un faisant écho aux autres ; le philosophe se situe dans le même registre que Calliclès : la catégorie du « double », aussi bien en parlant de mort que de tombeau ;
- enfin le λίθος et le σῆμα se trouvent ainsi à l'articulation, au point de passage entre le vivre et le mourir. Ils le matérialisent, rendant possible l'interversion que réalise Socrate, en s'appuyant sur Euripide : étant le signe de la mort, l'attribuer au « vivre » c'est de fait transformer celui-ci en un « mourir ».

L'opposition entre les deux interlocuteurs sur ce sujet est totale. Pour bien comprendre toute la répulsion qu'inspire à Calliclès le mode de vie philosophique, qu'il qualifie de « τὸ ὄσπερ λίθον ζῆν [vivre à la façon d'une pierre] »<sup>209</sup>, il faut saisir toutes les valeurs que J.-P. Vernant décèle dans le κολοσσός archaïque, et qui valent aussi bien pour la pierre dont il est fait, que pour la mort dont il est l'équivalent (plutôt que la représentation) : silencieux, froid, aveugle, immobile, il est dépourvu de la sensibilité et de la motricité qui permettent de se sentir vivre, ce que Calliclès recherche si intensément<sup>210</sup>. Le λίθος condense à lui seul tout ce qu'il rejette dans la philosophie, qu'il fuit comme la mort : il appartient au monde des vivants, et veut pleinement y appartenir. Mais ainsi ce mode de vie consiste à fuir la mort (tout autant qu'à rechercher la vie). Or le philosophe s'y refuse. Cependant il accepte pleinement le

<sup>207</sup> En outre, comme l'indique Diogène Laërce, Socrate « travailla la pierre [ἐργάσασθαι λίθους] » (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19), réalisant notamment « les Grâces de l'Acropole », et prenant ainsi la succession de son père, qui fut lui-même « sculpteur [λιθοουργός] » (II, 18) : le terme employé est dans les deux cas λίθος, ce qui établit, de façon symbolique, un lien entre le philosophe et ce matériau.

<sup>208</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1978), p. 75 : « Par une sorte de réciprocité entre la faculté de voir et la propriété d'être visible – toutes deux apparentées à la lumière du jour –, la disparition du vivant hors de l'univers lumineux et son entrée dans le monde de la nuit peuvent s'exprimer aussi bien par l'image de sa transformation en un bloc de pierre aveugle. »

<sup>209</sup> *Gorgias*, 494 a 8 – b 1

<sup>210</sup> Cf. *Gorgias*, 491 e 8-10

registre dans lequel se place son interlocuteur, en qualifiant son corps de « σῆμα » : il en fait ainsi un « double » de son âme, ce qui va aussi lui permettre d'utiliser le vocabulaire du corps pour désigner ce qui revient à l'âme<sup>211</sup>. Si la vie philosophique prépare à la mort, alors c'est à bon droit qu'elle est qualifiée de « τὸ ὄσπερ λίθον ζῆν [vivre à la façon d'une pierre] »<sup>212</sup> : elle consiste à dédoubler<sup>213</sup> ce que les autres hommes maintiennent inextricablement lié, comme pour dissimuler leur âme dans leur corps. Si le mode de vie philosophique est ainsi représenté, Calliclès figure lui-même, par son propre βίος, l'écoulement affectant l'existence humaine<sup>214</sup>, parce qu'il choisit de s'y livrer entièrement : le λίθος s'oppose au χαραδριός<sup>215</sup> (pluvier), comme l'immuable à l'écoulement incessant.

Or λίθος est un terme qu'emploie Pindare dans deux de ses poèmes, au sens tour à tour de « marbre » puis de « stèle », dans les traductions qu'en donne J. Svenbro. Dans la *IV<sup>e</sup> Néméenne* tout d'abord, il s'adresse à Tisamarque, qu'il célèbre, pour l'assurer que l'argent dépensé pour cet hymne l'a été à bon escient : « Si tu me demandes encore de dresser pour ton oncle maternel, Calliclès, une stèle plus blanche que le marbre de Paros [στάλαν θέμεν Παρίου λίθου λευκοτέραν], sache que l'or qu'on passe au feu n'est qu'une splendeur fulgurante mais que l'hymne qui célèbre les grands exploits fait d'un simple mortel l'égal des rois. »<sup>216</sup> Il est frappant que l'homme dont parle Pindare porte le même nom que l'interlocuteur de Socrate : Calliclès se refusant à « vivre comme une pierre », suivant ses propres termes, qualifie ainsi le genre de vie que lui propose le philosophe, tout comme le poète proposait à son homonyme une stèle poétique. L'analogie pourrait être fortuite, s'il n'existait un autre poème de Pindare, où celui-ci déclare vouloir « dresser une stèle légère de poésie [ὑπερεῖσαι λίθον Μοισαίου] »<sup>217</sup> : la stèle est associée cette fois à cet art des Muses dont Socrate revendique la possession et la pratique, mais en l'appliquant à son propre βίος, comme à une matière supérieure, au lieu de se servir pour cela des exploits d'autrui. Elle fait

<sup>211</sup> Cf. LORAUX, N. (1982), pp. 36-46

<sup>212</sup> *Gorgias*, 494 a 8 – b 1

<sup>213</sup> Cf. *Phédon*, 67 d 3-8

<sup>214</sup> « Ce qui fait l'agrément de la vie, c'est de verser le plus possible. » (*Gorgias*, 494 b 2)

<sup>215</sup> Suivant le fil de l'image de l'écoulement, Socrate déclare à Calliclès : « Alors, c'est l'existence [βίον] d'un pluvier [χαραδριοῦ] que tu me proposes, non celle d'une pierre [λίθου] ou d'un mort. » (*Gorgias*, 494 b 7-8)

<sup>216</sup> PINDARE, *Néméennes*, IV, 79-85, traduction A. Puech modifiée

<sup>217</sup> PINDARE, *Néméennes*, VIII, 47-48 (la traduction est celle donnée par J. Svenbro : cf. SVENBRO, J. [1976], p. 191)

en outre écho au « Νεμαῖον ἄγαλμα »<sup>218</sup>, la « statue néméenne » déjà dressée en l'honneur du père de Déinias, Mégas, auquel est dédié le poème : l'un et l'autre ont en effet été vainqueurs, et méritent à ce titre cette « stèle de poésie » qu'est la *VIII<sup>e</sup> Néméenne*. L'ἄγαλμα, qui correspond vraisemblablement à un trophée effectivement dédié à Mégas, rend en effet plus concrète la comparaison entre la poésie et une stèle, car Pindare entend surpasser le sculpteur<sup>219</sup>, tout comme Socrate veut à son tour créer une forme d'art supérieure à la poésie, en l'appliquant à sa propre existence : dans l'esprit agonistique des Grecs<sup>220</sup>, s'approprier ne peut être que surpasser<sup>221</sup>. Dans le *Gorgias*, le βίος du philosophe mérite d'être qualifié de « pierre », au sens de « double » (ce qui le rapproche d'une « stèle »), en raison du caractère inaltérable qu'il lui confère, en opposition avec le « δεινὸς βίος » de Calliclès, tout entier sujet à l'écoulement et à la dispersion, donc sujet à dissolution après la mort (évoquée aussi par le thème de l'Hadès) : ce qui rend ce second mode de vie « terrible » aux yeux de Socrate est précisément cette absence de résistance face à cette épreuve que constitue la mort, et qui est ainsi une bien meilleure pierre de touche que ne peut l'être Calliclès lui-même<sup>222</sup>. Comme l'a montré J.-P. Vernant, la stabilité à laquelle parvient le philosophe correspond à la richesse du non-oubli, l'écoulement inversement étant l'image de l'oubli<sup>223</sup> : or l'ἀλήθεια est également l'objet des poètes choraux, la raison d'être de leur art. Elle trouve, dans les deux cas, son équivalent plastique dans l'image de la stèle. Le philosophe va en outre jusqu'à faire de son corps un tombeau, puisqu'il parvient à s'en séparer au moyen des techniques de purification empruntées au pythagorisme : son σῶμα devient alors le double immobile de son âme mobile. Socrate ne refuse donc pas l'image employée par Calliclès pour qualifier le genre de vie qu'il prône : « τὸ ὄσπερ λίθον ζῆν », il la fait sienne au contraire, tout comme il fait sienne la poésie d'un Pindare, pour l'appliquer à sa propre vie. Cette image lui permet en effet de penser autrement que dans leur sens commun les termes du couple vie/mort (ζῆν/καταθανεῖν), et ainsi de concevoir un βίος qui reste identique à lui-même dans les deux cas, dans la vie comme dans la mort. Car, en dépit de ce que suggère l'étymologie, le βίος

<sup>218</sup> PINDARE, *Néméennes*, VIII, 17 (c'est moi qui traduis)

<sup>219</sup> Cf. PINDARE, *Néméennes*, V, 1-3, et SVENBRO, J. (1976), p. 156

<sup>220</sup> Cf. SEGAL, C. (1993), p. 246 : « Les Grecs adorent la compétition et structurent souvent leurs “rassemblements” en “concours” » (comme le remarque l'auteur, il s'agit des deux sens successifs du mot « ἀγών »).

<sup>221</sup> La vie philosophique n'a rien d'un renoncement : cf. ci-dessous, section 4 (p. 543 sq.).

<sup>222</sup> Cf. *Gorgias*, 486 d 8 et 487 e 3

<sup>223</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1991), pp. 182-183

n'est pas la vie au sens biologique, mais le genre de vie, doté, lorsqu'il est philosophique, d'une unité spécifique, lui permettant de se maintenir dans la vie comme dans la mort ; la vie au sens biologique est au contraire désignée par le vocable ζῆν, ce qui explique que l'interruption de celui-ci n'entame pas nécessairement celui-là<sup>224</sup>.

La purification est ce qui permet d'obtenir ce résultat : en rassemblant toutes les parties de l'âme le plus étroitement possible, elle ôte toute prise à la mort, qui n'atteint ainsi que le corps. Elle consiste en effet à délimiter par une frontière (χωρίζειν)<sup>225</sup> les territoires respectifs de l'âme et du corps, de façon à anticiper ce qu'accomplira la mort, le terme χωρισμός désignant aussi bien la mort que l'exercice propre à la philosophie<sup>226</sup>. Par cette séparation rigoureuse, elle met à part ce qui est susceptible de résister à la mort, de ce qui ne peut lui faire pièce. Elle dégage l'élément permanent dans la vie humaine, en reliant ses parties les plus solides entre elles, et en lui conférant ainsi une résistance, une unité, qu'elle n'aurait pas autrement<sup>227</sup>. Or ce procédé trouve lui aussi à s'exprimer dans des termes qui

<sup>224</sup> Cette distinction figure notamment dans le mythe final du *Gorgias* : si, concernant les hommes « encore vêtus [...], on les juge de leur vivant [ζῶντες γὰρ κρίνονται], [...] il leur vient en foule des témoins attestant qu'ils ont vécu selon la justice [ὡς δικαίως βεβιώκασιν] » (523 c 3 – d 1), et leur βίος ne peut être apprécié correctement. Il faudra donc « qu'on les juge dépouillés [γυμνούς] de tout cet appareil, et, pour cela, qu'on les juge après leur mort » (523 e 1-2) Le βίος doit donc être évalué après que l'homme a cessé de vivre (ζῆν).

<sup>225</sup> Sur ce verbe, cf. DESCLOS, M.-L. (2003), pp. 145-146

<sup>226</sup> Aux lignes 67 c 4 – e 1 du *Phédon*, Socrate, en quatre répliques successives, définit :

- la purification, qui consiste à « séparer [χωρίζειν] le plus possible l'âme du corps »,
- puis la mort, qui est « une déliaison et une séparation [χωρισμός] de l'âme d'avec le corps »,
- ensuite « l'exercice [μελέτημα] propre aux philosophes », qui est également « une déliaison et une séparation [χωρισμός] de l'âme d'avec le corps »,
- et enfin la « manière de vivre [ζῆν] » à laquelle le philosophe « sa vie durant s'entraîne [παρασκευάζουθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ] ».

Il en résulte que le βίος du philosophe se caractérise par cette pratique de séparation et est apparenté à la mort.

<sup>227</sup> La purification consiste pour l'âme à « 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, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes. » (*Phédon*, 67 c 6 – d 2) Or le corps, fabriqué par les aides du Démon, est « soumis à un flux et à un reflux perpétuel », dans lequel il entraîne « les révolutions de l'âme immortelle » : celles-ci se trouvent alors « plongées dans un fleuve puissant » échappant à leur contrôle (*Timée*, 43 a 5-7). Le corps est donc l'élément instable dans l'être humain, et, pour restaurer la stabilité de l'âme, il faut l'en purifier (ce qui ne signifie nullement, comme dans le christianisme, mépriser ou châtier le corps).

évoquent la sculpture (ou du moins un façonnement artisanal), et qui sont une nouvelle fois directement empruntés aux poètes choraux : il s'agit notamment des verbes ἐργάζεσθαι et τεύχειν<sup>228</sup>. Dans le *Gorgias*, ces deux verbes désignent l'ouvrage de l'ἀγαθὸς ἀνὴρ considéré comme l'artisan de ses discours puis de lui-même : « Le regard fixé sur sa tâche propre [βλέποντες πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον], il vise à réaliser dans ce qu'il fait [τοῦτο ὃ ἐργάζεται] une certaine forme [εἰδός τι] »<sup>229</sup>, et c'est « en vue d'un certain agencement [ὡς εἰς τάξιν τινά] » qu'il « dispose les divers éléments de son œuvre, [...] les forçant [προσαναγκάζει] à s'ajuster harmonieusement les uns aux autres, jusqu'à ce qu'enfin tout l'ensemble se tienne [ἔως ἂν τὸ ἅπαν συστήσεται], ayant été bien ouvré et ordonné [τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα]. »<sup>230</sup> Les verbes τεύχειν et κοσμεῖν caractérisent l'œuvre que « réalise [ἐργάζεται] » le philosophe<sup>231</sup>, son « ἔργον », qui se traduit aussi bien dans ses paroles que dans son genre de vie, « car l'excellence de chaque chose consiste à être bien ouvrée et mise en ordre par le biais d'un agencement [τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου]. »<sup>232</sup> C'est un façonnement s'effectuant à l'aide d'un agencement (τάξις), c'est-à-dire assignant à chaque chose sa place, qui procure l'excellence, y compris à la vie humaine. Or on pourrait dire que « c'est là l'œuvre d'un sculpteur remarquable [δεινοῦ πλάστου ... τὸ ἔργον] »<sup>233</sup>, et on a indiqué au Chapitre V que Platon pouvait être considéré comme tel<sup>234</sup>. Mais on peut aussi penser au

<sup>228</sup> Le verbe τεύχειν signifie « fabriquer [un objet], construire [une maison, etc.], [...], être cause de » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1072) : son sens est donc assez général, tout comme celui d'ἐργάζεσθαι ; mais dans les textes cités ci-dessous, ces deux verbes, associés l'un à l'autre et à d'autres notions (comme τάξις et κόσμος) revêtent plus précisément la signification d'un ouvrage réalisé avec art, façonné avec soin. Je rends donc τεταγμένον par « bien ouvré ».

<sup>229</sup> *Gorgias*, 503 d 8 – e 3, traduction J.-F. Pradeau modifiée

<sup>230</sup> *Gorgias*, 503 e 5 – 504 a 2, traduction modifiée

<sup>231</sup> Dans la suite du dialogue, Socrate indique expressément qu'il se considère lui-même comme cet ἀγαθὸς ἀνὴρ dont il a défini plus haut l'ouvrage : cf. *Gorgias*, 521 d 6 – e 2.

<sup>232</sup> *Gorgias*, 506 d 9 – e 1, traduction modifiée. Dans cette phrase, et à la différence de la précédente, le parfait des verbes τεύχειν et κοσμεῖν ne semble plus pouvoir être considéré comme résultatif (cf. n. 263, p. 409), en l'absence de complément d'objet (rôle précédemment tenu par πρᾶγμα). Or, dans ce cas, « le parfait se définit, au point de vue de l'aspect, comme exprimant un état et, au point de vue du temps, comme se situant [...] dans l'actuel » (HUMBERT, J. [2004], p. 147) : les deux verbes doivent donc désormais désigner l'état achevé de l'ouvrage réalisé, le résultat obtenu, et non plus l'action qui y a conduit. D'où la différence dans la traduction.

<sup>233</sup> *République*, IX, 588 d 1

<sup>234</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre V, section 1, p. 374

« πάγκαλον ἔργον »<sup>235</sup>, attribué dans ce chapitre à Socrate<sup>236</sup>, et à sa « Δαιδάλου σοφία »<sup>237</sup>, ce savoir-faire dédalique. Ainsi *l'ouvrage des philosophes* se définit-il en termes de *statuaire* : Aristote lui-même, ayant déterminé l'ἔργον qui est propre à l'homme, retrouvera cette image<sup>238</sup>. Mais quelle en est la fonction dans les Dialogues ? Les divers verbes employés par Socrate dans le *Gorgias* (συντίθημι, τεύχειν, κοσμεῖν) insistent sur ce point : il s'agit de parvenir à un *ajustement* aussi rigoureux que possible, grâce à un façonnement réalisé avec soin. Pour les hommes qui ne s'y sont pas soumis, la mort risque de disperser leur âme comme un souffle<sup>239</sup>, en se glissant dans les multiples interstices qu'offre leur vie, comme s'il s'agissait de fissures : l'ensemble ne peut alors que s'effriter et finalement se corrompre<sup>240</sup>. Pour le philosophe au contraire, l'ajustement permet d'écarter cette éventualité, en conférant la dureté et la solidité du marbre à sa vie. Il consiste en effet à établir un agencement (τάξις) caractéristique du mode d'action socratique : la purification, comme forme de tri et de séparation du dissemblable d'avec le dissemblable<sup>241</sup>. Le principe de cet ajustement réside *dans la réflexion*<sup>242</sup>, comme cause principale de l'excellence<sup>243</sup>, mais elle n'est que le moyen de dégager ce que la vie contient de réellement stable, l'élément de nécessité présent en elle, comme la parenté, de ce qui n'en a que l'apparence, comme ces habitudes qui déterminent les choix de la plupart des hommes. Après la mort en effet, lorsque les âmes de ces derniers « reviennent de nouveau s'enchaîner à un corps, [...] elles s'enchaînent à des corps dont le les

<sup>235</sup> *Euthyphron*, 13 e 11-12

<sup>236</sup> Cf. ci-dessus, section 2, p. 518

<sup>237</sup> *Euthyphron*, 11 e 1

<sup>238</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VI, section 2, p. 463

<sup>239</sup> Pour cette image, employée par Cébès, cf. *Phédon*, 69 e – 70 a

<sup>240</sup> Cf. *Phédon*, 81 a 9 – e 2. Les âmes infectées parce qu'elles accordent tous leurs soins au corps deviennent, après leur mort, des « φαντάσματα ψυχῶν » (81 d 2), des simulacres d'âmes qui errent autour des tombeaux et des sépultures : elles ne parviennent pas à se fixer en leur lieu propre, faute d'avoir acquis une consistance suffisante leur permettant d'affronter la mort. Or l'une des fonctions du κολοσσός, parce qu'il est planté en terre, consiste à « fixer, immobiliser, localiser en un point défini de la terre cette ψυχή insaisissable qui est à la fois partout et nulle part » (VERNANT, J.-P. [1978], p. 76) : dans l'optique socratique, on peut penser que ces âmes sont condamnées à l'errance, parce qu'elles n'ont pas su arriver leur vie à un σῆμα, à un λίθος, susceptibles de leur donner la stabilité requise.

<sup>241</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre V, section 2, pp. 395 et 399

<sup>242</sup> Cf. *Phédon*, 68 a 1-2 : la mort, comme purification, permet aux philosophes d'atteindre ce dont « ils ont été amoureux – et c'était de réflexion [φρονήσεως] qu'ils étaient amoureux. » (traduction modifiée, cf. aussi 66 e 2)

<sup>243</sup> C'est ce que montrera le chapitre suivant (p. 574 sq.).

mœurs sont identiques en tous points [εἰς τοιαῦτα ἤθη ὅποια] à celles auxquelles il se trouve qu'elles se sont appliquées [ἄττ' ἂν μεμελετηκῶναι τύχῳσιν] leur vie durant [ἐν τῷ βίῳ] »<sup>244</sup>. La raison en est qu'elles n'ont jamais réfléchi à leur genre de vie, qu'elles ne se sont pas purifiées par la réflexion. La vie précédente n'est donc déterminante pour la suivante qu'en l'absence de réflexion. Cette absence est même si contraignante qu'elle conduit les âmes en question à s'incarner dans une existence de bêtes, c'est-à-dire à déchoir dans l'échelle des vivants<sup>245</sup>. L'exercice de la réflexion permet au contraire d'éliminer ce type de contrainte de notre vie, de l'en purifier. Il faut en effet distinguer entre contrainte et nécessité : la purification s'exerce à l'encontre de la première, au profit de la seconde, qui procure sa stabilité à l'existence, alors que l'autre l'enchaîne et l'affecte négativement. C'est donc la réflexion, effectuant ce tri, qui éclaire le mode de vie philosophique, lui conférant la pureté du marbre : le philosophe, poète et sculpteur de sa propre existence, doit s'attacher à en répandre l'éclat dans tous ses actes et finalement dans l'ensemble de son βίος.

Quant au poète, son but est d'éviter l'oubli (plus terrible que la mort peut-être<sup>246</sup>) à son œuvre comme à l'homme qu'elle représente, ce pourquoi il en appelle au concours de ce dernier : « Qu'il ne laisse pas ces hymnes tomber dans l'oubli ! Car je ne les ai pas façonnés pour qu'ils soient inertes [οὐκ ἐλινύσοντας ἐργασάμαν]. »<sup>247</sup> Relevant cet emploi d'ἐργάζεσθαι, J. Svenbro remarque que « Pindare réussit [...] non seulement à évoquer le caractère sculptural de ses hymnes mais encore à souligner leur supériorité sur les sculptures, qui restent “inertes” »<sup>248</sup> : or c'est également la qualité que s'attribue Socrate en invoquant sa parenté avec Dédale. Mais la philosophie comme œuvre d'art montre ici sa double supériorité

<sup>244</sup> *Phédon*, 81 e 2-4 (c'est moi qui traduis). Cf. *République*, X, 620 a 2-3 : « C'était en fonction des habitudes de leur précédente vie [κατὰ συνήθειαν τοῦ προτέρου βίου] qu'elles choisissaient, dans la plupart des cas. »

<sup>245</sup> Cf. BRISSON, L. (1997), p. 232 : « L'éthique rejoint alors la cosmologie à l'intérieur d'un vaste système, où les vivants se distribuent en une hiérarchie allant des dieux, des démons et des êtres humains jusqu'aux coquillages en passant par tous les stades intermédiaires. L'âme peut monter ou descendre le long de cette échelle. » (cette dernière remarque ne vaut pas pour les dieux et les démons, qui ne peuvent déchoir)

<sup>246</sup> Le philosophe et le poète semblent s'accorder sur ce point, mais l'oubli n'a pas la même signification pour l'un et pour l'autre : le second veut seulement assurer à son œuvre une vie dans la mémoire des hommes (l'oubli a une signification humaine, culturelle), alors que le second veut s'assurer une vie future (l'oubli a une signification métaphysique ou ontologique : il est l'équivalent intellectuel du devenir au plan physique).

<sup>247</sup> PINDARE, *Isthmiques*, II, 45-46, traduction J. Svenbro (cf. SVENBRO, J. [1976], p. 190)

<sup>248</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 190

sur la poésie d'un Pindare : elle est d'emblée vivante puisque sa matière est la vie, et le soutien de celui qui en est l'objet lui est nécessairement acquis, puisqu'il en est aussi l'auteur. Il n'y a donc pas de risque qu'elle soit ensevelie dans l'oubli en restant inerte : le seul risque véritable auquel elle doit faire face est la mort, comme forme suprême de l'oubli, et c'est pourquoi Socrate se soumet à son jugement, en même temps qu'à celui de ses amis philosophes, en rappelant comment son mode de vie a été ouvert (τεταγμένον) par la philosophie.

Ce verbe τεύχειν est aussi employé par Pindare<sup>249</sup>, mais l'occurrence la plus significative se trouve dans le *Poème à Scopas* de Simonide : il y est employé avec la même signification que dans le *Gorgias*. Or ce texte se trouve précisément avoir été conservé grâce au *Protagoras* de Platon, et à une lecture assez infidèle de Socrate, tout en constituant, d'après J. Svenbro, « la Poétique même de Simonide »<sup>250</sup> : il soulève à ce titre un conflit d'interprétations dont les enjeux furent importants, dès l'Antiquité. La lecture qu'en propose J. Svenbro, visant à en restituer le sens initial, gravite autour de l'adverbe « ἀλαθέως »<sup>251</sup>, et consiste dans un premier temps à réfuter le sens que lui attribue le philosophe<sup>252</sup>. Socrate propose en effet d'associer cet adverbe à « χαλεπόν », en distinguant entre « γενέσθαι » et « ἔμμεναι »<sup>253</sup> et « en supposant une sorte de dialogue entre Pittacos et Simonide où Pittacos dirait : “Ô hommes, il est difficile d'être exemplaire [χαλεπόν ἐσθλόν ἔμμεναι]”, et où Simonide répondrait : “Tu ne dis pas la vérité [οὐκ ἀληθῆ λέγεις], Pittacos ; devenir sans doute, mais non pas être [οὐ γὰρ εἶναι ἀλλὰ γενέσθαι], un homme exemplaire, carré des mains, des pieds et de l'esprit, ouvert sans reproche [ἀνδρὰ ἀγαθόν χερσὶ τε καὶ ποσὶ καὶ νόω τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον], voilà ce qui est véritablement difficile [χαλεπόν ἀλαθέως]”. »<sup>254</sup> Il est certain que le philosophe reconstruit ainsi entièrement le

<sup>249</sup> Cf. PINDARE, *Isthmiques*, I, 14-16, cité par SVENBRO, J. (1976), p. 191

<sup>250</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 141

<sup>251</sup> Pour le texte et la traduction du poème, cf. SVENBRO, J. (1976), p. 219-220 (Appendice 4)

<sup>252</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 141-144

<sup>253</sup> Cf. *Protagoras*, 340 b 4 – c 8

<sup>254</sup> *Protagoras*, 343 e 5 – 344 a 5 (je reprends la traduction de J. Svenbro pour « ἀνδρὰ ἀγαθόν » ; et celle d'A. Croiset pour le demeurant, modifiée cependant pour « ψόγος »). Il est assez remarquable qu'Aristote retrouve ces vers de Simonide, où l'image de la sculpture est bien présente, pour caractériser l'attitude de l'homme de valeur face à l'adversité (cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100 b 22, cité ci-dessus, p. 474), de la même façon qu'il avait déjà repris cette image après avoir défini l'ἔργον qui est propre à l'homme

poème de Simonide, selon la loi (philosophique) du dialogue, en admettant « une transposition [ὑπερβατόν] du mot ἀλαθέως [véritablement] »<sup>255</sup>. En l'inscrivant ainsi dans une forme littéraire qui n'est pas la sienne, il en modifie le contenu, et se l'approprie, de la même façon qu'il utilise les fables d'Ésope comme « matière [οἷς πρώτοις] de [ses] compositions »<sup>256</sup> poétiques, dans les derniers jours de sa vie : une « matière » est par essence transformable. En examinant le poème de Simonide, et en lui donnant une signification philosophique, qui s'imposera ensuite, il est ainsi victorieux dans la lutte qu'il entreprend contre lui, « comme on triomphe d'un athlète célèbre »<sup>257</sup> : il joue ainsi lui-même le rôle, envers le poète, qu'il lui prête à l'égard de Pittacos<sup>258</sup>. Si ce texte est bien l'expression de la Poétique de Simonide, l'enjeu n'est donc pas mince, puisqu'il s'agit de lui substituer une autre poétique. Pour prendre la mesure de cette appropriation, il faut alors comparer le sens du poème tel que le restitue J. Svenbro, à « l'interprétation “morale” »<sup>259</sup> qu'en livre Socrate : dans cet écart se constitue la poétique de Socrate, qui est un art de l'existence.

Pour Pindare, la plaine d'Olympie est « δέσποινα ἀλαθείας [Reine du non-oubli] »<sup>260</sup>, comme le deviendra plus tard, bien qu'en un autre sens, la « prairie [λειμών] »<sup>261</sup> où arrivent les morts dans l'Hadès. A travers l'ἀγών, elle révèle la valeur des hommes dans les exploits où brille l'ἀρετή. Toutefois « la mort est nivellatrice »<sup>262</sup>, et, « sans les hymnes du poète, l'effort de l'athlète sera oublié »<sup>263</sup> : ainsi seul le poète est véritablement maître du non-oubli. Par suite, la poésie se définit comme « commémorative » ou comme « l'art du non-oubli »<sup>264</sup>. L'adverbe « ἀλαθέως » doit être entendu en ce sens : « Le risque d'une μετάστασις (“renversement”) est en fait la raison d'être du poète : celui qui est ἀλαθέως ἀγαθός, “commémoré pour ses exploits”, est au moins assuré d'une renommée pour ce qu'il a déjà

---

(cf. ci-dessus, pp. 462-463) : il y a là un ensemble de convergences qui ne peuvent être dues au hasard.

<sup>255</sup> *Protagoras*, 343 e 3-4, traduction A. Croiset

<sup>256</sup> *Phédon*, 61 b 6-7

<sup>257</sup> *Protagoras*, 343 c 1-2, traduction A. Croiset

<sup>258</sup> Cf. *Protagoras*, 343 b 6 – c 5

<sup>259</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 141

<sup>260</sup> PINDARE, *Olympiques*, VIII, 2 (traduction J. Svenbro : cf. SVENBRO, J. [1976], p. 145)

<sup>261</sup> *Gorgias*, 524 a 3

<sup>262</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 146

<sup>263</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 146

<sup>264</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 147

accompli, quoi qu'il arrive. Evoquant la possibilité d'une μεταστάσις, c'est sa propre fonction que le poète valorise : aux vicissitudes de la vie humaine, il oppose la pérennité de la parole poétique »<sup>265</sup>. « Ἀλαθέως » ne signifie donc pas « véritablement » comme le pense Socrate, en le comprenant à l'intérieur du couple « vrai/faux » : il renvoie au contraire à la manière dont le poète conçoit sa propre fonction. La suite du poème peut également être interprétée en ce sens : l'image du façonnement (ἄνευ ψόγου τετυγμένον) représente ainsi le travail du poète (réalisé sans envie), la statue quadrangulaire (τετράγωνον) figurant son produit. Comme je l'ai déjà indiqué<sup>266</sup>, cette dernière peut être identifiée à un hermès, dont la forme est précisément telle, et dont l'invention est attribuée à Hipparque<sup>267</sup>, le protecteur de Simonide<sup>268</sup> : avec les maximes qui y étaient inscrites, le pilier hermaïque figurait en effet la sagesse citoyenne que le tyran cherchait à promouvoir<sup>269</sup>, et dont le poète fait ici indirectement l'éloge, en même temps que le sien propre<sup>270</sup>. Cette sagesse citoyenne n'exclut pas qu'on puisse s'illustrer, au combat ou dans l'ἀγών. Cependant cette renommée est éphémère sans la parole du poète du poète qui la sauve de l'oubli, en la façonnant comme un pilier hermaïque, désormais dressé au sein de la cité, et la proclamant clairement aux yeux de tous, sans oublier de mentionner son auteur<sup>271</sup>. Les hermès d'Hipparque et les poèmes de Simonide concouraient ainsi au même but : mettre au service de la cité le désir de ses citoyens de s'illustrer, en leur fournissant, d'une part, des maximes susceptibles de régler leur conduite (comme des repères), et, d'autre part, la possibilité d'accéder au non-oubli, de devenir exemplaires pour les autres citoyens, précisément grâce à cette conduite.

Socrate, qui croit « être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui cultive la

<sup>265</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 150

<sup>266</sup> Cf. Première partie, Chapitre IV, section 2, p. 332, et la note 176 de cette même page

<sup>267</sup> Cf. *Hipparque*, 228 c 7 – d 4 (le texte est cité ci-dessus, p. 335)

<sup>268</sup> Cf. *Hipparque*, 228 c 2-4 : « Il garda toujours auprès de lui Simonide de Céos, en le comblant de récompenses et de cadeaux somptueux ».

<sup>269</sup> Cf. *Hipparque*, 228 d 4 – e 6

<sup>270</sup> C'est après la mort d'Hipparque, en 514 (cf. ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, 18-19), que Simonide écrit son *Poème* à Scopas : sa situation était « plus précaire que jamais » (SVENBRO, J. [1976], p. 142) et il lui faut donc trouver un nouveau commanditaire.

<sup>271</sup> Cf. *Hipparque*, 229 a 4 : « Ceci est une maxime que lègue Hipparque », proclamait l'une des deux inscriptions figurant sur chaque hermès. Dans le même ordre d'idées, l'image de la sculpture que Simonide emploie pour décrire son art est destinée à vanter celui-ci.

véritable technique politique [πολιτικῆ τέχνη] »<sup>272</sup>, reprend alors cette double invention à son compte, mais en modifiant son sens : au lieu de faire dépendre l'exemplarité de la parole du poète, il la remet entre les mains de chaque homme, désormais chargé de façonner lui-même sa propre vie, afin de devenir τετράγωνον, et d'élever ensuite sur cette base quadrangulaire sa propre statue. De même que la Poétique de Simonide, étant « le premier discours rationnel sur la spécificité de la parole poétique »<sup>273</sup>, a pu représenter à cet égard une conquête importante, de la même façon aussi qu'Hipparque a voulu substituer aux « sages maximes inscrites [γράμματα] dans le temple de Delphes »<sup>274</sup>, ses propres « modèles de sagesse »<sup>275</sup> (rédigés en vers), la τέχνη de Socrate représente la conquête de l'autonomie nécessaire à la constitution du sujet éthique, désormais responsable de sa propre conduite et de la valeur exemplaire de celle-ci. Lorsqu'il modifie le sens de l'adverbe « ἀλαθέως », il le fait donc consciemment, dans le but de substituer une morale véritablement philosophique aux innovations introduites par le couple Hipparque/Simonide. Il ne renonce pas, pour autant, au véhicule que constituent ces innovations bien accréditées : le philosophe reprend ainsi le *Poème à Scopas* ou l'image de la sculpture, comme des formes lui permettant d'accréditer à son tour de nouvelles normes. En outre, le pilier hermaïque qu'il dresse, au lieu de se situer « à mi-chemin entre la cité et chaque dème »<sup>276</sup>, va se placer entre la vie et la mort, matérialisant l'identité du mode de vie philosophique dans l'une et dans l'autre. La fonction mémorielle dont le revêt Hipparque, et que Simonide attribue aussi à ses poèmes, change ainsi profondément de signification, puisqu'il s'agit désormais de pourvoir les âmes d'un savoir susceptible de les accompagner dans l'au-delà, de leur permettre de bien choisir leur genre de vie futur, et de ne boire qu'une mesure convenable de l'eau du fleuve Amélès. Achévant le récit du mythe d'Er, Socrate le conclut ainsi en déclarant :

C'est ainsi, Glaucon, que l'histoire a été préservée [μῦθος ἐσώθη] et n'a pas péri, et qu'elle peut nous préserver nous-mêmes [ἡμᾶς ἄν σώσειεν], si nous sommes capables d'y ajouter foi [ἄν πειθόμεθα αὐτῷ] ; alors nous franchirons avec succès le fleuve de l'Oubli, et ne souillerons pas notre âme.<sup>277</sup>

---

<sup>272</sup> *Gorgias*, 521 d 6-7

<sup>273</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 141

<sup>274</sup> *Hipparque*, 228 d 7 – e 1

<sup>275</sup> *Hipparque*, 228 d 7

<sup>276</sup> *Hipparque*, 228 d 3-4

<sup>277</sup> *République*, X, 621 b 8 – c 3

La mémoire doit assurer la sauvegarde du mythe philosophique et surtout de l'âme humaine, de son βίος, en lui permettant de maintenir son unité, en dépit de l'oubli et de l'écoulement dans lesquels la mort tend à l'entraîner. Elle procure au sujet l'identité qui le définit, quelles que soient les vicissitudes auxquelles il est confronté : elle joue donc à ce titre un rôle essentiel. Comme le montre en effet le mythe final du *Gorgias*, « l'âme [...] ne saurait être distinguée de son histoire, du mode de vie et de la conduite qui l'ont *formée*. Elle est, selon Platon, plutôt qu'une substance immuable déjà dotée de ses qualités, cet équilibre de dispositions ou de tendances qu'une existence a rendu possible. A cet égard, elle est, *comme le corps*, le résultat d'une éthique de l'existence. »<sup>278</sup> La double image de la poésie et de la sculpture figure ce statut de l'âme, qui est d'être produite plutôt qu'une substance. Substance elle ne saurait l'être, puisque, grevée d'oubli, elle peut devenir aussi peu consciente d'elle-même qu'une huître<sup>279</sup> : comment dire d'une telle âme qu'elle est identique à elle-même, alors que rien ou presque ne rattache ses états successifs entre eux ? Elle est devenue pure succession, l'image même de l'écoulement et de la mort. Mais l'âme peut aussi se produire elle-même de façon à acquérir une certaine stabilité. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle succombe à l'oubli, il s'agit seulement d'une contrainte qu'elle s'impose à elle-même par sa négligence. *La mort est une nécessité*, l'oubli n'en est pas une ; mais maintenir cette distinction implique une lutte et un travail sur soi : comme l'a montré J.-P. Vernant, il s'agit d'« un entraînement spirituel, [d']une μελέτη unissant étroitement l'effort de remémoration poussé aussi loin que possible dans les vies antérieures, la purification de l'âme et sa séparation du corps, l'évasion du flux temporel par l'accès à une vérité parfaitement stable. »<sup>280</sup>. C'est pourquoi *devenir exemplaire* est véritablement difficile, mais *l'être* est impossible, car c'est d'un effort de tous les instants qu'il s'agit, et on ne peut jamais être assuré de son succès. Par sa distinction entre « devenir » et « être », Socrate impose sa propre conception de l'excellence, fondée sur le souci de soi, comme tension, comme effort soutenu

<sup>278</sup> PRADEAU, J.-F. (1997), p. XLI

<sup>279</sup> Cf. *Timée*, 92 b 6 – c 1 : l'huître fait partie de ces animaux qui, « en châtement de leur ignorance la plus basse, se sont vus attribuer les demeures les plus basses ». Elle correspond en outre à la vie de pur plaisir, comme le dit Socrate à Protarque dans le *Philèbe* : s'il était possible de vivre une pareille vie, « ce n'est pas une vie d'homme que tu vivrais [ζῆν δὲ οὐκ ἀνθρώπου βίον], mais celle d'un mollusque ou d'un animal marin vivant dans une coquille. » (21 c 6-8) En rapprochant ces deux textes, on peut donc penser que l'homme qui mènerait une vie de pur plaisir serait conduit à se réincarner dans une huître ou quelque coquillage analogue, c'est-à-dire dans la forme d'existence la plus basse aux yeux de Platon.

<sup>280</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1991), p. 172

jusqu'à la mort, sans garantie de réussite. L'enjeu est une appropriation et non une interprétation philologiquement correcte. Le résultat est la vie de Socrate, le mode de vie philosophique, comme « œuvre d'art la plus haute [μεγίστη μουσική] »<sup>281</sup>, suivant l'image qu'il emploie lui-même dans le *Phédon*, ou comme ἄγαλμα ἀρετῆς, suivant la métaphore utilisée par Alcibiade dans le *Banquet*<sup>282</sup> : il réalise ainsi lui-même un « ἀθάνατον Μουσᾶν ἄγαλμα. »<sup>283</sup> Ces mots de Bacchylide réunissent en effet les deux formules d'immortalité utilisées par Socrate pour sa propre vie, et qui sont mentionnées dans ces deux textes étroitement apparentés que sont le *Phédon* et le *Banquet*<sup>284</sup> : les Muses caractérisent l'effort du philosophe comme poète de l'existence, dégageant en elle ce qu'elle contient de nécessaire (la mort) pour la distinguer de ce qui n'est que contrainte et peut à ce titre être surmonté (l'oubli), notamment par la poésie (comme art du non-oubli) ; l'ἄγαλμα correspond à l'immortalité que s'assure le philosophe en engendrant, en autrui, des dispositions semblables à la sienne<sup>285</sup>.

Mais cet « ἀθάνατον Μουσᾶν ἄγαλμα » lui est aussi une récompense tout autant que pouvaient l'être, pour un athlète victorieux, une statue érigée en son honneur, ou un poème le célébrant : car le philosophe, tout en proclamant que la victoire revient à la vérité et non à lui-même<sup>286</sup>, ne renonce nullement à remporter l'ἄγών qui caractérise, aux yeux des Grecs, l'existence humaine, pas plus qu'aux prix qui accompagnent cette victoire<sup>287</sup>. Sur ce point aussi il s'inscrit dans la lignée des poètes choraux, tout en s'appropriant cette nécessité, d'ordre anthropologique pour un Grec, qui consiste à vouloir l'emporter sur les autres, de la même façon qu'il s'est déjà approprié, grâce à eux, cette nécessité que constitue la mort : de ces multiples nécessités qui pèsent sur lui, il fait alors, par la médiation de sa poésie, l'expression de son choix propre. Tel est le tour de force qu'opère le couple Platon/Socrate, non moins efficace et pragmatique en cela que son prédécesseur, le couple Hipparque/Simonide : l'un et l'autre sont à mettre au nombre de ces alliances porteuses de

<sup>281</sup> *Phédon*, 61 a 3

<sup>282</sup> *Banquet*, 222 a 4

<sup>283</sup> BACCHYLIDE, *Épinicies*, X, 11 : « l'immortelle statue réalisée par les Muses » (c'est moi qui traduis)

<sup>284</sup> Cf. Première partie, Chapitre I, pp. 93-101

<sup>285</sup> Sur ces deux formes d'exercices spirituels, cf. Première partie, Chapitre I, section 3, p. 140

<sup>286</sup> Cf. *Banquet*, 201 c 6-8

<sup>287</sup> Pour les récompenses que Socrate estime mériter, cf. *Banquet*, 213 e 1-5 ; *Apologie*, 36 d 1 – 37 a 1.

succès étudiées dans le chapitre précédent. Dans ce but, la philosophie offre un spectacle qui ne le cède en rien à l'ἀγών olympique célébré par Pindare.

---

#### Section 4.

#### *Le véritable spectacle*

---

Les différents mythes eschatologiques que compose Platon constituent une vaste « fresque », qui « ne manque pas de grandeur »<sup>288</sup>, et qui vient compléter, par ses couleurs<sup>289</sup>, la statue réalisée par le philosophe, poète et artisan de sa propre existence : elle permet d'inscrire ce βίος dans un tableau comprenant l'ensemble des modes de vie ainsi que leur évolution, de façon à voir concrètement sa supériorité. Elle complète donc *le savoir recherché* sur ce thème du genre de vie : ce savoir permet au philosophe d'unifier sa propre vie, mais aussi d'apercevoir ce qui caractérise les autres modes de vie, alors que ceux qui les adoptent n'en voient le plus souvent qu'une partie. Seul le philosophe peut donc porter un regard synoptique sur sa propre vie aussi bien que sur celle des autres. Le choix du genre de vie peut être ainsi pleinement justifié, la fresque réalisée offrant un tableau de toutes les possibilités<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> BRISSON, L. (1997), p. 245

<sup>289</sup> Comme le montre J. Laurent, « la beauté de la couleur s'accomplit dans l'association de l'éclat et de la transparence (la διαφάνεια). Placée sous le signe du diaphane, la belle couleur platonicienne est [...], une couleur de profondeur qui n'arrête pas le regard à la surface des choses. L'idéal platonicien est, ici comme ailleurs, panoramique » (LAURENT, J. [2002], p. 105) : la fresque évoquée ci-dessus correspond particulièrement bien à cet « idéal panoramique », que favorisent les couleurs privilégiées par Platon, éclat et transparence. Ces couleurs se rattachent aussi au thème de la lumière, associé à la beauté (cf. ci-dessus p. 432), et à celui de l'or, éclatant et incorruptible (cf. ci-dessus p. 267, et les notes 364, 365 de cette même page). Sur ces couleurs, cf. DUCHEMIN, J. (1955), pp. 31-35 : l'auteur montre notamment l'origine pindarique de ces deux thèmes.

<sup>290</sup> Les *Vies et Doctrines des philosophes illustres* semblent s'inscrire dans ce cadre, avec cette différence qu'il s'agit désormais de rendre possible le choix entre différents modes de vie philosophiques, étant admis qu'il faut vivre philosophiquement. Mais je ne formule ici qu'une hypothèse, qui mériterait un examen approfondi.

Cette fresque se déroule en plusieurs étapes, au fil des Dialogues. Ainsi, dans le *Phèdre*, une course de chars<sup>291</sup>, avec les dieux à sa tête, se déploie comme une armée en marche<sup>292</sup> : « Mainte vision radieuse [πολλὰ μακάριαι θεαί] s'offre alors dans le ciel »<sup>293</sup>, et tous font effort pour parvenir à « voir où est la Plaine de la Vérité [τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδῖον οὗ ἔστιν] »<sup>294</sup>, et de la sorte atteindre « la contemplation de l'être [τῆς τοῦ ὄντος θεας] »<sup>295</sup>. Dans le *Gorgias*, les âmes des incurables fournissent « un spectacle [θεάματα] »<sup>296</sup> qui « est un avertissement pour chaque nouveau coupable qui pénètre dans ces lieux »<sup>297</sup>, et, de la même façon, dans la *République*, le châtement d'un grand criminel est l'un des « spectacles terribles [τῶν δεινῶν θεαμάτων] »<sup>298</sup> offerts à la vue de « ceux qui [peuvent] assister à la scène [τοῖς παριοῦσι] »<sup>299</sup>. En dernier lieu, et d'après le Pamphylien également, c'est « un spectacle bien digne d'être vu [τὴν θεαν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν] que celui de chacune des âmes choisissant une vie [ὡς ἕκασται αἱ ψυχὰ ἡροῦντο τοὺς βίους] »<sup>300</sup>. Ce dernier « spectacle [θεά] » complète la série : les mythes eschatologiques du *Gorgias*, du *Phèdre*, et de la *République* ont en effet pour caractéristique première de s'adresser à l'œil, dans le but de toucher l'âme, par la grandeur de ce qui s'offre à voir. Par là ils sont l'expression de ce fait anthropologique relevé par C. Segal : « Les Grecs sont une race de spectateurs. »<sup>301</sup> Mais il faut bien entendre le sens de ce mot de « spectacle » : pour les Grecs, « ce qui est le plus important à contempler n'est pas la nature, ni l'âme individuelle ; c'est le grand rassemblement communautaire pour les fêtes, les concours de musique et d'athlétisme, les rites religieux. »<sup>302</sup> De ce point de vue, ce qui est donné à voir, ce sont tout autant les

<sup>291</sup> Cf. *Phèdre*, 247 b 6 : cette course est qualifiée d' « ἀγών » (compétition). Les péripéties en sont décrites aux pages 248 a-b.

<sup>292</sup> Cf. *Phèdre*, 246 e 5 – 247 a 8 : « Voici donc le grand roi des régions célestes, Zeus, qui conduisant son char ailé s'avance le premier, ordonnant et réglant toutes choses. Après lui vient l'armée [στρατιά] des dieux et des démons, rangée en onze groupes. »

<sup>293</sup> *Phèdre*, 247 a 4

<sup>294</sup> *Phèdre*, 248 b 7

<sup>295</sup> *Phèdre*, 248 b 5

<sup>296</sup> *Gorgias*, 525 c 8

<sup>297</sup> *Gorgias*, 525 c 8-9

<sup>298</sup> *République*, X, 615 d 5-6

<sup>299</sup> *République*, X, 616 a 3

<sup>300</sup> *République*, X, 619 e 7 – 620 a 1

<sup>301</sup> SEGAL, C. (1993), p. 239

<sup>302</sup> SEGAL, C. (1993), pp. 252-253

spectateurs eux-mêmes que ce qu'ils sont venus voir. Or il est singulier que dans ce drame cosmique de l'âme que donne à voir le mythe, le philosophe n'oublie pas cet aspect capital du « rassemblement »<sup>303</sup>. Platon entend en effet offrir un spectacle qui ne le cède en rien aux plus prestigieux de tous, qu'il s'agisse des « concours d'athlétisme »<sup>304</sup> ou du « déploiement d'une grande armée »<sup>305</sup>, tout en y mêlant des éléments empruntés sans doute aux mystères, qui « comprenaient des drames religieux sur la mort et la résurrection »<sup>306</sup>, et où « l'expérience visuelle » était décisive. « Dans les scènes de ce genre, nous, public, devenons en fait les spectateurs du pouvoir de la vue elle-même »<sup>307</sup> : le rassemblement auquel ces événements visuels donnent lieu est tout aussi important que l'événement lui-même, et Platon ne manque pas d'obéir à cette règle. Mais ce rassemblement devient pour lui l'occasion d'une comparaison entre les différents genres de vie, dont les âmes qui s'y trouvent deviennent elles-mêmes autant d'exemples<sup>308</sup>. Platon donne ainsi *un sens philosophique à ce fait anthropologique du spectacle*, comme rassemblement communautaire : c'est la communauté des hommes, dans sa commune destinée (la mort et ses suites), qui s'y donne à voir.

Les multiples spectacles (θέαι, θεάματα) décrits, dans leur diversité, soulignent en outre le fait que « la contemplation de l'être » n'en est qu'une partie, et s'intègre elle-même au sein d'une fresque plus vaste, faisant par exemple intervenir, dans le *Phèdre*, une course de chars et « la Plaine de la Vérité ». Ce contexte la rapproche en effet, pour mieux l'en distinguer, de la plaine d'Olympie, qualifiée de « δέσποιν' ἀλαθείας [Reine

---

<sup>303</sup> Cf. *République*, X, 614 e 3-6 : les âmes « se réjouissaient de partir dans la prairie [εἰς τὸν λειμῶνα] pour y camper comme dans une assemblée de fête [οἶον ἐν πανηγύρει] ; celles qui se connaissaient se saluaient les unes les autres affectueusement : celles qui sortaient de la terre demandaient aux autres des nouvelles de là-bas, et celles qui venaient du ciel des nouvelles du lieu d'où venaient les autres. » Or « le châtement contient tant de *festivité* », comme le montre Nietzsche (*Généalogie de la morale*, Deuxième traité, §6) : pendant une longue partie de l'histoire de l'humanité, ce fut un moment capital de la fête et une occasion importante de se rassembler. De ce point de vue, il est remarquable que, dans le récit consacré à ce thème du châtement (615 c 6 – 616 b 2), Er emploie la première personne du pluriel, et se place ainsi au point de vue du « nous » collectif, soulignant par là même le rassemblement festif auquel donnent lieu ces « spectacles terribles » que sont les châtements exemplaires.

<sup>304</sup> SEGAL, C. (1993), p. 243

<sup>305</sup> SEGAL, C. (1993), p. 244

<sup>306</sup> SEGAL, C. (1993), p. 247

<sup>307</sup> SEGAL, C. (1993), p. 240

<sup>308</sup> Cf. *République*, X, 620 a 3 – d 6

du non-oubli] »<sup>309</sup> par Pindare : dans l'esprit du poète, « l'ἀλήθεια régnait sur le lieu où l'ἀγών révélait ce que le chant devait rendre inoubliable »<sup>310</sup> ; de même, dans l'esprit du philosophe, la course de chars constitue pour l'âme ailée « l'effort et la compétition ultimes [πόνος τε καὶ ἀγών ἔσχατος] »<sup>311</sup>. Quant à « cet espace qui s'étend au-delà du ciel [τὸν ὑπερουράνιον τόπον] [il] n'a jamais encore été chanté [ὑμνησε] par aucun poète [ποιητής] d'ici-bas, et ne sera jamais chanté [ὑμνήσει], d'une manière digne de lui »<sup>312</sup>. L'hymne du poète n'est pas à la hauteur de « la Plaine de la Vérité », et c'est en quoi celle-ci diffère de la Plaine d'Olympie. Pourtant, s'il est un poète susceptible d'approcher de ce degré d'excellence, aux yeux de Platon, c'est bien Pindare, lui qui est seul cité dans le *Ménon*, parmi « beaucoup d'autres poètes, tous ceux qui sont divins »<sup>313</sup>, pour la raison qu'il soutient que « l'âme de l'homme est immortelle »<sup>314</sup>. Ainsi la comparaison s'impose entre la fresque que déroule le *Phèdre* et l'hymne pindarique : l'impuissance du poète à composer un hymne en l'honneur de « la Plaine de la Vérité » soulignant seulement la supériorité que s'acquiert le philosophe dans l'ἀγών céleste, « l'homme qui fait métier de poésie [ποιητικός] »<sup>315</sup> n'arrivant qu'au sixième rang, loin derrière lui. Cet important écart dans le classement final peut être pour le philosophe une manière de récuser un certain type de poésie, de la même façon qu'en déclarant son œuvre au-delà de tout hymne, lorsqu'il compose son propre tableau, il laisse, là aussi, le poète loin derrière lui. La compétition (ἀγών), le spectacle (θέα) qu'elle fournit et qui est d'ailleurs le sens premier du mot ἀγών<sup>316</sup>, enfin le classement auquel elle aboutit<sup>317</sup>, constituent en effet autant de points communs entre le récit du philosophe et l'hymne du poète, destiné à chanter l'athlète victorieux<sup>318</sup>. Ils montrent que Platon *ne renonce*

<sup>309</sup> PINDARE, *Olympiques*, VIII, 2 (traduction J. Svenbro : cf. SVENBRO, J. [1976], p. 145)

<sup>310</sup> PΑΡΑΙΟΑΝΝΟΥ, K. (1998), p. 246

<sup>311</sup> *Phèdre*, 247 b 6 (c'est moi qui traduis)

<sup>312</sup> *Phèdre*, 247 c 3-4

<sup>313</sup> *Ménon*, 81 b 1-2

<sup>314</sup> *Ménon*, 81 b 4

<sup>315</sup> *Phèdre*, 248 e 2. Il ne s'agit pas d'une « existence poétique », mais d'un genre de vie qui fait de la poésie un métier, une τέχνη (cf. 245 a 6-7), en échange de laquelle une rémunération devient possible. Le βίος ποιητικός consiste donc à « faire métier de poésie », suivant la traduction de C. Moreschini et P. Vicaire (qui est cependant plutôt une interprétation, mais la traduction est difficile).

<sup>316</sup> Cf. SEGAL, C. (1993), p. 246

<sup>317</sup> Cf. *Phèdre*, 248 d 2 – e 4

<sup>318</sup> Il suffit de consulter à ce sujet l'intitulé des hymnes de Pindare : ainsi les *Olympiques* sont dédiées « aux vainqueurs olympiques [Ὀλυμπιονίκαις]. » (traduction J.-P. Savignac)

nullement à remporter l'ἀγών, où, pour les Grecs, se révèle l'excellence. Mais il en déplace le terrain et en modifie les règles. Au lieu de se jouer dans le domaine du corps et de ses exploits, c'est l'âme qui devra briller désormais grâce aux exercices qui la caractérisent en propre, parmi lesquels la contemplation de l'intelligible : mais celle-ci n'est que l'une des épreuves auxquelles elle se trouve soumise ; elle ne peut suffire à lui assurer une victoire totale, d'autant qu'elle concerne principalement la première des dix périodes constituant un cycle complet (dix mille ans<sup>319</sup>). Elle n'est en fait véritablement déterminante qu'au niveau du passage entre la première et la seconde périodes, où le « décret d'Adrastée »<sup>320</sup> assigne une place à chaque âme en fonction de la qualité de sa contemplation de l'intelligible. Dans cette hiérarchie des genres de vie<sup>321</sup>, où le genre de vie lui-même constitue la récompense ou le châtement, le philosophe se place à côté de l'« inspiré des Muses »<sup>322</sup>, mais bien avant l'homme dont le βίος peut être qualifié de « ποιητικός »<sup>323</sup> (sixième rang) ou l'athlète qu'il chante<sup>324</sup> (quatrième rang) : une manière de dire sans doute que la philosophie, comme poésie de l'existence, est le véritable art des Muses et le véritable exercice auquel il faut consacrer tous ses efforts<sup>325</sup>. Au total, neuf genres de vie sont déterminés ; ils peuvent être rangés en quatre groupes, d'abord suivant leur objet : l'âme, le corps, les biens extérieurs, pour les trois premiers, puis suivant la manière dont ils s'y rapportent, le quatrième étant la version dégradée du premier<sup>326</sup>. Les trois premiers groupes correspondent aux trois genres de vie que distingue l'*Alcibiade*<sup>327</sup>, quand l'opposition entre le premier et le quatrième se rapproche de l'alternative entre les deux genres de vie développée dans le *Gorgias*<sup>328</sup>. La classification à

<sup>319</sup> Cf. *Phèdre*, 248 e 8

<sup>320</sup> *Phèdre*, 248 c 3

<sup>321</sup> Cf. *Phèdre*, 248 d 2 – e 4 : il existe neuf genres de vie hiérarchiquement ordonnés. Le terme « βίος » est employé en 248 e 1 à propos du devin, mais il a ensuite une valeur générique lorsque Socrate évoque le principe de ce classement : « Lorsque leur première vie est terminée [ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν], les âmes « vivent comme elles l'ont mérité par la manière dont elles ont vécu leur vie sous une forme humaine [διάγουσιν ἀξίως οὗ ἐν ἀνθρώπου εἶδει ἐβίωσαν βίου]. » (249 a 5 – b 1, c'est moi qui traduis)

<sup>322</sup> *Phèdre*, 248 d 3

<sup>323</sup> *Phèdre*, 248 e 2

<sup>324</sup> Cf. *Phèdre*, 248 d 6

<sup>325</sup> Comme le montre le mythe des cigales : cf. *Phèdre*, 259 d 2-6.

<sup>326</sup> Sur ce classement, cf. SAMANA, G. (1998), n. 57, p. 182

<sup>327</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 e 8 – 128 d 10 et 133 d 1 – e 2. Sur cette « anthropologie triple », qui permet de distinguer trois genres de vie correspondant, cf. PRADEAU, J.-F. (1998), pp. 65-70

<sup>328</sup> Cf. *Gorgias*, 500 b sq. et PRADEAU, J.-F. (1997), n. 60, p. 179 : « L'alternative des deux genres de vie

laquelle aboutit ce critère qu'est la contemplation de l'intelligible n'est donc nullement exclusive de celles qui sont mises en œuvre dans d'autres dialogues, à partir de critères différents<sup>329</sup> : elle permet seulement d'en acquérir une vision globale, conformément à la vocation synoptique du *Phèdre*<sup>330</sup>.

D'autres épreuves attendent donc l'âme, et il faut aussi qu'elle s'y entraîne si elle veut remporter l'ἀγών qui la concerne. Socrate en mentionne ainsi un aspect dans le *Gorgias*, en concluant le mythe qu'il vient de déployer :

Pour ma part, Calliclès, j'ajoute foi à ces récits, et je m'applique à faire en sorte de présenter au juge une âme aussi saine [ὡς ὑγιεστάτην] que possible. Dédaigneux des honneurs chers à la plupart, je veux m'efforcer, en tournant le regard vers la vérité [τὴν ἀλήθειαν σκοπῶν], de me rendre aussi parfait que possible dans la vie [ζῆν] et, quand viendra l'heure de mourir, dans la mort. J'exhorte aussi tous les autres hommes, autant que je le puis, et je t'exhorte toi-même, Calliclès, contrairement aux conseils que tu me donnes, à suivre ce genre de vie [ἐπὶ τοῦτου τὸν βίον], à prendre part à cette compétition [τὸν ἀγῶνα τοῦτου], la plus belle qui soit de toutes les compétitions sur terre [πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγῶνων εἶναι], et je te blâme de ce que tu seras incapable de te défendre quand viendra pour toi le temps de ce procès et de ce jugement dont je parlais tout à l'heure.<sup>331</sup>

La vérité vers laquelle Socrate tourne son regard, opposée à la recherche des honneurs, ne correspond pas, dans le *Gorgias*, à l'intelligible, qui n'est *jamais* mentionné. La connaissance dont il s'agit concerne en fait exclusivement le genre de vie, objet propre de la philosophie, comme technique de l'existence, et unique objet du dialogue, une fois que, par l'entretien avec Gorgias et Polos, la rhétorique a été dépouillée de toute compétence technique. Elle doit permettre d'obtenir le prix de cette compétition qu'est l'existence pour l'âme, en la conduisant « à suivre ce genre de vie [ἐπὶ τοῦτου τὸν βίον] » que prône la philosophie. A ce titre, l'ἀγών qu'évoque le mythe est le plus beau de tous ceux qui ont lieu sur terre, πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγῶνων. Or, parmi ces derniers, il faut compter celui qui avait commencé dès l'entretien entre Gorgias et Socrate, opposant le rhéteur à son frère médecin Hérodicos dès 448 b : face au médecin, comme « face à quelque artisan [δημιουργόν] que ce soit avec

---

opposés occupera tout le reste du discours socratique », cf. aussi p. XXVII.

<sup>329</sup> Dans le *Gorgias*, le critère utilisé est notamment l'attitude face aux plaisirs (comme dans le *Philebe*). Dans l'*Alcibiade*, c'est le schème artisanal (présent aussi dans le *Gorgias*). Chaque dialogue combine en fait des critères différents, et c'est de leur recoupement que naît la classification proposée par Platon.

<sup>330</sup> Cf. *Phèdre*, 265 d 3-8, et, ci-dessus, Première partie, Chapitre IV, section 1, p. 315

<sup>331</sup> *Gorgias*, 526 d 3 – e 5, traduction modifiée

lequel il entre en compétition [ἀγωνίζοιτο], c'est le rhéteur qui se fera choisir plutôt que n'importe quel compétiteur »<sup>332</sup>. L'art du rhéteur se range en effet parmi les « techniques de lutte [ἀγωνία] »<sup>333</sup>, et peut être à ce titre comparé aux exercices qui se pratiquent dans « la palestre », comme le pugilat<sup>334</sup>. Même en un domaine aussi spécialisé que la médecine ou tout autre champ de compétence analogue, « ce sont encore les rhéteurs qui donnent leur avis en pareille matière et qui le font triompher [νικῶντες] »<sup>335</sup>. Par rapport à l'ἀγών que chante un poète comme Pindare, le rhéteur avait ainsi fait intervenir un premier déplacement, depuis les concours d'athlétisme vers les assemblées et tout lieu de « réunion quelconque »<sup>336</sup> : à la rivalité physique s'était substituée la compétition en matière de parole ; un nouveau type de « spectacle » était apparu, avec le développement de ces « rassemblements » auxquels donne lieu la démocratie ; dans ce spectacle, la parole est reine, et c'est sur ce terrain qu'excelle le rhéteur, passé maître en matière de joutes oratoires. Les assemblées offraient donc un nouveau lieu de compétition et de rassemblement, et la rhétorique a contribué, à son niveau, à ce premier déplacement. Le philosophe en opère un second, en se plaçant sur le terrain de l'âme : ce qu'il refuse ce n'est pas la compétition elle-même, mais seulement les règles suivant lesquelles elle se déroule sur le plan politique ; il lui en substitue donc d'autres, qui sont d'ordre éthique. Le même schème agonistique est donc toujours à l'œuvre, depuis les concours d'athlétisme jusqu'aux épreuves auxquelles l'âme est soumise après la mort, avec, comme étape intermédiaire, les joutes verbales dans les assemblées : il existe à cet égard une véritable continuité historique entre ces trois types de compétitions, qui s'offrent au regard l'une dans l'autre, dans un jeu d'emboîtements qui montre cette continuité. Tel est en effet le spectacle qu'offre le *Gorgias* : l'ἀγών entre rhéteur et médecin se prolonge ensuite dans tout le dialogue, de même que le thème de la compétition dans les assemblées, jusqu'à aboutir au renversement final qu'opère le mythe eschatologique, en parlant de la santé de l'âme, du tribunal où elle sera jugée, et du « spectacle » qu'offre les « incurables ». Il serait cependant trop long d'indiquer les multiples lieux où l'un et l'autre apparaissent : il suffira d'en relever les principales étapes, qui scandent le déroulement du dialogue. Pour en percevoir tout le relief, la rivalité entre écoles différentes doit en outre être vue à l'arrière-plan de cette double

<sup>332</sup> *Gorgias*, 456 c 2-4, traduction modifiée

<sup>333</sup> *Gorgias*, 456 c 8, traduction modifiée

<sup>334</sup> *Gorgias*, 456 d 2

<sup>335</sup> *Gorgias*, 456 a 2-3

<sup>336</sup> *Gorgias*, 456 b 8

compétition, alors que Platon fonde l'Académie<sup>337</sup>, de même que le jugement de Socrate<sup>338</sup> : il s'agit en effet de leur transposition imagée.

L'image de la médecine permet d'abord à Socrate de réfuter les prétentions de Gorgias en matière de connaissance, et donc de technique : « Ainsi, c'est un ignorant parlant devant des ignorants qui l'emporte sur le savant lorsque le rhéteur triomphe du médecin »<sup>339</sup>. L'entretien avec Polos en tirera les conséquences : la rhétorique y sera définie par analogie avec la cuisine, qui est une contrefaçon de la médecine<sup>340</sup>. Au fond, le rhéteur lui-même est malade, comme l'indique cette invite de Socrate à Polos : « Livre-toi donc courageusement à la raison comme un médecin [τῷ λόγῳ ὥσπερ ἰατρῷ] »<sup>341</sup>. C'est pourquoi l'entretien va désormais rouler sur le genre de vie, pour savoir lequel, du philosophe ou du rhéteur, est « sain », ou a une vie « saine »<sup>342</sup>. Le rhéteur, avec Calliclès, essaie toutefois de se maintenir sur le terrain où il est susceptible de l'emporter. C'est pourquoi il reproche à plusieurs reprises à Socrate d'être incapable de se défendre dans les tribunaux et de s'illustrer dans les assemblées : le *Gorgias* anticipe à cet égard la situation qui sera celle de Socrate dans l'*Apologie* et dans le *Phédon*. Les deux images, de la médecine et du tribunal, convergent finalement lorsque Socrate répond à ces accusations de Calliclès, et en ce point se nouent également les différents fils conducteurs du discours philosophique, Socrate rappelant son entretien avec Polos : « Je n'aurai rien à répondre devant un tribunal. Je te répète donc ce que je disais à Polos : je serai jugé comme le serait un médecin traduit devant un tribunal d'enfants par un cuisinier »<sup>343</sup>. C'est pourquoi d'autres juges que ceux d'Athènes sont requis pour apprécier la valeur du philosophe et de sa médecine de l'âme : ce qui justifie le mythe

<sup>337</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1997), p. VII : le *Gorgias* fut « rédigé sans doute peu après la fondation de l'Académie (en 387/386). »

<sup>338</sup> Cf. *Gorgias*, 486 a 8 – b 4, 521 c 4-7

<sup>339</sup> *Gorgias*, 459 b 6-8

<sup>340</sup> Cf. *Gorgias*, 465 b 7 – c 5 : « Dans le langage des géomètres », on peut dire « que la rhétorique est à la justice comme la cuisine est à la médecine. »

<sup>341</sup> *Gorgias*, 475 d 10 – e 1

<sup>342</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1997), p. XXVII : Calliclès « est celui qui, loin de Polos et plus encore de Gorgias, comprend l'étendue du bouleversement que propose Socrate. Et qui en comprend surtout l'objet véritable ; Calliclès ne s'entretiendra plus avec Socrate de rhétorique, mais seulement du mode de vie humain, de la conduite individuelle au sein d'une vie commune ».

<sup>343</sup> *Gorgias*, 521 e 3-5

eschatologique qui va suivre, et la conclusion qui lui est donnée. *Le savoir qu'il faut acquérir* n'a donc rien d'une connaissance portant sur les réalités véritables ; il est au contraire *comparable à la médecine*, et concerne la santé de l'âme : à ce titre, comme le déclare Socrate dans le *Criton*, il est ce qui rend la vie (βίος) digne d'être vécue (βιωτός)<sup>344</sup>. Sa fonction est d'*éclairer le choix du genre de vie*, durant la vie et après la mort. Il est vrai cependant que la question du choix du genre de vie est absente du mythe final du *Gorgias*, qui s'en tient aux notions de jugement<sup>345</sup>, châtement, guérison<sup>346</sup>. Le thème du choix du genre de vie après la mort n'est développé que dans le mythe d'Er, où il fait également partie du châtement, puisque précisément les âmes qui ont mal conduit leur vie ne le maîtrisent pas<sup>347</sup> : elles se châtent ainsi elles-mêmes, exemptant les dieux de ce soin. Il s'agit donc d'une forme de nécessité particulière, qui fait appel, comme cause, aux hommes eux-mêmes, qui deviennent ainsi la cause de leur propre malheur : le Livre X de la *République* complète de cette manière les enseignements du *Gorgias*, en précisant la nature des épreuves qui attendent l'âme à la fin du second millénaire, une fois qu'elle a revêtu une apparence humaine<sup>348</sup>. Puisque nous sommes hommes, il est permis de penser que c'est à elles que nous devons davantage nous préparer, plus encore qu'à la contemplation de l'intelligible, qui caractérise une existence plus

<sup>344</sup> Cf. *Criton*, 47 c 1 – 48 a 10. Cf., dans le même sens, *Gorgias*, 505 a 2 – b 6

<sup>345</sup> Les morts doivent être jugées nus, γυμνοί (*Gorgias*, 523 e 1) : ce fait rappelle les exercices et concours gymniques, dont le nom vient précisément du fait que les compétiteurs étaient nus.

<sup>346</sup> La fonction du châtement est de deux sortes : ou bien guérir « ceux dont le mal est guérissable [ἰάσιμα] » (*Gorgias*, 525 b 5), ou bien, pour ceux qui sont « incurables [ἀνίατοι] » (525 c 2 et 4), en faire un « spectacle [θεάματα] » (c 8) et un « avertissement » (c 9) pour les autres. Dans les deux cas, elle est donc conçue de façon médicale.

<sup>347</sup> Cf. *République*, X, 619 c 6 – e 6

<sup>348</sup> Pour l'âme, le premier millénaire se déroule dans le lieu céleste ; le second sur terre, mais « une loi veut qu'elle ne s'implante dans aucune sorte de bête à la première génération » (*Phèdre*, 248 c 9 – d 1) : elle mène alors une existence à proprement parler humaine. Enfin, « à la millième année » de cette existence sous forme humaine, donc deux mille ans après le début du cycle total, les âmes « reviennent tirer au sort et choisir une deuxième existence [αἴρεσειν τοῦ δευτέρου βίου] : chacune choisit à son gré » (*Phèdre*, 249 b 2-4). C'est donc entre le deuxième et le troisième millénaires que se situe le choix du genre de vie décrit au Livre X de la *République* (il est vraisemblable que la même situation se reproduit ensuite à chaque nouveau millénaire). Dans l'intervalle, à chaque nouvelle vie, les âmes sont cependant jugées et récompensées ou châtiées (*Phèdre*, 249 a 7 – b 1) : c'est cet aspect que se borne à décrire le *Gorgias*. Mais le genre de vie reste, semble-t-il, le même pendant tout cet intervalle, puisque le deuxième genre de vie ne commence qu'avec le troisième millénaire. De la même façon, il a dû rester identique pendant tout le second millénaire. Comme observé dans l'introduction de ce chapitre, le genre de vie constitue ainsi un principe d'unité, un aspect commun à différentes existences.

qu'humaine : compte tenu de la « faiblesse humaine »<sup>349</sup>, nous devons nous préoccuper de ne pas devenir des bêtes<sup>350</sup> au moment de ce « choix déterminant [κρατίστη αἴρεσις] »<sup>351</sup>, tout autant que de nous assimiler à dieu par la contemplation de l'intelligible<sup>352</sup>. Il semble possible d'appliquer à ce cas de figure ce que le mythe d'Er dit de ces deux types de vies extrêmes où l'on cause de grands maux et où l'on en subit : il faut « savoir à chaque fois choisir la vie qui tient le milieu entre ces extrêmes [τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι] et fuir les débordements dans un sens comme dans l'autre, à la fois dans cette vie, autant que possible, et dans toute vie ultérieure ; car c'est ainsi qu'un homme peut devenir le plus heureux »<sup>353</sup>. De nouveau le savoir relatif au genre de vie consiste en une « métrétique » permettant de déterminer la vie qui comporte la juste mesure. Cette vie qu'on pourrait qualifier de ce fait de « moyenne » s'élève pourtant à un degré maximal d'excellence qui lui vaut d'obtenir les plus hautes récompenses. Après avoir considéré, du Livre II au Livre X de la *République*, ce que valent en elles-mêmes la vie juste et la vie injuste, Socrate leur ajoute ainsi, à la manière d'un épilogue, « les rémunérations [μισθοῦς] »<sup>354</sup> qui leur reviennent. Comme poète de l'existence, il n'oublie pas de réclamer ce qui paraît lui être dû, à l'instar d'un Pindare : « Pour leurs divers travaux, les hommes aiment à recevoir chacun sa rémunération [μισθός]. »<sup>355</sup> Sans examiner encore si les rémunérations attendues sont de même nature, on peut remarquer que le philosophe ne se contente pas de demander le μισθός du poète, mais que,

<sup>349</sup> *Phédon*, 107 a 10 – b 1 : Simmias témoigne de son « peu de considération » pour elle.

<sup>350</sup> C'est le sort qu'évoquent le *Phèdre* (249 b 4-5), le *Phédon* (81 e 5 – 82 b 8), la *République* (X, 620 a 3 – d 6), et le *Timée* (91 d 6 – 92 c 1). Le fait que ces quatre dialogues le mentionnent souligne l'importance de l'idée aux yeux de Platon. Il peut paraître dès lors étonnant qu'elle soit absente du *Gorgias* : la raison en est peut-être que les interlocuteurs de Socrate dans ce dialogue ont de fortes chances de devenir bêtes.

<sup>351</sup> *République*, X, 619 a 1

<sup>352</sup> Bien que son étude porte sur « le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon », L. Brisson insiste davantage sur le côté divin de l'homme (la contemplation de l'intelligible) que sur son aspect animal : « L'être humain qui se situe à la limite supérieure de la classe des âmes incarnées doit avoir pour but de s'assimiler aux dieux et aux démons, en recherchant une contemplation des Formes qui soit la plus immédiate et la plus longue possible, et cela en assurant la séparation de l'âme d'avec le corps. » (BRISSON, L. [1997], p. 238) Celle-ci, au cours d'une existence humaine, ne peut être que temporaire, et ne peut donc, à mon sens, suffire à assurer son excellence, qui consiste davantage à tenir le milieu entre le divin et l'animal.

<sup>353</sup> *République*, X, 619 a 6 – b 1

<sup>354</sup> *République*, X, 612 b 1 et 9

<sup>355</sup> PINDARE, *Isthmiques*, I, 47, traduction A. Puech modifiée. Sur le μισθός du poète, cf. SVENBRO, J. (1976), pp. 173-186, III, 2, 1, « La muse vénale »

conformément à son double statut, il s'approprie aussi les récompenses de l'athlète :

Est-ce que ceux qui savent s'y prendre, et qui sont injustes, ne font pas comme ces coureurs qui courent bien quand ils partent d'un bout de la piste, mais pas quand ils reviennent ? Au départ ils jaillissent à toute vitesse, mais ils finissent [τελευτώντες] par devenir ridicules, ils ont l'oreille basse, et s'enfuient sans obtenir de couronne [ἀστεφάνωτοι]. Tandis que ceux qui sont vraiment spécialistes de la course [οἱ δὲ τῆ ἀληθείᾳ δρομικοί] vont jusqu'au but, [εἰς τέλος] remportent les prix [ἄθλα], et se font couronner [στεφανοῦνται]. N'est-ce pas la même chose qui arrive le plus souvent aux hommes justes ? C'est quand ils parviennent au terme de chaque action [πρὸς τὸ τέλος], de chaque relation, et de leur vie [τοῦ βίου], qu'ils jouissent d'une bonne réputation [εὐδοκίμοισι], et se voient conférer les prix [ἄθλα] par les hommes ?<sup>356</sup>

Par un jeu sur les deux sens du mot « τέλος », « terme » et « but », que comporte aussi le français « fin », Socrate montre l'infériorité de l'homme injuste dans l'ἀγών qui l'oppose à l'homme juste : parce qu'il n'est pas « spécialiste de la course », il n'en connaît pas le « but », qui est de bien courir jusqu'à son « terme », et non seulement à son début. L'analogie avec l'ἀγών athlétique permet ainsi de souligner le fait qu'à l'échelle, non seulement d'une vie, mais même d'une action complète, l'injustice ne l'emporte jamais que momentanément sur la justice, si bien que les prix (ἄθλα) et la réputation reviennent finalement à l'homme juste. Faute d'un savoir concernant le genre de vie, qui permette d'envisager celle-ci dans sa globalité, au lieu de n'en voir qu'une partie, elle ne peut qu'échouer : le βίος constitue en effet un tout, et c'est principalement à envisager les relations entre les ses différentes parties qu'on doit s'exercer, pour ne pas faire un mauvais choix<sup>357</sup>. L'erreur en la matière se définit en effet comme connaissance tronquée, partielle, tandis que la vérité suppose une recherche qui permette de la remettre à sa place, de percevoir l'unilatéralité du point de vue qui lui a donné lieu. Cette unilatéralité consiste aussi à ne pas confronter la vie dont on fait le choix à d'autres vies possibles, se privant ainsi de la faculté de choisir : car comment choisir si ce n'est entre différentes possibilités ? Or celles-ci ne sont pas données, mais doivent faire l'objet d'une étude et d'un examen, d'une mise à l'épreuve<sup>358</sup> : car en la matière la connaissance théorique ne suffit pas, mais il faut surtout se représenter les conséquences pratiques que chaque composante d'une vie entraîne nécessairement avec elle, du point de vue de l'excellence et du vice, et ensuite de leurs récompenses et châtements. La nécessité dont il

<sup>356</sup> *République*, X, 613 b 12 – c 7

<sup>357</sup> *Cf. République*, X, 619 b 7 – e 6

<sup>358</sup> C'est le rôle de la παρησία socratique.

s'agit est d'abord une hypothèse morale (l'excellence doit être récompensée, le vice châtié), mais elle se décline ensuite d'une multitude de manières dans chaque existence particulière, où l'œil avisé du philosophe peut suivre, tel un Plutarque ou un Diogène Laërce, les liens entre ces différents éléments : il n'ignore pas en effet que chaque composante a des répercussions sur les autres, et que chaque donnée de la vie a des conséquences en matière morale, en termes d'excellence ou de vice, et il le vérifie concrètement (pratiquement et empiriquement) en étudiant le matériau dont il dispose<sup>359</sup>.

C'est pourquoi la connaissance de la nécessité est ici *l'instrument du choix*, bien loin de lui être un obstacle. C'est au contraire lorsque la nécessité est ignorée qu'*aveugle* elle pèse le plus *lourdement* sur nous, nous privant de toute possibilité de choisir : elle devient alors contrainte. Tel est en effet le principal enseignement de ce « spectacle bien digne d'être vu que celui de chacune des âmes choisissant une vie. Il était en effet pitoyable, risible, et étonnant à voir. En effet, c'était en fonction des habitudes de leur précédente vie qu'elles choisissaient, dans la plupart des cas [κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι]. »<sup>360</sup> Les âmes qui n'ont pas réfléchi à leur genre de vie sont déterminées dans leur choix par « leur précédente vie [τοῦ προτέρου βίου] » : ainsi leur βίος se reproduit mécaniquement, ou plutôt se dégrade de cette manière, car bien souvent « l'âme d'un homme passe dans une existence animale [εἰς θηρίου βίον] »<sup>361</sup>. Faute d'avoir su mener une existence véritablement humaine, l'homme choisit une vie correspondant aux appétits qu'il a laissés dominer en lui<sup>362</sup> : de la même façon que, durant sa vie, il s'est laissé conduire par eux, de même, après la mort, ce sont eux qui décident pour lui. C'est pourtant lui qui s'y est

<sup>359</sup> Cf. *République*, X, 618 c 6 – e 3 : « Celui qui calcule [ἀναλογιζόμενον] comment tous ces éléments qu'on a dits à l'instant <la pauvreté et la richesse, la maladie et la santé>, dans la mesure où ils se combinent ou se distinguent les uns des autres, contribuent à l'excellence d'une vie [πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει], sait aussi bien le mal que peut faire la beauté, quand elle est mélangée à la pauvreté, ou à la richesse, et quand elle est accompagnée de telle ou telle disposition d'âme. [...] Il lui est ainsi possible, en rassemblant les calculs [συλλογισάμενον] fondés sur toutes ces données, de faire son choix ; c'est en prenant en considération la nature de l'âme [πρὸς τὴν ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα] qu'il définira la vie pire ou la vie meilleure [τὸν τε χείρω καὶ τὸν ἀμείνω βίον], nommant pire celle qui la mènera à devenir plus injuste, meilleure celle qui la mènera à devenir plus juste. »

<sup>360</sup> *République*, X, 619 e 7 – 620 a 3

<sup>361</sup> *Phèdre*, 249 b 4

<sup>362</sup> Cf. *Phédon*, 81 e 2 – 82 a 8

abandonné, et qui a ainsi mérité l'une et l'autre vie : il ne peut donc s'en prendre qu'à lui-même<sup>363</sup>. En définitive, au principe de toute existence se trouve le choix : on est ce qu'on choisit d'être, le βίος est choisi, et c'est cet aspect de sa doctrine qui fait la force de la pensée platonicienne de la rétribution, alors même qu'elle s'exerce après la mort, et semble ainsi échapper à nos prises. Même après la mort, elle n'est en effet que le prolongement *amplifié* de ce qui vaut déjà pour la vie, comme le montre cette remarque de Socrate :

- Eh bien, dis-je, pour ce qui échoit à l'homme juste de son vivant, en fait de prix, de rétributions, et de dons [ἀθλα τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα], en plus des biens que lui a procurés la justice en elle-même, voilà à peu près ce que cela peut être.
- Eh bien, dit-il, ce sont là des choses à la fois très belles et très sûres [καλὰ τε καὶ βέβαια].
- Pourtant ces choses-là, dis-je ne sont rien, pour le nombre et pour la grandeur, en comparaison de celles qui attendent l'un et l'autre de nos personnages une fois qu'ils auront terminé leur vie.<sup>364</sup>

C'est cette remarque qui introduit le mythe d'Er, et en précise le thème : il s'agit de donner une version, *amplifiée, spectaculaire*, de ce qui est déjà vrai durant la vie humaine. Socrate y insiste par la liste qu'il fournit : « ἀθλα τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα », tous ces biens reviennent de droit à l'homme juste, c'est-à-dire au philosophe, qui aura su choisir droitement son genre de vie, en envisageant tous ses aspects, en les confrontant et en les mettant à l'épreuve. Or « les objets donnés en prix appartiennent à une catégorie assez large, mais assez définie [...]. Dans le régime de la propriété, [ils] forment un domaine spécial : c'est le domaine de la propriété individuelle au sens strict du mot »<sup>365</sup>. Il faut ajouter que « la notion de la propriété qu'on acquiert sur eux est inséparable de celle de la valeur qu'on y attache »<sup>366</sup> : ces biens se rattachent donc étroitement à l'individu, qu'ils définissent sur le plan moral, et accompagnent dans la mort<sup>367</sup>. Les « ἀθλα τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα » ne sont donc pas un supplément accessoire, qu'on pourrait au besoin enlever à l'homme juste, comme le laisse croire Socrate<sup>368</sup> : dans la perspective grecque de l'ἀγών, ils sont essentiels à l'homme de valeur, en ce qu'ils témoignent de celle-ci. Ils lui sont si essentiels, que Socrate n'a pas manqué de les

<sup>363</sup> Cf. *République*, X, 617 e 4-5 et 619 c 3-6

<sup>364</sup> *République*, X, 613 e 5 – 614 a 6

<sup>365</sup> GERNET, L. (1968), p. 96

<sup>366</sup> GERNET, L. (1968), p. 95

<sup>367</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 96 : « Les objets en question suivent le chef dans sa tombe. »

<sup>368</sup> Cf. *République*, X, 612 c 7 – d 1

demander aux Athéniens pour son compte, en se comparant à nouveau aux athlètes<sup>369</sup>, et que Platon n'a pas manqué de les lui décerner, après l'avoir fait couronner par Alcibiade<sup>370</sup> : les ἀγάλματα qu'il lui attribue dans le *Banquet* sont en effet, *par excellence*, de tels biens<sup>371</sup>. En outre les biens remis font partie du spectacle, et leur hiérarchie correspond au classement final<sup>372</sup> : l'épilogue de la *République* n'est donc pas un supplément qu'on pourrait éventuellement lui enlever, il parachève au contraire le dialogue en exprimant dans toute sa force la valeur de l'homme juste. C'est pourquoi une remarque du même type que la précédente clôt le mythe, et en même temps le dialogue : en pratiquant « la justice, liée à la réflexion [μετὰ φρονήσεως] [...], nous pourrions être amis [φίλοι] aussi bien avec nous-mêmes qu'avec les dieux, aussi bien lors de notre séjour ici que lorsque nous aurons remporté les prix [τὰ ἀθλα] que rapporte la justice, tels des vainqueurs [οἱ νικηφόροι] faisant un tour de piste triomphal »<sup>373</sup>. Le thème encadre ainsi le mythe, en lui donnant sa pleine signification : il n'est autre, encore une fois, que la transposition imagée, après la mort, de l'ἀγών qui caractérise, aux yeux des Grecs, l'existence humaine. Mais c'est désormais la « réflexion » (φρόνησις) qui permet de l'emporter, et non les performances physiques ou l'art de la parole. Or en quoi consiste-t-elle ? En rien d'autre qu'en ceci : savoir choisir le genre de vie qui convient à l'homme, parce qu'il tient le milieu entre la vie divine<sup>374</sup> et la vie animale. La compétence qui se trouve ainsi récompensée, au point de mériter les plus grandes dignités, est donc bien particulière, et peut-être assez inattendue aux yeux du philosophe de profession, plus habitué à la dialectique qu'à un tel savoir. Son rôle est de surmonter la nécessité, dont le poids se trouve en fait être inversement proportionnel à la connaissance que nous en possédons.

Le spectacle de la nécessité, commun aux différents mythes eschatologiques du

<sup>369</sup> Cf. *Apologie*, 36 d 1 – 37 a 1 : l'amende que Socrate fixe pour lui-même est en fait la récompense que les Athéniens accordaient aux athlètes vainqueurs (« être nourri dans le Prytanée »), par rapport auxquels il estime être plus utile.

<sup>370</sup> Cf. *Banquet*, 213 e 1-5

<sup>371</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 97

<sup>372</sup> Cf. GERNET, L. (1968), p. 96 : « Une hiérarchie des valeurs existe par hypothèse entre les prix. »

<sup>373</sup> *République*, X, 621 c 5 – d 2, traduction modifiée pour φρόνησις. Sur ce terme, cf. plus bas, p. 599

<sup>374</sup> Les dieux ont aussi un βίος : « Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος [voilà quel est le genre de vie des dieux] », dit ainsi Socrate dans le *Phèdre* (248 a 1, traduction modifiée), après l'avoir exposé.

*Phèdre*<sup>375</sup>, du *Gorgias*<sup>376</sup>, et de la *République*<sup>377</sup>, est donc la condition et le levier du choix, bien loin de le restreindre ou de l'empêcher. Il est à ce titre tout aussi indispensable, pour une vie d'homme, que la contemplation de l'intelligible. Il se fonde en outre sur une nécessité anthropologique, que le philosophe partage avec le poète et le rhéteur auxquels il doit tant, aussi bien qu'avec l'athlète olympique qui reste l'image de la Grèce : la détermination de l'existence comme ἀγών, et la conséquence qui en résulte, le désir de remporter le prix de la victoire, comme expression adéquate de la valeur individuelle. Un Grec ne pouvait y échapper : Platon se l'est donc appropriée en la déplaçant sur un terrain moral, et en a ainsi fait un enjeu éthique. C'est pourquoi il peut ensuite en remettre le prix au philosophe, c'est-à-dire à lui-même, en même temps qu'au philosophe paradigmatique, Socrate. Il paraît néanmoins utile de revenir, pour conclure ce chapitre, sur la nature des récompenses – les ἀγάλματα – qu'il décerne à ce dernier : comme ἀγάλματα ἀρετῆς, sont-ils identiques à l'excellence elle-même, ou faut-il les en distinguer ? Dans cette dernière hypothèse, il faudra alors préciser en quoi consiste ce but, l'excellence.

---

<sup>375</sup> Cf. *Phèdre*, 248 c 3 : le nom d'« Adrastée » signifie « l'Inévitable ».

<sup>376</sup> Cf. *Gorgias*, 526 b 5 – c 1 : les châtimens suivent nécessairement les fautes.

<sup>377</sup> Cf. *République*, X, 616 c 4 – 617 d 1 : il s'agit de la description du « fuseau de Nécessité, par l'intermédiaire duquel tous les mouvements circulaires sont entretenus. » Ce spectacle précède l'intervention des « filles de Nécessité, les Moires », et le choix du genre de vie. La nécessité entérine ensuite le choix : cf. 620 d 7 – 621 a 1.

---

### Conclusion du chapitre VII.

#### *Socrate. La réflexion alliée à la grâce*

---

Comme expression de la valeur, les ἀγάλματα paraissent en être indissociables, sans quoi le mythe d'Er ne serait lui-même pas nécessaire au sein de l'économie de la *République*. Cependant cela ne signifie pas qu'ils lui soient identiques : ils la révèlent et l'attestent, sans pour autant se confondre avec elle, puisqu'il a été possible de développer le concept de justice avant d'envisager les rémunérations qui lui sont attachées, dans la vie et dans la mort. Cependant les ἀγάλματα constituent aussi le critère de la valeur : et à ce titre ils paraissent lui être intrinsèquement liés. Comment distinguer en effet la valeur de l'étalon, de l'unité de mesure, qui permet de la déterminer – de l'« évaluer » ? La valeur d'un homme est ce qu'il vaut en étant confronté à la valeur qui permet de l'apprécier. La question posée n'a donc rien d'évident : d'un côté il semble nécessaire de distinguer la valeur, l'excellence, du prix qu'elle obtient, et d'un autre côté elle paraît indissociable de ce prix qui permet aussi de la déterminer.

Elle est en fait liée au statut archaïque des ἀγάλματα, que Platon exploite pleinement, et qui en fait l'origine de la monnaie<sup>378</sup> : en discernant ce type de récompense à Socrate, le philosophe, comme poète de l'existence, se distingue notamment de l'homme dont le βίος peut être qualifié de « ποιητικός »<sup>379</sup>, et qui, lui, aspirait à une rémunération monétaire<sup>380</sup>, chose à laquelle Socrate s'est toujours refusé<sup>381</sup>. Les ἀγάλματα appartiennent en effet à la catégorie des κτήματα : « Le mot met l'accent sur l'idée d' "acquisition", acquisition à la guerre, dans les jeux, par des dons, — mais jamais, en principe, dans un commerce mercantile. »<sup>382</sup> Le philosophe ne fait pas commerce de sa valeur, contrairement au poète qui

---

<sup>378</sup> Cf. GERNET, L. (1968), pp. 94-137 : c'est l'objet de son article, consacré à « La notion mythique de la valeur en Grèce ».

<sup>379</sup> *Phèdre*, 248 e 2

<sup>380</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), pp. 173-186, III, 2, 1, « La muse vénale »

<sup>381</sup> Cf. *Apologie*, 19 d 8 – e 1

<sup>382</sup> GERNET, L. (1968), p. 96

vend sa σοφία poétique, et qui la vend même très cher<sup>383</sup>. Comme il lui faut néanmoins s'inscrire dans un type d'échange, car l'échange est fondateur du lien social<sup>384</sup>, il utilise à cet effet la notion aristocratique d'ἄγαλμα, qui lui permet de se placer dans un autre registre : il se démarque ainsi de la « Muse vénale »<sup>385</sup> du poète, aussi bien que des sophistes qui faisaient commerce de leur savoir<sup>386</sup>. De ce point de vue, le mot est le marqueur textuel du *renversement des valeurs* qu'entend opérer le philosophe : à l'argent qui instaure un lien mercantile, sinon servile<sup>387</sup>, entre les hommes, il substitue *une autre monnaie*, permettant d'apprécier, non l'utilité sociale de telle ou telle production, mais la valeur de l'existence elle-même, en tant qu'elle est la production la plus juste de l'âme. Cette autre monnaie (comme son expression l'ἄγαλμα) n'est peut-être pas la valeur elle-même, mais ce qui la fonde, ou ce qui en est la principale cause. Or celle-ci paraît être l'intellect (νοῦς), dont la réflexion (φρόνησις) est l'expression<sup>388</sup>.

Socrate exprime cette idée dans le *Phédon*, en dévaluant la manière habituelle de pratiquer le courage et la modération :

Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir de l'excellence, un mode correct d'échange, celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, de la peur contre de la peur – une plus grande quantité contre une plus petite, comme si c'étaient des pièces de monnaie [ὡσπερ νομίσματα] ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une seule monnaie qui vaille [τὸ νόμισμα ὀρθόν] et en fonction de laquelle tout cela doit être échangé : la réflexion [φρόνησις] ! et que si c'est à ce prix-là, et à l'aide de cela, qu'on les achète et qu'on les vend, toutes ces choses aient des chances d'être, réellement, du courage, de la modération, de la justice, en un mot de l'excellence vraie qu'accompagne la réflexion [ἀληθῆς ἀρετῆ μετὰ φρονήσεως] (que s'y joignent ou non plaisirs, peines, et toutes affections du même genre) ; mais si au contraire, coupé de toute réflexion [χωριζόμενα φρονήσεως], tout cela n'est que matière à échange mutuel, il

<sup>383</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 180

<sup>384</sup> L'échange est, d'après Socrate, l'origine de la fondation des cités : cf. *République*, II, 369 b 5 – c 8.

<sup>385</sup> SVENBRO, J. (1976), p. 173

<sup>386</sup> Cf. *Apologie*, 19 d 8 – 20 a 2 et *Sophiste*, 223 c 6 – 224 e 4

<sup>387</sup> La description des commerçants, au Livre II de la *République*, va en effet en ce sens : « Dans les cités correctement administrées, ce sont en général les hommes aux corps les plus faibles, impropres à toute autre fonction. Car il faut qu'ils restent sur place, autour de l'agora, pour d'une part échanger contre de l'argent avec ceux qui ont besoin de vendre, d'autre part faire l'échange inverse, à nouveau contre de l'argent, avec tous ceux qui ont besoin d'acheter. » (371 c 6 – d 3) Cette faiblesse physique peut être lue comme le signe de la servilité de l'âme, l'homme libre inversement ayant nécessairement, dans l'esprit des Grecs, un beau corps.

<sup>388</sup> Cette idée sera développée dans le chapitre suivant, notamment section 2, p. 599 sq..

est à craindre qu'une telle excellence ne soit qu'en trompe-l'œil [σκιαγραφία], excellence réellement servile qui ne comporte rien de sain, et rien non plus de vrai ; à craindre que ce soit donc bien le vrai qui, en réalité, constitue une purification à l'égard de toutes les choses de cette sorte : la modération, la justice, le courage – et que la réflexion, en elle-même, soit comme un moyen de cette purification.<sup>389</sup>

Dans cette très longue phrase, deux modes d'échange sont distingués et opposés. Le premier est économique, puisqu'il s'agit au fond d'obtenir des biens susceptibles de procurer du plaisir en les monnayant contre d'autres : le vecteur en est donc l'argent, les νομίσματα pouvant être considérées comme des unités de plaisir dont il faut chercher à accroître le nombre. Le second est philosophique, puisque l'unité n'en est plus le plaisir (ou la peine), mais la réflexion, qui n'a pas son équivalent en argent (aux yeux du philosophe tout au moins) : *frapper une monnaie* (τυποῦν) à l'effigie de la réflexion permet au philosophe de déprécier une forme d'échange au profit d'une autre. La première peut être qualifiée d'« horizontale », puisque tout ce qui est échangé est de même niveau : il s'agit d'obtenir le maximum de plaisir et le minimum de peine. L'ἀρετή des hommes se réduit à un calcul de cette sorte, qui est une forme inférieure de « métrétique », puisqu'elle se situe dans l'ordre de ce qui est purement quantitatif, étant seulement susceptible, de manière illimitée, de plus et de moins, sans que la progression dans l'un et l'autre sens puisse trouver de terme. Or cette métrétique quantitative s'oppose à une métrétique qualitative, comme ce premier mode d'échange au second, qu'on peut qualifier de « vertical », dans la mesure où il subordonne plaisirs et peines à ce qui est d'un autre ordre : la réflexion. Elle seule constitue une unité de mesure valable pour les uns et les autres, car elle se situe dans un autre registre. Le courage du philosophe ne sera pas une forme de peur (d'un mal plus grand que la mort, comme la mort), parce qu'il se fonde sur l'intellect : le philosophe affronte la mort, parce qu'il estime qu'elle ne peut le priver de ce bien qu'est la réflexion. De même sa modération : elle ne consiste pas à repousser certains plaisirs pour en préserver ou acquérir d'autres, mais à leur préférer l'exercice de la réflexion. Celle-ci constitue donc le véritable critère permettant d'apprécier la valeur, et de fonder les échanges, ainsi que la société, sur une dimension verticale et hiérarchique : elle confère ainsi un ordre à l'âme en même temps qu'à la cité. Le procédé au moyen duquel cet ordre s'établit est la purification, c'est-à-dire l'opération qui consiste à mettre à part la nécessité, par la réflexion, de tous les autres éléments qui constituent une existence humaine : elle donne ainsi au genre de vie philosophique une solidité qui lui permet de résister à la mort, et aussi

<sup>389</sup> *Phédon*, 69 a 5 – c 2, traduction M. Dixsaut modifiée

d'espérer recevoir un prix qui se monnaie de la même manière, c'est-à-dire sous forme de réflexion. La réflexion, comme réflexion sur la nécessité, est donc finalement le moyen qui s'offre à l'homme de *surmonter sa propre condition*, dans ses différentes dimensions, de *se l'approprier* en la mettant au service de ses propres choix. Sans réflexion, la nécessité subsiste seule, comme contrainte. Celle-ci soumise à la réflexion, l'ordre choisi peut se substituer à l'ordre imposé, en ne laissant subsister de ce dernier que ce qui est vraiment inéluctable, et en lui donnant un sens philosophique et moral. *La nécessité* ainsi comprise, comme forme de la condition humaine, *est le cadre de la fresque* que dessinent les mythes eschatologiques du *Phèdre*, du *Gorgias*, du *Phédon*, et du *Timée*, et dans laquelle figurent les différents types d'existence possibles. Par rapport à elle, les différents personnages des Dialogues peuvent être vus comme autant de *couleurs* destinées à compléter le *dessin* : par des touches fines et précises, *le peintre Platon*<sup>390</sup> leur donne la consistance d'un βίος, l'unité d'un genre de vie, et fournit aussi, le plus souvent, les chaînons intermédiaires permettant d'en appréhender la structure<sup>391</sup>. La statue que façonne le poète et artisan de l'existence, Socrate, vient elle-même s'y insérer, en témoignant, de façon vivante et constante, de la supériorité du mode de vie philosophique. L'ensemble pourrait être ainsi intitulé *Vies de Socrate et de ses illustres interlocuteurs*<sup>392</sup>, ou encore, en d'autres termes, plus platoniciens, « la comédie et la tragédie

<sup>390</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 4 : « Selon ce que raconte Dicéarque dans le premier livre de son ouvrage *Sur les genres de vie* [ἐν πρώτῳ περὶ βίων], il pratiqua la peinture [γραφικῆς ἐπεμελήθη] et il écrivit des poèmes [ποιήματα ἔγραψε], d'abord des dithyrambes, puis des vers lyriques et des tragédies. Il avait, dit-on, une voix grêle, comme le dit Timothée d'Athènes dans son ouvrage *Sur les genres de vie* [ἐν τῷ περὶ βίων]. » Il est singulier qu'en quelques lignes Diogène mentionne deux ouvrages *Sur les genres de vie*, en même temps que la double activité initiale de Platon, caractérisée par le γράφειν : il pourrait y avoir un lien du même type entre ces différents faits, que celui qui unit la première carrière de Socrate comme sculpteur, à ses discussions ultérieures sur le genre de vie, et à son mode de vie philosophique. Il faut ajouter que le livre de Diogène étant lui-même consacré aux genres de vie, il y a ici une réflexion ou mise en abîme, qui le renvoie à ses sources premières : les écrits sur ce thème doivent sans doute leur origine à Platon, leur initiateur, comme le thème lui-même est dû à Socrate, poète de sa propre vie.

<sup>391</sup> Cf. par exemple FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 9 mars 1983. Deuxième heure : le personnage de Calliclès y est assez bien restitué, Foucault montrant à juste titre qu'il ne s'agit nullement « d'une sorte de préfiguration de l'homme nietzschéen ».

<sup>392</sup> Dans cette hypothèse, il reste à expliquer l'effacement de Socrate au profit de l'Étranger, dans le *Sophiste*, le *Politique*, et les *Lois* : à travers une mise en scène différente, il s'agissait sans doute pour Platon d'adopter un autre point de vue, sur la triple question « du sophiste, du politique et du philosophe » (*Sophiste*, 217 a 3).

de la vie »<sup>393</sup> : il constitue *le savoir* que doit rechercher le philosophe et dont il doit se pourvoir, dans cette vie et après elle, comme d'une formule d'immortalité. Le cœur en est *la réflexion sur la nécessité* : l'ἀνάγκη doit être au centre du βίος, comme elle est au centre de l'univers. A partir de là, il est loisible de développer un savoir plus étendu, spécifique, sur chaque genre de vie, en s'appuyant sur *les biographies* que contiennent les Dialogues, ou sur d'autres écrits *Sur les genres de vie*, un genre littéraire qui semble bien avoir fait florès dans l'Antiquité<sup>394</sup>. Selon Platon, la nécessité en fournit les linéaments, qu'il faut donc disposer en vue de constituer ce savoir.

Le cadre dans lequel il s'insère comporte ainsi quatre dimensions, correspondant à la nécessité à laquelle tout homme est soumis, et qu'il faut bien distinguer des contraintes infligées souvent par lui-même, à lui-même :

- la parenté, *donnée naturelle*, par opposition au rejet, impie, de cette parenté, ressentie comme contrainte ;
- la mort, *donnée universelle*, par opposition à l'oubli qui peut être évité ;
- le lien de cause à effet entre la justice et ses récompenses, l'injustice et ses châtements : *donnée morale*, s'opposant à la détermination de l'existence suivante par les habitudes de l'existence précédente (un lien de cause à effet qui n'est pas inéluctable) ;
- l'existence humaine conçue comme spectacle et comme compétition devant donner lieu à une hiérarchie des prix : *donnée anthropologique*, déplacée sur un terrain moral, par opposition à l'ἀγών athlétique ou dans les assemblées, de peu de valeur pour la vie humaine.

<sup>393</sup> *Philèbe*, 50 b 3 : « ἡ τοῦ βίου ... τραγωδία καὶ κωμῳδία »

<sup>394</sup> Cf. JOLY, R. (1956), p. 128 : « Dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, le thème des genres de vie a connu une vogue sans précédent. Les principaux disciples de Platon et d'Aristote écrivent un περὶ βίων, souvent en plusieurs livres ; c'est cette tradition que continueront Épicure et Chrysippe. » On pourrait ajouter que c'est celle que poursuivront Plutarque (*Vies parallèles*) ou Diogène Laërce (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*), mais étrangement R. Joly ne les mentionne pas, alors qu'il s'agit de deux prolongements intéressants du thème, avec d'un côté l'idée de vie active, de l'autre le genre de vie philosophique, l'une et l'autre étant déclinés de manière variée. Par ailleurs, R. Joly s'interroge sur la diversité des titres utilisés : « περὶ βίων ou βίοι », le premier renvoyant davantage à l'idée de genre de vie, le second à la notion de biographie. Or l'un et l'autre aspect sont présents dans les Dialogues (sur leur dimension biographique, cf. Première partie, Chapitre III, p. 205 sq.).

La purification, comme *sculpture de l'existence* (βίος), consiste ainsi à offrir *le spectacle d'une nécessité parfaitement régulière, comme un pur bloc de marbre*, dégagé des contraintes avec lesquelles la confondent le plus souvent les hommes. La nécessité comprise dans l'existence humaine comporte des propriétés qui doivent faire l'objet d'un savoir permettant de se les approprier, et qui ont été décrites dans leurs grandes lignes : il est alors possible de les mettre à profit pour en tirer de belles statues, des ἀγάλματα ἀρετῆς, comme sut le faire Socrate.

Dans cette optique, ces ἀγάλματα ne sont donc pas la valeur elle-même, mais plutôt, comme la réflexion permettant de faire apparaître la nécessité qui les constitue, le critère, la monnaie, qui servent à l'apprécier, ainsi que son expression et sa récompense : la réflexion leur apporte en effet l'ordre, la solidité, la pérennité, qui les caractérise. En outre, en exprimant le genre de vie philosophique, dégagé des entraves superflues dont s'embarrassent habituellement les hommes, ils lui confèrent *une force persuasive nouvelle* : les ἀγάλματα revêtent en effet ce genre de vie des valeurs et des aspirations qu'ils véhiculent dans la culture grecque. Socrate, qui fut « le premier à discuter du genre de vie »<sup>395</sup>, a ainsi pu conférer au thème « la grâce répandue en son âme [ἡ κατὰ ψυχὴν χάρις] »<sup>396</sup>, en sculptant, non plus des Grâces pour l'Acropole<sup>397</sup>, mais la vivante image de ce qu'il voulait être. La grâce était en effet l'une de ces valeurs anciennes, d'origine nobiliaire, mais qui au V<sup>e</sup> siècle s'était répandue dans tout le corps de la cité, devenant l'un de ses principes constitutifs<sup>398</sup>. Comment la définir ? On peut percevoir au mieux ce qui lui est propre, par comparaison à une autre notion proche, celle de beauté. C'est ainsi que procède en effet C. Meier :

L'idéal aristocratique de καλοκάγαθία alliait la beauté à l'excellence, l'une n'allant pas sans l'autre ; Jacob Burckhardt allait jusqu'à penser que la race grecque avait été particulièrement belle. Sans vouloir en discuter, on peut objecter qu'il devait y avoir des inégalités d'un individu à un autre, et conséquemment aussi un effort pour les compenser. Il est donc vraisemblable que dans la notion de beauté soit entré quelque chose de celle de grâce : de cette grâce qu'on peut développer, qu'on peut pour ainsi dire apprendre, afin de réparer ce dont le défaut réside dans la personne physique de chacun.<sup>399</sup>

<sup>395</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>396</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>397</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19

<sup>398</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 39-81

<sup>399</sup> MEIER, C. (1987), p. 32

Or la laideur de Socrate est bien connue : il dut donc en compenser les effets *par une grâce peu commune*. Il est possible qu'il ait porté au plus haut point le contraste entre l'une et l'autre, ce dont témoigne Alcibiade dans son éloge : le silène sculpté correspond à la laideur extérieure de Socrate, et les ἀγάλματα à sa beauté intérieure, mais comment manifester celle-ci, sinon en enveloppant la première d'un manteau de grâce, comme ce fin drappé dont s'ornaient les Grâces<sup>400</sup> ? Le fait que Socrate ait été « redoutable aussi dans la rhétorique [ἐν τοῖς ῥητορικοῖς δεινός] »<sup>401</sup> et qu'il ait été « le premier [...] à [l']enseigner [ῥητορεύειν ἐδίδαξε] »<sup>402</sup> va dans le même sens : la Grâce et la Persuasion sont étroitement liées<sup>403</sup>, et le philosophe paraît avoir possédé l'une et l'autre. Diogène Laërce fournit encore un autre fait à l'appui de ces idées, à propos de Platon : « Alors qu'il allait participer à un concours de tragédie [ἀγωνιζέσθαι τραγωδία], il décida, parce qu'il avait entendu Socrate devant le théâtre de Dionysos et qu'il lui avait prêté l'oreille, de jeter ses poèmes au feu [κατέφλεξε τὰ ποιήματα], en disant :

Héphaïstos, viens ici ; oui, Platon a besoin de toi. »<sup>404</sup>

Or Héphaïstos était aussi terriblement laid, mais « il savait créer des œuvres d'une beauté inexprimable, en particulier des vierges d'or qui paraissaient animées quand il marchait. La tradition de toute l'Antiquité lui donne pour épouse Aphrodite ou bien la Grâce elle-même. »<sup>405</sup> Socrate, comme Héphaïstos, avait la faculté de façonner des statues animées, fait étrange qu'il mentionne plusieurs fois<sup>406</sup>. Ce n'étaient pas des vierges d'or, mais, étant donné le but qu'il donne à la statuaire, d'exprimer l'âme<sup>407</sup>, on pourrait dire qu'il s'agissait de Grâces revêtues de draperies, puisque cette même grâce caractérisait son âme. Cette grâce

<sup>400</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19 : « Même les Grâces de l'Acropole [τὰς ἐν ἀκροπόλει Ἐάρπτας] revêtues de draperies [ἐνδεδυμένας οὔσας], disent quelques-uns, sont de lui <Socrate>. »

<sup>401</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>402</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>403</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 17 : « Le fait est que Peitho et Charis, la Persuasion et la Grâce, avaient, dans la pensée antique, les rapports les plus étroits. »

<sup>404</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 5. Sur cette anecdote, cf. ci-dessus, pp. 102-103

<sup>405</sup> MEIER, C. (1987), p. 35

<sup>406</sup> Cf. *Euthyphron* (11 b 9 – e 1), *Ménon* (97 d 6 – e 5)

<sup>407</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, X, 6-8

dont s'était revêtu le siècle de Périclès<sup>408</sup>, il semble donc l'avoir portée au plus haut point, en concevant le genre de vie qui l'exprime. Sur l'avvers de la monnaie philosophique, on trouve ainsi, non plus la réflexion, mais *la Grâce*. On peut donc dire que la réflexion menée par Socrate n'avait rien de désincarné, comme A. Thibaudet l'exprime avec force, notamment dans ses deux chapitres au titre évocateur : « la plastique de la pensée », et « le style »<sup>409</sup>. Parcourant le « musée de l'Acropole », il reconnaît « dans la salle des Victoires, dans les bas-reliefs qui entourent comme ses vapeurs ou son feuillage l'ἀκμή (*la pleine vigueur*) elle-même de Socrate quelque chose qui se défait au moment où elle se connaît, un extrême de délicatesse et de grâce, un cycle accompli. »<sup>410</sup> Le style de Socrate, la plastique de la pensée qui lui est propre, *parachève* cette paradoxale tension vers la grâce qui anime tout le V<sup>e</sup> siècle. Il meurt dans la première année du IV<sup>e</sup> siècle, comme s'il avait dû s'éteindre avec le siècle dont il fut l'ἀκμή. Alcibiade en témoigne, en le comparant à Périclès :

Quand je lui prête l'oreille [ἀκούω], mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions [τὰ αὐτὰ πάσχοντας]. Or, en écoutant Périclès [Περικλέους δὲ ἀκούων] et d'autres bons rhéteurs [καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων], j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais je n'éprouvais rien de pareil [τοιοῦτον δ'οὐδὲν ἔπασχον], mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage dans lequel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a souvent mis dans un état tel qu'il me paraissait que, de la manière dont je vivais, il ne valait pas la peine de vivre [ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὡς ἔχω] [...]. 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 [ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ], alors que je m'occupe des affaires d'Athènes [τὰ δ'Ἀθηναίων πράττω].<sup>411</sup>

A travers ces paroles d'Alcibiade c'est tout un mode de vie qui se trouve mis en cause : celui des Athéniens du V<sup>e</sup> siècle, tourné vers les affaires communes de la cité, avec pour fin ultime la richesse et la puissance<sup>412</sup>. Il s'est pourtant exprimé avec tant de magnificence et de grâce qu'il paraît difficile de le mettre ainsi en question : jamais peut-être un ensemble d'individus, qui se nomment eux-mêmes les Athéniens, n'aura porté aussi loin la culture de soi, en l'exprimant de façon aussi diverse et variée à travers les œuvres d'art les plus remarquables,

<sup>408</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 23-26 et pp. 67-81

<sup>409</sup> Cf. THIBAUDET, A., *Socrate*, X et XIII

<sup>410</sup> THIBAUDET, A., *Socrate*, X

<sup>411</sup> *Banquet*, 215 d 9 – 216 a 6, traduction L. Brisson modifiée

<sup>412</sup> Cf. *Apologie*, 29 d 6-9

de l'Acropole à la tragédie<sup>413</sup>. Mais le tour de force de Socrate consiste à faire porter la critique sur ce terrain même où les Athéniens ont excellé, en utilisant cette grâce et cette rhétorique dans lesquelles ils étaient passés maîtres. En développant au plus haut point ces qualités, Socrate dépasse en la matière Périclès et les autres rhéteurs qui les avaient déjà quasiment portées à leur perfection, mais surtout il met en cause ce dont elles étaient devenues l'expression : le désir non voilé de la richesse et de la puissance, la violence tyrannique envers les alliés, et parfois même à l'encontre des citoyens<sup>414</sup>. Il entreprend donc de les persuader de changer de mode de vie, « μεταβάλλειν τὸν βίον »<sup>415</sup>, en leur montrant non sans grâces (μετὰ χαρίτων)<sup>416</sup>, que, « de la manière dont [ils vivaient], il ne valait pas la peine de vivre [μὴ βιωτὸν εἶναι] »<sup>417</sup>. La cité est en effet malade<sup>418</sup> de s'être trop gorgée de biens extérieurs<sup>419</sup>, et pour guérir, il lui faut modifier du tout au tout son régime. Voici le principe de cette thérapie, que Socrate expose à Calliclès :

– Ce n'est point, je pense, un avantage de vivre avec un corps misérable [μετὰ μοχθηρίας σώματος ζῆν ἀνθρώπῳ], car la vie elle aussi, en ce cas, est forcément misérable [ἀνάγκη γὰρ οὕτω καὶ ζῆν μοχθηρῶς]. N'es-tu pas de mon avis ?

– Oui.

– N'est-ce pas ainsi que les médecins permettent en général à un homme bien portant [ὑγιαίνοντα] de satisfaire ses désirs : par exemple, quand il a soif ou faim, de boire ou de manger autant qu'il lui plaît ; tandis qu'au malade [κἀμνοντα], au contraire, ils défendent à peu près tout ce dont il a envie ?<sup>420</sup>

L'*Ancienne médecine* en témoigne : le régime du bien portant ne convient pas au malade<sup>421</sup>. Celui-ci doit avant tout accepter de modifier son régime, et d'endurer une diète plus ou moins

<sup>413</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 80

<sup>414</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 79

<sup>415</sup> *Lettre VII*, 330 d 2

<sup>416</sup> THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, XLI

<sup>417</sup> *Banquet*, 216 a 1 (c'est moi qui traduis)

<sup>418</sup> Sur ce thème de la cité malade, cf. *Protagoras*, 322 d 5 ; *Gorgias*, 518 e 4 – 519 a 1 ; ainsi que DESCLOS, M.-L. (1992), pp. 111-118 ; DESCLOS, M.-L. (2003), p. 119

<sup>419</sup> Cf. *Gorgias*, 515 e 1-5 et 518 e 1 – 519 a 3

<sup>420</sup> *Gorgias*, 505 a 2-9

<sup>421</sup> Cf. *Ancienne médecine*, V, 1 : « On n'aurait même pas entamé les recherches sur la médecine si le même régime avait convenu aussi bien aux malades qu'aux bien portants [εἰ ταῦτα διαιτήματα τοῖσι τε κάμνουσι καὶ τοῖσιν ὑγιαίνουσιν ἤρμοζεν]. » (le chapitre III du traité avait déjà développé la même idée)

sévère<sup>422</sup>. Pour que le malade accepte cette privation, il faut donc que le médecin use de persuasion<sup>423</sup>, et, pourquoi pas, comme le montre M.-L. Desclos, de grâce, « une χάρις qui, comme il se doit, suscite joie et plaisir (ἡδέως, ἀγαπᾶται) chez les malades, mais qui, surtout, [...] lui donne une *autorité* »<sup>424</sup>. Joie et plaisir compensent la peine endurée par suite des privations, mais l'autorité, morale en ce qui concerne Socrate, permet de susciter le choix du genre de vie adéquat : car le « spectacle de soi »<sup>425</sup> qu'il donne lui-même représente l'incitation la plus efficace, par l'exemple, à changer d'attitude ; les Grâces ou les ἀγάλματα ἀρετῆς qu'il érige plaident de manière vivante en faveur du changement. Tel est donc le rôle qu'en définitive Socrate adopte : comme médecin de la cité<sup>426</sup>, il lui faut toutes les ressources de la rhétorique et de la grâce afin que le changement de régime qu'il entend lui infliger puisse être appliqué.

Or Platon lui aussi, en sa qualité d'Athénien, avait besoin, au même titre qu'Alcibiade et d'autres, de Socrate-Héphaistos, comme il l'indique lui-même. Il fut donc persuadé par la grâce de ses discours de changer de mode de vie, en devenant de poète, philosophe. Bien sûr sa philosophie gardera l'empreinte de cette première vie, et les Dialogues retiennent quelque chose du théâtre<sup>427</sup> ; mais ce que « la comédie et la tragédie de la vie [ἡ τοῦ βίου ... τραγωδία καὶ κωμωδία] »<sup>428</sup> mettent en scène est précisément ce thème du βίος, afin d'inviter leur lecteur à changer lui aussi de genre de vie, à l'image de leur auteur. Comédie et tragédie reflètent la première vie de Platon, alors que le génitif τοῦ βίου se réfère à la seconde, l'ensemble constituant son œuvre. Il n'a pourtant pas été le premier à porter au théâtre ce thème philosophique ; il eut au contraire au moins un prédécesseur en la matière : Euripide.

De l'un à l'autre, le bénéfice est cependant immense, puisque le thème du genre de vie,

<sup>422</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – d 2 (le texte est cité ci-dessus, p. 381)

<sup>423</sup> Cf. *Lois*, IV, 720 d 6-8 : le médecin libre « ne prescrit rien <à son patient> avant de l'avoir persuadé d'une manière ou d'une autre [πρὶν ἄν πη συμπεῖσῃ] ». Sur ce thème du médecin comme « maître de persuasion », cf. JOUANNA, J. (1978), pp. 88-91

<sup>424</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), pp. 25-26

<sup>425</sup> DESCLOS, M.-L. (2008), p. 26

<sup>426</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1992), pp. 111-118

<sup>427</sup> C'est la raison pour laquelle on peut les intituler « la comédie et la tragédie de la vie ».

<sup>428</sup> *Philèbe*, 50 b 3

en passant dans les mains de Socrate, se dote de l'éclat et de la force de la grâce, en s'inscrivant dans la « lignée de sculpteurs »<sup>429</sup> à laquelle il appartient. On peut mesurer le chemin parcouru en la matière en le comparant à ce qu'il était dans l'*Antiope*, à laquelle se réfère Calliclès pour mettre en cause Socrate<sup>430</sup> : Euripide avait déjà entrepris de montrer que la véritable richesse et la véritable force appartenaient à Amphion plutôt qu'à son frère, dépossédant ainsi ce dernier de ses idéaux aristocratiques<sup>431</sup>. Zéthos reprochait en effet à Amphion d'inaugurer « une série de maux, en introduisant cette Muse [...] insoucieuse de l'argent [χρημάτων ἀτεμελή] »<sup>432</sup>, et d'être un homme « qui par insouciance [ἀμελία] abandonne le soin de ses affaires [τὰ κατ'οἴκους] »<sup>433</sup>, ce qui ne peut le conduire qu'à « habiter une maison vide [κενοῖσιν ἐκκατοικήσεις δόμοις] »<sup>434</sup>. Son frère lui répondait en affirmant détenir « un bien supérieur à tous les trésors du monde [κρεῖσσον ὄλβου κτήμα] »<sup>435</sup>, dont il précisait également la nature :

Quand un homme est favorisé du sort et possède assez pour vivre [βίον κεκτημένος], mais ne recherche pour sa maison [δόμοισι] rien de ce qui est beau [τῶν καλῶν], je ne peux jamais, en ce qui me concerne, l'appeler un homme heureux [ὄλβιον καλῶ], mais plutôt un gardien fortuné de ses trésors [φύλακα χρημάτων εὐδαίμονα].<sup>436</sup>

Le bien possédé par Amphion consiste donc dans « ce qui est beau ». Un premier déplacement s'effectuait ainsi dans la pièce d'Euripide, opposant les biens au sens courant, qui s'échangent contre de l'argent, à ceux que recèle l'esprit du poète, qui sont aussi d'une grande valeur pour sa maison, car elle lui procure ce qui est beau, c'est-à-dire de belles actions, une bonne conduite, répondant à un esprit réfléchi, l'ensemble s'articulant avec grâce. Il esquissait cette *monnaie philosophique*, qui, dans le *Phédon*, est frappée à l'effigie de la réflexion, et, dans le *Banquet*, se décline sous forme d'ἀγάλματα.

<sup>429</sup> THIBAUDET, A., *Socrate*, X

<sup>430</sup> Cf. *Gorgias*, 484 e 4-8, 485 e 4 – 486 a 3, 486 b 5-6, 486 c 5 – d 1, 489 e 2-4

<sup>431</sup> Sur ces idéaux, cf. JOLY, R. (1956), p. 15 : « Richesse, gloire, valeur au sens plein, voilà du moins l'idéal de Pindare le plus souvent affirmé dans les textes conservés » ; et WEIL, H. (1897), pp. 240-241.

<sup>432</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 8

<sup>433</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 11

<sup>434</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 12

<sup>435</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 14

<sup>436</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 16

Mais l'*Antiope* accomplissait aussi un second déplacement, d'ampleur plus considérable, et sur lequel Platon allait particulièrement insister, en lui reprenant le thème de l'opposition des deux genres de vie incarnés par Amphion et Zéthos, et en le transposant à travers les personnages de Socrate et de Calliclès<sup>437</sup>. Il concernait l'idée de force, c'est-à-dire ce sur quoi la noblesse entendait asseoir sa supériorité native<sup>438</sup>. Cette force est ce qui permet de l'emporter dans l'ἀγών, dès lors qu'on l'exerce : « La chose [...] où chacun brille [λαμπρός] et vers laquelle il s'élançait, donnant la meilleure part du jour à ce soin, c'est celle où il se surpasse lui-même [αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν]. »<sup>439</sup> Calliclès, qui cite Euripide, s'accorde pleinement avec Zéthos : il faut soi-même (αὐτός) devenir meilleur (βέλτιστος) que soi-même (αὐτοῦ) pour pouvoir l'emporter sur les autres, en développant ce qui fait sa force, ses qualités naturelles. Or la force est d'abord physique, comme le déclare encore Calliclès à la suite de Zéthos, exhortant l'un Socrate, l'autre Amphion : « Allons, suis mes conseils : renonce à tes vaines occupations [παῦσαι ματᾶζων] et cultive l'harmonie des exercices corporels [πόνων εὐμουσίαν ἄσκει]. Voilà ce que tu dois chanter [τοιαῦτ'ᾄειδε] et on te prendra pour un être sensé [δόξεις φρονεῖν]. »<sup>440</sup> « L'harmonie des exercices physiques » est ce que la sculpture grecque s'est employée à représenter, en accord avec les idéaux nobiliaires<sup>441</sup> : les ἀγάλματα étaient l'expression privilégiée de cette valeur. La poésie elle aussi pouvait la récompenser, en lui procurant l'immortalité : Euripide se réfère directement à ce statut ancien de la poésie, avec lequel son personnage d'Amphion prend

<sup>437</sup> Il prend en effet soin de l'indiquer lui-même, en citant expressément le nom d'Euripide à deux reprises : cf. *Gorgias*, 484 e 3, 485 e 5.

<sup>438</sup> De façon significative, Calliclès s'appuie sur Pindare, pour soutenir que la loi de nature « justifie la force qui mène tout [ἄγειν δικαιοῖ τὸ βιαιότατον] de sa main souveraine [ὑπερτάτα χεῖρί] » (*Gorgias*, 484 b 6-7) : il s'agit pour lui de se réclamer d'un idéal aristocratique. Comme le montre M. Foucault, Calliclès « veut jouer normalement le jeu aristocratique du meilleur », c'est « un jeune homme qui veut jouer, dans un système devenu égalitaire, un jeu agonistique traditionnel. » (FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 9 mars 1983. Deuxième heure)

<sup>439</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 7 = *Gorgias*, 484 e 4-8

<sup>440</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 12 = *Gorgias*, 486 c 5-7. Toutefois le *Gorgias* dit « παῦσαι δ'ἐλέγχων » (au lieu de « παῦσαι ματᾶζων »), en transposant peut-être déjà le vers au personnage de Socrate, à travers la notion d'ἔλεγχος ; il contient également « πραγμάτων » au lieu de « πόνων », en donnant ainsi un caractère plus général au conseil donné.

<sup>441</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 62 : la noblesse « ambitionnait l'éclat d'un plein épanouissement de soi-même. Ainsi apparut cet idéal du corps humain accompli, qui fut alors si impérieux que l'art figuré ne visait pas à la ressemblance, mais représentait les individus mêmes sous cette forme achevée que chacun poursuivait. »

toutefois ses distances, alors que Zéthos l’y renvoie. En vertu de cet ancien statut, « la parole et le marbre » se sont longtemps associés pour figurer « l’harmonie des exercices physiques », et pour l’exalter, tout en lui ajoutant l’idée de richesse, puisque ces deux formes d’expression pouvaient être très onéreuses<sup>442</sup>. Mais, dans le contexte démocratique, la notion de force subit une inflexion : la force physique n’est plus la seule qualité requise pour être un ἀνὴρ au sens plein. Il faut désormais pouvoir triompher aussi dans l’ἀγών démocratique, au moyen de la parole, comme le précisent encore Zéthos et son double Calliclès, en mettant en cause le genre de vie opposé :

Tu négliges [ἀμελείς] <ce qui devrait être le premier objet de tes soins>. Cette nature bien née dont est dotée ton âme [ψυχῆς φύσιν ὧδε γενναίαν <λαχών>], tu la travestis en la façonnant à la manière des femmes [γυναικομίμῳ διαπρέπεις μορφώματι], tu ne saurais apporter ni une juste parole dans les disputes du droit, ni présenter le vraisemblable et le persuasif ; [...] tu ne saurais pas te presser au creux d’un bouclier, ni mettre au service d’autrui une résolution courageuse.<sup>443</sup>

La force est désormais celle qui permet de l’emporter dans la cité, ou à son service : ce qui au fond est tout un, dans l’esprit de Zéthos et de Calliclès. L’idéal aristocratique de la grâce, manifestation éclatante de la force, acquiert une signification démocratique, comme l’a montré C. Meier<sup>444</sup>. La sculpture accompagne ce changement : ainsi la frise des Panathénées décline toujours la beauté physique et virile, développée par l’exercice, mais en l’insérant dans un contexte civique<sup>445</sup>. L’homme doit occuper au sein de la cité la place qui est la sienne, en faisant la preuve de sa valeur, à travers son aptitude à combattre ; dans le cas contraire, il déchoit au rang immédiatement inférieur, celui de la femme.

Or Euripide avait déjà fait porter ses critiques, à travers le personnage d’Amphion, sur ce double aspect de la force que prétend détenir le noble Zéthos, physique et politique. L’idéal

<sup>442</sup> Cf. SVENBRO, J. (1976), p. 180

<sup>443</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 9 (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée) = *Gorgias*, 485 e 7 – 486 a 3. De nouveau, le *Gorgias* dit « μειρακιώδει [de manière puérile] » au lieu de « γυναικομίμῳ », ce qui permet à la citation de mieux s’insérer dans son contexte, où Calliclès critique en Socrate un « homme fait qui bégaie et joue comme un enfant » (485 b 1-2).

<sup>444</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 67-81

<sup>445</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 25-26 : « Sans doute peut-on la saisir sur le vif, cette grâce, quand on regarde l’image sculptée que ces citoyens donnent d’eux-mêmes sur la frise du Parthénon, où la liberté, la superbe, la sérénité et le bel ordre se mêlent de façon admirable. »

athlétique est mis en cause :

Et puis voyez, ceux qui consacrent leur vie [ἀσκοῦσι βίον] aux soins de leurs muscles [σαρκὸς εἰς εὐξίαν], si les ressources leur manquent, ils font de mauvais citoyens. Car un homme qui est habitué [ἄνδρ' ἐθισμένον] à l'intempérance du ventre [ἀκόλαστον ἦθος γαστρούς], reste inévitablement dans la même situation.<sup>446</sup>

Le soin du corps ne rend pas apte à combattre, au contraire. Platon et les traités hippocratiques reprendront également ce type de critique<sup>447</sup>, reflétant sans doute ainsi des idées accréditées au IV<sup>e</sup> siècle, de telle sorte que G. Métraux se demande comment les sculpteurs ont pu continuer à se référer à l'idéal athlétique, en le représentant à travers leurs statues : « *Greek behaviour (the time, money, resources, energy, and care spent on statues of athletes) is significantly different from certain Greek medical ideas and popular notions about the athletic condition.* »<sup>448</sup> C'est à travers l'opposition φύσις-νόμος, dont entend pourtant se servir Calliclès<sup>449</sup>, que l'idéal athlétique est mis en cause, comme étant ἀφύσικος<sup>450</sup> : les termes mêmes dans lesquels s'exprimaient les valeurs aristocratiques sont retournés contre elles<sup>451</sup>. Il en résulte une évolution notable de la statuaire, qui tient compte de ce changement global dans la façon de considérer les athlètes : les sculpteurs se mettent à emprunter, et à intégrer, dans leurs sculptures, les différents signes de l'activité physique et vitale, décrits par les médecins et philosophes<sup>452</sup>. Cet important pas en direction de la philosophie n'a pu manquer de favoriser, en sens inverse, l'idée que la sculpture pouvait *exprimer les nouvelles valeurs*, fondées sur la réflexion, que Socrate voulait mettre en avant : la statuaire morale a pu naître

<sup>446</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 23

<sup>447</sup> Cf. *Aliment*, 34 ; *Aphorismes*, 1, 3 ; *République*, III, 410 c-d ; sur l'ensemble de ces textes, cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 9-16

<sup>448</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 9 : « La conduite des Grecs (le temps, l'argent, les ressources, l'énergie et l'attention consacrés aux statues d'athlètes) diffère considérablement de certaines idées médicales et notions populaires qu'avaient ces mêmes Grecs au sujet de la condition athlétique. » Cf. aussi p. 12 : « nous sommes conduits à une situation qui requiert une explication: il y a un écart [*a gap*] entre la pensée des Grecs au sujet de la condition athlétique et leur conduite en matière de commande et de fabrication (et d'attention portée) aux corps façonnés par l'athlétisme <que représentent> les statues. »

<sup>449</sup> Cf. *Gorgias*, 482 e 3 – 484 c 3

<sup>450</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 9-14

<sup>451</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 11 : « Être ἀφύσικος représentait un très sérieux chef d'accusation [*a very serious charge*], parce que la φύσις (ou son contraire), comme norme, pouvait s'appliquer a priori à tous les faits humains. »

<sup>452</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 13-14

de cette rencontre, au sein d'une commune prise de distance envers les valeurs athlétiques. Prolongeant une critique déjà présente dans la pièce d'Euripide, auquel Socrate semble avoir été étroitement lié<sup>453</sup>, le thème acquiert une ampleur nouvelle, au contact du fils de sculpteur. La statuaire a été longtemps attachée à l'expression de la force physique, au point qu'elle serve chez Platon à décrire le façonnement du corps<sup>454</sup> (mais aussi ensuite celui de l'âme<sup>455</sup>). L'en détourner, comme le fait Socrate, c'est donc accomplir un véritable tour de force, qu'autorise toutefois l'évolution de la sculpture elle-même, dont témoigne le même Socrate, s'entretenant avec un sculpteur<sup>456</sup> : les statues deviennent le reflet de la force intérieure (et de la grâce qui l'exprime), et non plus de la seule force physique ; c'est pourquoi elles sont aptes à exprimer cette même force intérieure chez Socrate. C'est une évolution qui caractérise le V<sup>e</sup> siècle athénien, au terme de laquelle se trouve Socrate, et qui les singularise l'un comme l'autre :

Ce simple idéal d'une vie civique menée avec grâce est, à lui seul, quelque chose de tout à fait exceptionnel ; et plus encore quand cette vie doit se dérouler principalement dans l'arène politique. Voir aussi un corps de citoyens se faire représenter comme sur la frise du Parthénon, non pas en armes et à la guerre, mais en cortège de fête, dans la joie débordante d'un jour de fête, cette joie qu'on n'invente pas, et cela, sans que l'artiste peine, sans que son art sente l'effort — cet art constitue au contraire l'achèvement du classicisme —, c'est là de nouveau, à coup sûr, quelque chose d'exceptionnel.<sup>457</sup>

Dans ce contexte, l'attribution des Grâces de l'Acropole à Socrate, reflet de « la grâce répandue en son âme »<sup>458</sup>, devient *un symbole* : la grâce surpasse désormais, en termes de valeur, la simple beauté physique, due à la culture athlétique ; celle-ci n'est rien si l'âme ne

<sup>453</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, II, 18 : Socrate « avait la réputation de collaborer avec Euripide. » (Diogène Laërce cite quatre témoignages poétiques à l'appui de cette idée)

<sup>454</sup> Cf. *Phédon*, 82 d 2-3 : Socrate distingue « ceux qui ont quelque souci de leur âme et ne passent pas leur vie à façonner [πλάττοντες] leur corps. » Cf. aussi *Timée*, 88 c 2-7 : il faut que « celui qui accorde le plus clair de ses soins à façonner son corps [σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα] fournisse à son âme des mouvements compensatoires, en s'attachant à la musique et à tout ce qui touche à la philosophie, s'il veut que, à juste titre, on dise qu'il est à la fois bon et beau. » Le verbe πλάττειν dessine dans ces phrases l'« idéal du corps humain accompli, qui fut alors si impérieux que l'art figuré ne visait pas à la ressemblance, mais représentait les individus mêmes sous cette forme achevée que chacun poursuivait » (MEIER, C. [1987], p. 62).

<sup>455</sup> Cf., ci-dessous, le Chapitre IX, p. 657 sq.

<sup>456</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémoires*, III, X, 6-8

<sup>457</sup> MEIER, C. (1987), p. 26

<sup>458</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

rayonne à travers le corps, dans un mouvement à la fois joyeux, simple et austère, qui la rattache au corps civique ; or il appartient à Socrate de l'incarner, lui qui s'est consacré aux « questions éthiques »<sup>459</sup>, et qui le premier a mis en relief le thème du genre de vie dans ses discussions, sans jamais s'éloigner d'Athènes ni de ses concitoyens<sup>460</sup>. Il semble donc que le plus haut degré d'accomplissement en la matière ait été atteint lorsque Socrate a défini, en termes précis, le genre de vie susceptible de convenir à l'âme, en lui permettant de vivre avec grâce. Cet accomplissement est pourtant tout à fait paradoxal, puisque dans le même temps Socrate, qui prenait soin de sa force physique<sup>461</sup>, met en cause l'autre aspect de la force que recherchèrent ardemment les Athéniens, la puissance, et le genre de vie fondé sur cette recherche.<sup>462</sup>

Or Zéthos prétendait que son genre de vie procurait à la cité force et puissance, mais Euripide en avait aussi entrepris la critique, lui opposant, avec Amphion, la force de l'esprit :

Tu m'as reproché à tort d'être faible et efféminé de corps. Car la réflexion bien conduite [εὖ φρονεῖν] est une force plus grande qu'un bras vigoureux [κρείσσον τὸδ'ἔστι καρτεροῦ βραχίονος]<sup>463</sup>. Car grâce au jugement d'un homme les cités sont bien gouvernées, tout comme les maisons prospèrent, et pour la guerre aussi il a une grande importance. Car une seule décision sage [σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα] triomphe [νικᾷ] d'une multitude de bras. L'ignorance qui accompagne la foule est au contraire le plus grand des fléaux<sup>464</sup>. [...] Pour ma part puissé-je donc chanter et dire une parole sage [ᾄδοιμι καὶ λέγοιμι τι σοφόν], sans rien remuer [ταράσσω μηδέν] des choses qui rendent la cité malade [ὧν πόλις νοσεῖ].<sup>465</sup>

*Si la cité est malade* (πόλις νοσεῖ), il faut *réfléchir au traitement, médical*, qui permettra de la guérir : la force est inutile. C'est une image que reprendra abondamment le *Gorgias*<sup>466</sup>, sans

<sup>459</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 21

<sup>460</sup> Cf. *Phèdre*, 230 d 1-6

<sup>461</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 22 : Socrate « avait aussi le souci de son entraînement physique, et il était en bonne forme. »

<sup>462</sup> D'après C. Meier pourtant, le désir tyrannique de puissance et la place accordé par la démocratie athénienne à la grâce étaient assez étroitement liés, la seconde recouvrant d'un voile le premier : cf. MEIER, C. (1987), p. 79.

<sup>463</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 21 (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée)

<sup>464</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 22

<sup>465</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 24 (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée)

<sup>466</sup> En voici quelques exemples : cf. *Gorgias*, 452 a 1 – b 1, 456 b 1 – c 2, 459 a 2 – b 8, 464 b 4 – c 4, 475 d 10 – e 1, 490 b 1 – d 1, 504 a 2-5, 505 a 2-10, 517 e 1 – 518 a 6, 521 e 3 – 522 a 7. Le thème traverse donc tout le dialogue, et mériterait à lui seul une étude particulière.

toutefois la rattacher au personnage d'Amphion : Socrate (ou Platon) développe pour son propre compte la critique de la notion aristocratique de force. Il souligne en effet que, même si le médecin, dans l'ordre du corps, peut être considéré comme « le meilleur et le plus puissant [βελτίων καὶ κρείττων] »<sup>467</sup>, parce qu'il est « plus réfléchi [φρονιμώτερος] »<sup>468</sup> que les autres, il ne lui convient pas, pour autant, d'avoir davantage part aux biens du corps, comme les « vivres » et « boissons »<sup>469</sup>. Socrate n'affirme donc pas seulement la supériorité de la réflexion sur la force, porteuse de maux : il vide l'une de sa substance au profit de l'autre, et défait ses prétentions. Il va donc *plus loin* qu'Euripide, dans une direction que celui-ci a toutefois ouverte. Et il va plus loin *pour autant* qu'il incarne d'anciennes valeurs, qu'il porte à leur apogée : la grâce comme expression et reflet de la force d'âme, de la grandeur du caractère, que la statuaire s'est particulièrement attachée à exprimer. Ces anciennes valeurs lui permettent d'amplifier le diagnostic, parce qu'il propose un remède qui a des chances de séduire, grâce à la manière attrayante dont il l'enveloppe. Il *exige* davantage, parce qu'il *peut obtenir* davantage. Son courage est à la mesure de son habileté rhétorique. Ainsi, comme médecin, il livre un diagnostic sévère et sans complaisance : le silène sculpté est le reflet de la maladie de la cité, de son ὕβρις<sup>470</sup>. En revanche, comme sculpteur, il propose *une voie magnifique* (βίου ὁδός)<sup>471</sup>, qu'indiquent les ἀγάλματα ἀρετῆς<sup>472</sup>, qui sont aussi des ἀγάλματα θεῶν<sup>473</sup> : en façonnant une image des dieux<sup>474</sup>, Socrate offre à la cité un nouvel idéal à imiter, d'après laquelle se modeler elle-même<sup>475</sup>. Calliclès est lucide à cet égard,

<sup>467</sup> *Gorgias*, 490 b 7

<sup>468</sup> *Gorgias*, 490 b 6 (c'est moi qui traduis)

<sup>469</sup> *Gorgias*, 490 b 3

<sup>470</sup> Après avoir comparé Socrate aux silènes, Alcibiade lui déclare ainsi : « ὕβριστις εἶ » (*Banquet*, 215 b 7).

<sup>471</sup> *République*, X, 600 b 1-2

<sup>472</sup> *Banquet*, 222 a 4

<sup>473</sup> *Banquet*, 215 b 3-4

<sup>474</sup> Cf. *Phèdre*, 246 c 7-8 (traduction modifiée) : « Sans avoir une vision ou une connaissance suffisante du divin, nous en façonnons une image [πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν]. » Littéralement, Socrate déclare que « nous façonnons le dieu [πλάττομεν ...θεόν] » : on doit donc supposer l'idée d'image. Il montre ensuite les dieux accomplissant une course de chars, comme de nobles Grecs festoyant avec grâce.

<sup>475</sup> Cf. MEIER, C. (1987), p. 48 : depuis Homère, les aèdes et les poètes grecs « avaient divinisé tout ce que chacun éprouvait, désirait ou redoutait, y compris les figures séduisantes des Charites. L'influence sur la noblesse grecque en a été profonde ; les nobles ont été aisément disposés à apprécier dans la réalité ces idéaux de grâce et de légèreté qui étaient ceux des dieux selon leurs poètes. » Au sein de la démocratie, grâce au théâtre notamment, les dieux ont continué à jouer un rôle analogue.

lorsqu'il refuse d'être façonné par la cité<sup>476</sup> : tel est bien *le remède* que lui propose Socrate, en s'appuyant sur la grâce que revêtirent les Athéniens. Médecine et sculpture sont donc étroitement liées dans la conception que développe Socrate au sujet du genre de vie : elles constituent *sa marque propre*, et montrent *le chemin parcouru par rapport à la tragédie d'Euripide*. Le genre de vie incarné par Amphion, est devenu chez Socrate plus exigeant et a pris plus d'ampleur, en s'inscrivant entre ces deux pôles que figurent ces deux τέχναι, qui se donnent donc la main pour définir *la nouvelle éthique*.

La sculpture et la médecine impliquent en effet le même type d'intelligence technique, liée aux nécessités de l'action. Comme le montre G. Métraux, « l'une et l'autre effectuent un diagnostic en ce qu'elles cherchent à définir les causes, prochaines ou lointaines, des manifestations physiques et à montrer les signes visibles (σημεῖα) de ces causes. »<sup>477</sup> Diagnostiquer les causes des maux de la cité, interpréter les signes de maladie que donne l'âme humaine, et en modifier si possible le cours, en la façonnant : telles sont les diverses applications possibles d'une même forme d'intelligence à l'œuvre dans tous ses domaines, et que le philosophe fait sienne en se référant alternativement aux deux arts mentionnés. Toutefois la fonction de chacun d'entre eux est un peu différente. Le problème éthique peut être formulé en termes médicaux : comment remédier aux maux dont souffre la vie humaine (et la cité avec elle), et qui la rendent parfois si peu digne d'être vécue, « οὐ βιωτόν »<sup>478</sup> ? Denys II en est une bonne illustration, par son genre de vie dégradé<sup>479</sup>. Or Platon se présente dans sa relation avec lui comme médecin, lui prescrivant un certain régime<sup>480</sup>, « δίαιτα »<sup>481</sup>, qui n'est certes pas facile à suivre, puisqu'il implique privation, mais peut le conduire à s'élever graduellement pour sortir pas à pas de sa condition misérable. Comment savoir si le

<sup>476</sup> Cf. *Gorgias*, 483 e 6 – 484 a 1 : selon la loi des hommes, « nous façonnons [πλάττοντες] les meilleurs et les plus vigoureux d'entre nous, les prenant en bas âge, comme des lionceaux, pour nous les asservir [καταδουλούμεθα]. » Conformément à l'idéal aristocratique d'indépendance et d'autarcie, Calliclès refuse d'être façonné par autrui, que soit la cité ou Socrate.

<sup>477</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. ix

<sup>478</sup> *Lettre VII*, 340 c 4

<sup>479</sup> Le mode de vie sicilien dans son ensemble apparaît comme dégradé : cf. *Lettre VII*, 326 b-c. Quant à Denys II, Platon souligne que non seulement la vertu, mais encore le simple fait de tendre vers elle, « lui faisait défaut à un point étonnant [θαυμαστώσ ἐνδεᾶ] » (332 d).

<sup>480</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – d 3

<sup>481</sup> *Lettre VII*, 340 e 2

malade est capable de guérir, en coopérant à sa propre guérison, afin de ne pas lui dispenser en vain les soins en lesquels consiste la philosophie, et qu'il puisse ensuite se façonner lui-même ? Le texte suivant répond à cette question, en soulevant toutefois un certain nombre de problèmes, concernant la nature de la pratique à laquelle est appelé Denys II. S'agit-il en définitive pour lui de se façonner lui-même, suivant l'image qui a été donnée de Socrate, ou bien est-il plus simplement appelé à développer une compétence dialectique, ou une connaissance philosophiquement fondée de la réalité, comme on le suppose habituellement<sup>482</sup> ? La réponse adéquate à « la maladie de l'âme »<sup>483</sup> est-elle la statuaire morale, ou bien la contemplation de l'intelligible ? Et peut-on faire d'Amphion l'incarnation de la vie contemplative<sup>484</sup>, et soutenir qu'il préfigure le genre de vie philosophique tel qu'il apparaît chez Platon<sup>485</sup> ? Vouloir transformer Denys II en « contemplatif » n'est-il pas d'avance voué à l'échec, étant donné ce qu'on sait du personnage ?

---

<sup>482</sup> Cf. BRISSON, L. (1987), n. 120, p. 225 : « Le chemin est long qui mène à la vision du Bien (*République*, VI-VII) et du Beau (*Banquet*, 210 a – 212 a ; *Phèdre*, 243 e – 257 b). Voilà pourquoi la philosophie ne peut être l'apanage que d'un tout petit nombre d'hommes. » Platon a-t-il jamais pu estimer que Denys II pourrait faire partie de ce petit nombre ? N'a-t-il pas eu plutôt l'ambition, comme médecin de l'âme, de « changer son mode de vie [μεταβάλλειν τὸν βίον] » (*Lettre VII*, 330 d 2), ce qui eût été déjà considérable ?

<sup>483</sup> La formule est empruntée au titre du livre de J. Pigeaud, paru en 1989. Comme elle l'indique, « c'est avec Démocrite et Platon que l'utilisation de l'analogie des maladies de l'âme et du corps devient systématique. » (PIGEAUD, J. [1989], p. 17)

<sup>484</sup> Cf. JOLY, R. (1956), p. 65 : « Amphion est le contemplatif et Zéthos l'homme d'action. »

<sup>485</sup> Citant un fragment d'Euripide qui pourrait être aussi issu de l'*Antiope* (fragment 910), R. Joly déclare qu'« il est indubitable que tout ce développement s'inspire des philosophes et que donc l'idéal de la vie philosophique est né au plus tard au V<sup>e</sup> siècle. » (JOLY, R. [1956], p. 62)

## Chapitre VIII.

### *Les causes de l'excellence : intellect et pratiques de soi*

« Or, lorsque je fus arrivé, j'estimai qu'il me fallait commencer par vérifier [ἐλεγχον] si réellement Denys II était tout feu tout flammes pour la philosophie [...]. Eh bien, il y a, pour savoir à quoi s'en tenir en ce domaine, une certaine manière [τις τρόπος] [...] qui convient parfaitement aux tyrans. [...] Il faut bien montrer [δεικνύναι] à ce genre d'homme, le réel de cette pratique dans son ensemble [πᾶν τὸ πρᾶγμα], le nombre de pratiques qu'elle implique [δι' ὅσον πραγμάτων] et combien elle comporte de labeur [ὅσον πόνον ἔχει]. Car celui qui a entendu cela, s'il est réellement philosophe, parce qu'il est un homme divin propre à cette pratique et digne d'elle [οἰκεῖός τε καὶ ἄξιός τοῦ πράγματος θεῖος ὢν], celui-là estime qu'il a entendu parler d'un chemin admirable [ὁδόν θαυμαστήν], que ce chemin il doit l'emprunter sur l'heure, et que la vie ne vaut pas d'être vécue [οὐ βιωτόν] pour qui agit autrement. Après quoi justement, parce qu'il s'est efforcé d'emprunter ce chemin et de suivre celui qui l'y conduit [τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν], il ne relâche pas son effort avant d'avoir atteint complètement le but [τέλος πάσιν] ou d'avoir acquis la force qui lui permette de conduire lui-même ses pas sans son guide [αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξαντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν]. Voilà précisément de quelle façon et dans quel état d'esprit vit ce genre d'homme [ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα διανοηθεὶς ὁ τοιοῦτος ζῆ] qui, quelles que puissent être les occupations [πράξεις] auxquelles il s'adonne [πράττων], s'attache toujours en tout à la philosophie et à ce genre de vie quotidien [τροφῆς τῆς καθ' ἡμέραν] qui le rend au plus haut point apte à apprendre [εὐμαθῆ], à avoir une bonne mémoire [μνήμονα] et à être capable de raisonner par lui-même [λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ], tout en restant sobre [νήφοντα] ; par contre, il passe son existence à détester le genre de vie contraire. En revanche, ceux qui ne sont pas vraiment philosophes [...], en voyant tout ce qu'il y a à apprendre, combien il faut se donner de peine, et que c'est un régime de vie quotidien bien ordonné qui convient à cette activité [ιδόντες τε ὅσα μαθήματα ἐστὶν καὶ ὁ πόνος ἡλικὸς καὶ δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι], parce qu'ils tiennent cela pour une chose difficile et qui leur est impossible, ne sont, bien sûr, pas capables non plus de la pratiquer [ἐπιτεδεύειν]. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Lettre VII, 340 b 1 – 341 a 1, traduction L. Brisson modifiée

Vers 361, Denys le Jeune demande à Platon de revenir à Syracuse : « Il venait de nouveau d'être pris d'une passion extraordinaire [θαυμασθῶς] pour la philosophie »<sup>2</sup>, et voulait que Platon le guide et le conseille. Ses amis, « Dion, Archytas de Tarente et Archédème, entre autres, pressent Platon d'accepter »<sup>3</sup>. Le philosophe se rend finalement à leurs avis (d'autant que l'amitié est pour lui de grande importance)<sup>4</sup>, mais décide de mettre Denys II à l'épreuve pour vérifier, ou réfuter, l'existence, de cette « passion » : c'est l'objet du texte cité. En quoi consiste cette réfutation (ἐλεγχος) ? Il s'agit de « bien montrer [δεικνύναι] à ce genre d'homme, le réel de cette pratique dans son ensemble [πάν τὸ πρᾶγμα], le nombre de pratiques qu'elle implique [δι' ὅσον πραγμάτων] ». En traduisant ainsi πᾶν τὸ πρᾶγμα de façon à redoubler τὸ πρᾶγμα, la pratique, par « le réel », je suis les suggestions et les analyses de M. Foucault dans son cours intitulé *Le Gouvernement de soi et des autres*<sup>5</sup>. Τὸ πρᾶγμα, la pratique, s'oppose en effet à la théorie, à la contemplation (θεωρία), à laquelle on réduit souvent l'éthique platonicienne, comme à son but ultime<sup>6</sup>, Foucault lui-même s'étant soumis à cette tradition interprétative dans sa lecture de l'*Alcibiade*<sup>7</sup>. S'il est en effet « un chemin admirable [ὁδὸς θαυμαστής] » susceptible de rendre la vie digne d'être vécue (βιωτός), ce doit être celui qui conduit « à ce point de la vie » où l'homme « contemple la beauté en elle-même [θεωμένω αὐτὸ τὸ καλόν] »<sup>8</sup>, ou tout autre réalité véritable (c'est-à-dire les Idées) : Platon aurait dit alors, par la bouche de Diotime, son

<sup>2</sup> *Lettre VII*, 338 b 6-7. Cf. aussi 339 b 3-5 et d 1-3

<sup>3</sup> BRISSON, L. (2000), p. 77

<sup>4</sup> Cf., ci-dessous, section 3, en particulier pp. 619-621

<sup>5</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Première heure

<sup>6</sup> C'est ainsi qu'E. Delruelle la définit comme « éthique de la "contemplation" » (DELUELLE, E. [2006], p. 35) : il interprète notamment le mythe de la Caverne comme « le triomphe de la *vita contemplativa*. » (p. 45) Mais le représentant le plus notable de cette position reste A. J. Festugière dans son livre *Contemplation et vie contemplative selon Platon* : « L'Être connu par la θεωρία ne s'offre pas seulement comme l'objet propre de la science, il est encore le modèle parfait que le sage doit se proposer d'imiter. [...] C'est cette ressemblance de l'âme avec l'exemplaire qui constitue la vertu. » (FESTUGIÈRE, A. J. [1950], p. 453) Alors que le premier des deux auteurs cités se rattache à la perspective foucauldienne d'une « histoire de l'éthique » (p. 6), le second veut montrer « pourquoi la religion platonicienne prépare au christianisme » (p. 368). Or, en dépit de points de vue aussi différents, et à plus de cinquante ans d'intervalle, leur définition de l'éthique platonicienne est la même.

<sup>7</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure

<sup>8</sup> *Banquet*, 211 d 2-3. Pour Diotime, « c'est à ce point de la vie [ἐνταῦθα τοῦ βίου] [...], plus qu'à n'importe quel autre [εἴπερ που ἄλλοθι], que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue [βιωτὸν ἀνθρώπῳ]. » (211 d 1-2)

dernier mot sur l'éthique, en donnant sa réponse à la « question grecque fondamentale [...], celle du βίος βιωτός »<sup>9</sup>.

Différents éléments peuvent justifier ce rapprochement. Diotime décrit « la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour [τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικά ἵέναι] ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre [ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι] »<sup>10</sup> : elle ressemble évidemment beaucoup à « ce chemin » que l'homme qui vient d'apercevoir en quoi consiste la philosophie « s'est efforcé d'emprunter » en suivant « celui qui le lui montre ». La philosophie elle-même consiste pour Platon à « brancher l'ἔρως sur la σοφία »<sup>11</sup>. En outre, dans les deux cas, il est question d'atteindre un but (τέλος<sup>12</sup>) : or il consiste d'après Diotime dans « la révélation suprême et la contemplation »<sup>13</sup>, qui sont également qualifiées par elle de « τὸ πρᾶγμα »<sup>14</sup>. Enfin, si la contemplation n'est pas mentionnée dans le texte extrait ci-dessus de la *Lettre VII*, la digression philosophique qui lui fait suite semble bien l'avoir pour objet : elle traite de la manière d'accéder à « ce qui est précisément l'objet de la connaissance et ce qui existe vraiment [ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν] »<sup>15</sup> et, au terme du parcours qu'elle indique, « vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la réflexion et de l'intellect [ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς], avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines »<sup>16</sup>. On pourrait alors soutenir que cette digression développe ce que la philosophie veut dire, après avoir expliqué comment mettre à l'épreuve celui qu'on veut y conduire. L'essentiel de la philosophie consisterait dans cette lumière du νοῦς, dans la contemplation qu'elle procure. Corrélativement, l'intellect se trouve donc être la faculté humaine la plus élevée, permettant « d'enfanter non point des simulacres de l'excellence [τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς], car ce n'est pas un simulacre qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il

<sup>9</sup> JOLY, H. (1987), p. 121

<sup>10</sup> *Banquet*, 211 c 1-2

<sup>11</sup> JOLY, H. (1987), p. 134

<sup>12</sup> Cf. *Banquet*, 211 b 9 et *Lettre VII*, 340 c 6

<sup>13</sup> *Banquet*, 210 a 1 : « τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά ». L. Brisson justifie sa traduction en précisant que, « dans le présent contexte, les objets qui seront contemplés, ce seront les Formes. » (BRISSON, L. [1999], n. 463, p. 214)

<sup>14</sup> *Banquet*, 210 a 5

<sup>15</sup> *Lettre VII*, 342 b 1

<sup>16</sup> *Lettre VII*, 344 b 7 – c 1, traduction L. Brisson modifiée

touche »<sup>17</sup>. Peu après avoir défini ce que j'ai appelé « la nouvelle éthique », le point de vue ainsi développé semble presque récuser ce qui est supposé en faire l'objet : les ἀγάλματα ἀρετῆς, qui pourraient aussi être tenus pour des « εἶδωλα ἀρετῆς ». La bonne conduite n'aurait pas pour but et pour modèle ces statues, mais, comme les commentateurs de Platon l'enseignent depuis longtemps, l'intelligible lui-même, objet du νοῦς, sur lequel il nous faudrait directement nous régler<sup>18</sup>. L'intellect serait, dans la philosophie platonicienne, *la seule et unique cause de l'excellence* : pour l'atteindre, il faut en effet contempler les Idées du Beau, de la Sagesse ou de la Justice, « que seul est capable de voir le pilote de l'âme – l'intellect [ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ] »<sup>19</sup>. *L'intellect doit diriger notre vie, comme le pilote le navire*<sup>20</sup>, en se référant à l'intelligible comme à un repère.

Outre l'appui de la tradition, cette position, selon laquelle la tâche ultime de la philosophie consiste dans la contemplation, trouve donc d'importants arguments en sa faveur lorsqu'on rapproche la *Lettre VII* du *Banquet*. Il n'est de ce fait pas question de nier ou de minimiser le rôle de la contemplation au sein de la conception platonicienne de la philosophie. Cependant on peut soutenir, sans invraisemblance, que cette activité qui nous élève au point le plus haut de la vie humaine ne peut être pratiquée *sans un sol adéquat* sur lequel s'établir. J'ajoute que, dans l'extrait de la *Lettre VII* placé en exergue de ce chapitre, le test mis en œuvre par Platon a bien davantage pour but de s'assurer de l'existence de ce sol, faute duquel le moindre enseignement philosophique n'est même pas envisageable. Ce sol constitue *ce sans quoi* « la vie ne vaut pas d'être vécue [οὐ βιωτόν] », mais non encore ce qui la rend pleinement digne de l'être. Comme dans la plupart de ses rares occurrences<sup>21</sup>, et à la

<sup>17</sup> *Banquet*, 212 a 5-6, traduction L. Brisson modifiée (sur ce texte, cf. ci-dessus, n. 168, p. 184)

<sup>18</sup> Cf. par exemple GOLDSCHMIDT, V. (1970), p. 80 : « Au-dessus des Formes, "causes paradigmatiques", il y a la Forme du Bien. Cause la plus haute, elle assure vérité et rectitude au mouvement descendant, dans l'ordre de l'action comme dans l'ordre de la connaissance. Elle est le modèle suprême que devront reproduire nos actes. »

<sup>19</sup> *Phèdre*, 247 c 7-8, traduction modifiée

<sup>20</sup> Pour cette image, cf. *Lois*, XII, 961 e 1-3 : « Mais quel est l'intellect qui, associé aux sensations, parvient à assurer le salut des vaisseaux, aussi bien dans les tempêtes que par beau temps ? » Cf. aussi plus bas, p. 631 sq.

<sup>21</sup> Outre les cinq occurrences mentionnées ci-après, et celle qui figure dans la *Lettre VII* (340 c 4), il y en a quatre dans le *corpus* platonicien : *Apologie*, 38 a 6 ; *Banquet*, 211 d 2, 216 a 1 ; *Lois*, IX, 874 d 3, soit un total de dix. C'est assez peu pour un terme supposé être essentiel dans la philosophie platonicienne (cf. Introduction, section 1, pp. 19-45), mais son importance dérive en fait de la notion connexe de βίος, beaucoup plus présente, objet du précédent chapitre, au titre de la « substance éthique » (il faut aussi mentionner l'adjectif βιωτόν, qui

différence de celle du *Banquet*, l'adjectif verbal βιωτός est en effet précédé de la négation : il s'agit par là d'exclure une vie qui n'en est pas une, une « vie misérable [φαῦλος βίος] »<sup>22</sup>. Il est ainsi employé dans le même sens, et à plusieurs reprises, aussi bien dans le *Criton*<sup>23</sup> qu'au Livre IV de la *République*<sup>24</sup>. Comme le dit Glaucon, en posant une question rhétorique,

si, quand la nature du corps se corrompt [τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης], on est d'avis que la vie n'est pas digne d'être vécue [δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι], même en ayant des aliments et des boissons en quantité, et toute la richesse et tout le pouvoir des dirigeants, alors quand c'est la nature de cela même par quoi nous sommes vivants qui est troublée et corrompue [τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως παραπτομένης καὶ διαφθειρομένης], la vie serait vraiment digne d'être vécue [βιωτὸν ἄρα εἶναι], même en admettant qu'on puisse faire tout ce qu'on veut, sauf ce qui nous délivrerait du vice et de l'injustice, et nous ferait acquérir justice et excellence ? Si toutefois il est bien apparu que l'une et l'autre chose sont telles que nous les avons exposées.<sup>25</sup>

L'analogie entre, d'une part, le corps et l'âme, d'autre part, la santé et la justice, permet de mettre en évidence qu'une vie passée à « faire tout ce qu'on veut » ne vaut pas d'être vécue, parce qu'elle corrompt notre âme tout comme le fait de ne pas prendre soin de notre corps le détruit. Le *Criton* ajoute que pour échapper à cette issue négative, il faut donner « notre assentiment à l'opinion de ceux qui s'y connaissent »<sup>26</sup>, et non à la foule des ignorants qui jugent de tout à tort et à travers : or qui mieux que les philosophes peuvent être qualifiés ainsi ? Ce sont donc eux qu'il faut suivre, non tant pour parvenir à la contemplation, que pour éviter que notre corps et surtout notre âme ne soient ruinés : ce qui est la condition première qu'il faut réaliser avant de prétendre à des activités plus hautes. Le tort de Denys en la matière serait d'avoir voulu brûler les étapes : sans avoir seulement modifié son mode de vie (βίος) ni entrepris d'améliorer son âme, il a cru pouvoir accéder aux matières les plus hautes, et écrire lui-même, « sur ce dont il a alors entendu parler, un traité »<sup>27</sup>. S'il manifeste par là une incompréhension totale de ce dont il s'agit, ce n'est pas principalement parce que les Idées ne sont pas susceptibles d'être définies ni ne peuvent faire l'objet d'un exposé en forme, mais plutôt parce qu'y accéder demande une longue pratique, pour laquelle il faut un guide, et que

---

comporte cinq occurrences : il désigne la « manière dont il faut vivre », et son sens est donc voisin de βιωτός).

<sup>22</sup> *Banquet*, 211 e 4, traduction L. Robin

<sup>23</sup> *Criton*, 47 d 9, e 3,6 (trois occurrences)

<sup>24</sup> *République*, IV, 445 a 7, b 1 (deux occurrences)

<sup>25</sup> *République*, IV, 445 a 5 – b 4, traduction P. Pachet modifiée

<sup>26</sup> *Criton*, 47 d 8-9

<sup>27</sup> *Lettre VII*, 341 b 4

Denys n'a eu accès ni à l'une ni à l'autre. Parvenir à contempler les Idées requiert déjà en soi « beaucoup d'efforts [μόγισ] »<sup>28</sup> et donc toute une pratique, comme le souligne la digression philosophique contenue dans la *Lettre VII*<sup>29</sup>. Mais il est fort possible que d'autres pratiques soient encore requises au préalable, qui demandent tout autant d'efforts, comme le souligne cette fois le texte cité ci-dessus, montrant, pour la philosophie dans son ensemble, « combien elle comporte de labeur [ὅσον πόνον ἔχει] ».

La philosophie serait donc une pratique avant d'être une théorie<sup>30</sup>, ou la théorie elle-même serait un élément de la pratique philosophique<sup>31</sup>. Bien loin que l'éthique platonicienne se définisse par la θεωρία, celle-ci peut être considérée comme l'une des pratiques que la philosophie comporte, à l'intérieur d'une finalité plus générale. Car ce qui confère à la philosophie sa réalité, ce ne sont pas les discours qu'elle produit ou les théories qu'elle construit, mais le fait de mettre en pratique ce qu'elle dit. Platon en effet l'affirme

<sup>28</sup> *Lettre VII*, 343 e 2

<sup>29</sup> Cf. *Lettre VII*, 344 b 4 – c 8 : « Après beaucoup d'efforts [μόγισ], lorsque sont frottés [τριβομένα] les uns contre les autres ces facteurs pris un à un : noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve [ἐλεγχόμενα] au cours de contrôles [ἐλέγχοις] bienveillants où ne s'imisce par l'envie, vient tout à coup briller la lumière de la pensée et de l'intellect. » Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure : « Ce mot “τριβή” est important. C'est, matériellement, le frottement. [...] Τριβή, c'est également, dans un sens plus général et plus abstrait, tout ce qui est exercice, tout ce qui est entraînement. [...] Par conséquent [...], cette connaissance dernière ne s'obtient et ne s'acquiert que par une pratique, par une pratique continue [...], par une pratique de frottement entre les autres modes de la connaissance. » Ajoutons que l'ἐλεγχος désigne également une pratique : la contemplation elle-même se subdivise donc en un certain nombre de pratiques complémentaires (τριβή, ἐλεγχος) qu'elle suppose.

<sup>30</sup> Cf. HADOT, P. (1993), pp. 8-10 : « Je pense que c'est là que se situe le problème fondamental de l'interprétation des auteurs antiques. Considéraient-ils que la tâche essentielle de la philosophie était la rédaction d'écrits exposant un système conceptuel ? [...] L'erreur ici consiste, me semble-t-il à se représenter l'écrit philosophique antique sur le modèle de l'écrit philosophique moderne. [...] Lié d'une manière ou d'une autre à l'événement de l'enseignement oral, donc s'adressant avant tout à un groupe qui écoute le maître ou discute avec lui, l'écrit philosophique antique demande donc pour être compris, non seulement qu'on en analyse la structure, mais qu'on le situe dans la praxis vivante dont il émane et dans laquelle il se réinsère. »

<sup>31</sup> Cf. HADOT, P. (1993), p. 24 : « Dans cette perspective on peut, en un certain sens, admettre que le discours sur la Nature contenu dans le *Timée* n'est pas seulement un discours théorique, mais qu'il s'accompagne [...] d'un exercice spirituel. » Cf. HADOT, P. (1987), p. 42 : « Tout le travail spéculatif et contemplatif du philosophe devient ainsi exercice spirituel dans la mesure où, élevant la pensée jusqu'à la perspective du Tout, il la libère des illusions de l'individualité. » Dans cette optique, « la physique elle-même devient un exercice spirituel. »

explicitement un peu plus haut dans sa lettre : le motif qui entraîne sa décision d'accepter l'invitation de Dion est « la honte [αἰσχυνόμενος] de passer [...] à [ses] propres yeux pour quelqu'un qui n'est rien qu'un beau parleur [λόγος μόνον ἀτεχνῶς] et qui, en revanche, se montre incapable de s'attaquer résolument à une action [ἔργου] »<sup>32</sup>. La philosophie consiste donc dans la réalité d'une pratique (ἔργον), par opposition à la fois à une pratique qui ne serait que discursive (λόγος), sans souci d'application, de réalisation, et aussi à la simple théorie. Cette pratique elle-même qui définit la philosophie se subdivise en une pluralité de pratiques (πράγματα), qu'elle comprend, et qui permettent de la développer, de l'enraciner en nous. Il s'agit d'un cas particulier d'unité dans la multiplicité, mais la difficulté, comme pour les Idées d'ailleurs, est ici de la définir<sup>33</sup>, car Platon la laisse dans une complète indétermination (dès lors qu'on cesse de l'identifier purement et simplement à la contemplation) : ce qui est cohérent d'une certaine manière avec le fait qu'elle ne consiste pas en de simples paroles, car elle semble ne pouvoir s'y ramener. La philosophie, comme pratique, dans sa réalité, excède le champ du discours. Mais on peut tout de même la désigner (δεικνύναι), de façon à la faire toucher du doigt dans toute son ampleur. Cependant cette désignation même, Platon se contente de l'indiquer, sans en préciser davantage la nature. Comment s'y est-il pris avec Denys à cet égard ? Nous ne le savons pas. La suite du texte cité se concentre en effet sur les conséquences de cette présentation, qui a lieu en quelque sorte de l'extérieur, de la pratique en quoi la philosophie consiste. Celui qui « est réellement philosophe, parce qu'il est un homme divin [θεῖος ὄν] propre [οἰκεῖος] à cette pratique [τοῦ πράγματος] » éprouve le πάθος qui est à l'origine de la philosophie : l'étonnement, l'admiration<sup>34</sup>. L'élément divin, auquel cette affection est sans doute liée, et qui apparente l'homme en question à une réalité d'ordre supérieur (le divin précisément, puisque l'homme

<sup>32</sup> *Lettre VII*, 328 c 5-7, traduction L. Brisson modifiée. Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 9 février 1983. Deuxième heure : « le réel de cette pratique » consiste alors à n'être pas « simplement λόγος, n'être que du discours. [...] S'il est vrai que la philosophie n'est pas simplement l'apprentissage d'une connaissance, mais doit être aussi un mode de vie, une manière d'être, un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travailler sur soi-même, s'il est vrai que la philosophie doit donc être ἀσκησις (ascèse), de même le philosophe, lorsqu'il a à aborder non seulement le problème de lui-même mais celui de la cité, ne peut pas se contenter d'être simplement λόγος, d'être simplement celui qui dit la vérité, mais il doit être celui qui participe, qui met la main à l'ἔργον. »

<sup>33</sup> Platon ne définit qu'une seule fois une Idée, et encore de façon négative : il s'agit du Beau, dans le *Banquet* (210 e 4 – 221 b 5).

<sup>34</sup> Cf. *Théétète*, 155 d 2-5

ne l'est qu'en partie, et même pour une faible part) est ce qui le rend propre à cette tâche, suivant un schéma bien établi : celui qui montre le chemin à parcourir fait entrer son interlocuteur dans une relation avec le divin, en lui désignant la pratique qui y conduit<sup>35</sup>. Parce que ce rapport triangulaire (dont le divin est le sommet : le rapport est toujours hiérarchique) s'établit, l'homme qui s'y est inscrit est jugé propre à la pratique qui définit la philosophie. Etant ainsi déterminé, il met désormais tout en œuvre pour en savoir davantage, et il s'engage sur ce qui est présenté comme un cheminement (ὁδός)<sup>36</sup> : la pratique dont il s'agit implique en effet l'effort (πόνος)<sup>37</sup>, de façon à permettre de progresser sur ce chemin. A travers ces deux caractéristiques (ὁδός, πόνος) c'est l'*Apologue de Prodicos* qui transparait : Héraclès, l'incarnation du πόνος, est placé au carrefour de deux ὁδοί<sup>38</sup>, entre le plaisir, « ἡδίστη τε καὶ ῥαστη ὁδός »<sup>39</sup>, et l'effort, « ἡ δι' ἀρετῆς ὁδός »<sup>40</sup>. Il s'agit donc vraisemblablement, pour Denys II qui est mis à l'épreuve, d'avoir à choisir un genre de vie : alors qu'il est assujéti au plaisir, conformément au genre de vie pratiqué à Syracuse<sup>41</sup>, il lui faut d'une part renoncer à ce mode de vie incompatible avec la sagesse, et plus encore avec la tempérance<sup>42</sup>, et d'autre part consentir au πόνος qui caractérise la vie philosophique<sup>43</sup>. C'est ce choix que fit Dion, qui dès lors « consentit à passer le reste de son existence à vivre autrement [τὸν ἐπίλοιπον βίον ζῆν ἠθέλησεν διαφερόντως] que la plupart des Italiens et des Siciliens, faisant plus de cas de l'excellence que du plaisir [ἡδονῆς] et de ce qui relève de la luxure. »<sup>44</sup> Toutefois la pratique mettant en œuvre ce nouveau genre de vie représente un travail et

<sup>35</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 85-98

<sup>36</sup> Cf. *Lettre VII*, 340 c 2, 6

<sup>37</sup> Cf. *Lettre VII*, 340 c 1, e 1

<sup>38</sup> On peut dénombrer six occurrences du terme ὁδός dans l'*Apologue*, alors qu'il ne contient qu'une occurrence du mot πόνος : « De ce qui est réellement bon et beau, il n'y a rien que les hommes obtiennent des dieux sans effort ni application [ἀνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας]. » (XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 28) Mais le choix du personnage d'Héraclès suffit à évoquer la notion, sans qu'il soit besoin de la mentionner davantage.

<sup>39</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 23 : « le chemin le plus agréable et le plus facile »

<sup>40</sup> XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 21 : « le chemin de l'excellence » (traduction modifiée)

<sup>41</sup> Elle consiste à « vivre en s'empiffrant deux fois par jour et <à> ne jamais se trouver au lit seul la nuit, sans compter toutes les pratiques [ἐπιτεδεύματα] qu'entraîne ce genre de vie [τῷ βίῳ]. » (*Lettre VII*, 326 b 8 – c 2)

<sup>42</sup> Les mœurs siciliennes « ne permettront jamais à aucun homme au monde, qui les aurait pratiquées depuis l'enfance, de devenir réfléchi [φρόνιμος] — il n'est pas de nature exceptionnelle où l'on trouve ce mélange — et encore moins de devenir un jour tempérant [σώφρων]. » (*Lettre VII*, 326 c 2-5, traduction modifiée)

<sup>43</sup> Sur « Héraclès socratique », cf. LORAUX, N. (1985), pp. 97-101

<sup>44</sup> *Lettre VII*, 327 b 2-5, traduction L. Brisson modifiée

implique l'effort, car elle se présente comme un processus, avec un point de départ (le genre de vie sicilien), mais aussi un point d'arrivée, τέλος<sup>45</sup>. Celui-ci est déterminé comme le κόσμος<sup>46</sup>, l'ordre, qui, s'adaptant au genre de vie, comme à son objet<sup>47</sup>, le rend κοσμίος, ordonné : il s'agit en effet d'adopter un « genre de vie quotidien [τροφή ἢ καθ' ἡμέραν] »<sup>48</sup> ou encore « un régime de vie quotidien [δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν] bien ordonné [κοσμία] qui convien[ne] à cette activité [πρέπουσα τῷ πράγματι] »<sup>49</sup>, et qui consiste à rester « sobre [νήφοντος] »<sup>50</sup>. Il faut donc pratiquer une véritable diète à l'égard des plaisirs, tout en cessant de fuir le πόνος. Denys II est ainsi placé, comme Héraclès, « au carrefour de deux βίαι »<sup>51</sup> : l'un fondé sur les plaisirs, l'autre sur la peine et l'effort. Plus exactement, suivant le principe platonicien de la vie mixte, qui implique la proportion (plutôt que l'exclusion), il s'agit vraisemblablement de choisir entre une vie où les plaisirs prédominent, et une autre où ils sont ramenés à leur juste place. Les deux genres de vie envisagés n'en sont pas moins diamétralement opposés, et le chemin conduisant de l'un à l'autre se présente donc comme abrupt et difficile. La situation est au fond identique à celle d'Aristippe, auquel Socrate proposait d'abandonner un genre de vie livré au plaisir, en lui faisant le récit de l'*Apologue* d'Héraclès au carrefour de deux routes<sup>52</sup>. Dans tous les cas, d'Aristippe à Denys II, en passant par Héraclès et Dion, il semble cependant s'agir, globalement, d'une même technique, se rattachant à Socrate, et permettant de changer de vie, de façon à réaliser, dans sa manière d'être, un certain but et une forme convenant à l'existence humaine.

La pratique à laquelle se réfère Platon est-elle alors la τέχνη τοῦ βίου, dont

---

<sup>45</sup> *Lettre VII*, 340 c 6

<sup>46</sup> Cf., ci-dessus, le Chapitre VI

<sup>47</sup> Cf., ci-dessus, le Chapitre VII

<sup>48</sup> *Lettre VII*, 340 d 4

<sup>49</sup> *Lettre VII*, 340 e 2, traduction L. Brisson modifiée

<sup>50</sup> *Lettre VII*, 340 d 5

<sup>51</sup> Dans son poème sur les *Origines*, Empédocle plaçait déjà Pausanias « au carrefour de deux βίαι entre lesquels il lui [fallait] choisir » (VERNANT, J.-P. [1991], p. 177).

<sup>52</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, I, 1 : « Socrate poussait ses disciples à pratiquer la tempérance à l'égard du manger et du boire, de la lubricité, du sommeil, et à s'endurcir au froid, au chaud, et à la fatigue. Ayant su qu'un de ses disciples poussait en ces matières le dérèglement jusqu'à l'excès » (il s'agissait d'Aristippe), le philosophe lui adressa divers arguments, dont l'*Apologue*, pour le pousser à changer de genre de vie.

M. Foucault a étudié la généalogie<sup>53</sup> ? L'expression n'apparaît pas textuellement chez cet auteur. Toutefois elle n'a rien d'inapproprié si l'on considère que cette τέχνη devrait être rattachée à Pythagore, d'après Platon, comme à son fondateur, pour son invention d'« un certain chemin de vie [ὁδόν τινα βίου] »<sup>54</sup>. Or, d'après Socrate, c'est à un certain « chemin [ὁδός] »<sup>55</sup> qu'on doit « tout ce qui a jamais été découvert en matière de techniques »<sup>56</sup> : il s'agit de la méthode dialectique, dans laquelle « les intermédiaires [τὰ μέσα] font toute la différence »<sup>57</sup>. On peut donc en déduire que toute technique consiste à découvrir les moyens, correctement articulés entre eux, permettant d'atteindre une certaine fin : comme un *plan d'accès*, ce que paraît précisément être le « chemin de vie » pythagoricien. Il existe en outre, d'après la suite du *Philèbe*, une ὁδός conduisant au Bien<sup>58</sup>, qui fournit sans doute le support de « l'art de se rendre soi-même meilleur [τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν] » dont traite l'*Alcibiade*<sup>59</sup> : c'est en suivant ce chemin, ou ce plan de vie, que, de moins bon, on deviendra meilleur, et c'est là ce que Platon propose à Denys II. Ce chemin embrasse chaque jour passé, sans exception : il se déroule au quotidien, « καθ' ἡμέραν »<sup>60</sup>. Il constitue ensuite, pour celui qui s'y livre, comme un noyau indéfectible présent en chacun de ses actes, de telle sorte que ceux-ci, et l'ensemble de la vie quotidienne, ne sont plus qu'une enveloppe qui la contient. L'un et l'autre ne restent d'ailleurs pas dans un rapport d'extériorité, puisque ce noyau nourrit son enveloppe, en conférant au philosophe diverses aptitudes qui, contrairement aux idées reçues<sup>61</sup>, lui permettent de mieux se conduire dans la vie quotidienne : « Ce genre de vie quotidien [...] le rend au plus haut point apte à apprendre [εὐμαθῆ], à avoir une bonne mémoire [μνήμονα] et à être capable de raisonner par lui-même [λογίζεσθαι δυνατὸν ἐν αὐτῷ], tout en restant sobre »<sup>62</sup>. Ainsi, loin que la philosophie détourne de la vie quotidienne,

<sup>53</sup> Cf. FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 20 janvier 1982. Première heure, et les leçons qui suivent

<sup>54</sup> *République*, X, 600 b 1. Cf. ci-dessus, le Chapitre V, section 4, pp. 424-426

<sup>55</sup> *Philèbe*, 16 b 5

<sup>56</sup> *Philèbe*, 16 c 2-3 : « πάντα ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνηυρέθη πώποτε »

<sup>57</sup> *Philèbe*, 17 a 3

<sup>58</sup> *Philèbe*, 61 a 8

<sup>59</sup> *Alcibiade*, 128 e 9. Sur le « souci de soi » chez Platon, cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier. Première heure, jusqu'au Cours du 20 janvier 1982. Première heure

<sup>60</sup> *Lettre VII*, 340 d 4 et e 2

<sup>61</sup> Platon s'en fait lui-même l'écho dans le *Théétète* (173 c 7 – 175 b 7). Cf. aussi *Gorgias*, 486 a 3 – d 2

<sup>62</sup> *Lettre VII*, 340 d 4-6

elle la prend au contraire en charge : si elle est une pratique, elle doit en effet le confirmer au sein même de la pratique, c'est-à-dire dans la vie qu'elle permet de mener.

Cette pratique reste toujours assez indéterminée en elle-même, dans ses modalités, dans les diverses pratiques qui la composent : s'agit-il par exemple de s'exercer à résister aux plaisirs au sein même des banquets, comme l'envisage l'Athénien dans les *Lois*<sup>63</sup> ? Cela paraît peu vraisemblable à propos d'un tyran : Platon aurait-il essayé d'« enivrer la marionnette »<sup>64</sup>, l'âme de Denys devenant « plus facile à façonner [εὐπλαστότερον] »<sup>65</sup> grâce au vin ? L'expérience eût été bien singulière. Concernant la pratique à laquelle il fut soumis, nous ne possédons en fait que cette détermination formelle selon laquelle elle est l'unité d'une multiplicité, et cette détermination matérielle qui consiste à inclure tous les jours composant une vie, à travers le chemin qui les parcourt. Il est apparu cependant qu'elle soutenait divers rapports qui pour leur part sont mieux déterminés, et qui peuvent donc contribuer à l'éclairer en elle-même :

- Elle n'est pas linguistique, mais fait l'objet d'un acte de désignation qui utilise à cet effet le langage (1).
- Elle engage celui qui la met en œuvre dans un rapport triangulaire avec celui qui la lui indique et avec le divin (2).
- Elle implique un effort, un travail, permettant de parcourir le chemin en lequel elle consiste (3).
- Elle transforme la vie quotidienne dans laquelle elle s'insère (4).

On peut alors tenter de relier ces diverses déterminations entre elles, de façon à former quelques conjectures vraisemblables. La vie quotidienne (4), et non simplement le genre de vie en général, pourrait être ainsi l'objet du travail (3) en quoi la pratique du philosophe consiste, même si cela semble peu digne de son caractère divin (2) : est-ce qu'il n'en serait pas plus indigne encore de mépriser cette vie quotidienne, comme si nous n'y avions pas toutes nos attaches ? Il faut aussi souligner le fait que le rôle de celui qui engage un autre sur cette voie n'est pas nécessairement permanent : l'acte de désignation (1) peut être nécessaire au point de départ, mais il est possible que celui qu'il entraîne acquiert « la force qui lui permette

<sup>63</sup> Cf. *Lois*, I, 639 d 5 – 650 a 10 et II, 671 a 2 – 672 d 10

<sup>64</sup> *Lois*, I, 645 d 1-2

<sup>65</sup> *Lois*, II, 666 c 2

de conduire lui-même ses pas [αὐτὸς αὐτὸν ποδηγεῖν] sans son guide [χωρὶς τοῦ δεῖξαντος] »<sup>66</sup>. On pourrait ajouter : peut-être est-ce souhaitable. L'âme n'est-elle pas en effet ce qui, selon sa nature primitive, se détermine elle-même sans être déterminée par autre chose<sup>67</sup> ? Il serait alors conforme à sa nature que l'homme qui s'engage sur la voie de la philosophie, dans la pratique en laquelle elle consiste, devienne capable de l'exercer lui-même (αὐτόν). Ma seconde conjecture, complétant la première, est que cet αὐτὸς αὐτόν est appelé à devenir le véritable agent de cette pratique, sans quoi son but ne peut être atteint. Il est vrai que le texte semble laisser l'autre possibilité également ouverte : qu'on y soit conduit comme par la main. Toutefois Platon précise dans la suite que le réel de la philosophie « ne peut absolument pas être mis en formules [σύγγραμμα], comme on fait pour les autres savoirs [μαθήματα], mais [...], à la suite d'une longue familiarité [ἐκ πολλῆς συνουσίας] avec la pratique en quoi il consiste [περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό], et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, [il] se produit dans l'âme et désormais s'accroît tout seul [αὐτὸ ἑαυτὸ ἥδη τρέφει]. »<sup>68</sup> L'âme, grâce à cette pratique, se nourrit d'elle-même, réalisant ainsi sa propre nature. Comme l'indique l'emploi du pronom réfléchi, c'est une action qu'elle effectue par elle-même. Il n'est pas d'autre moyen, semble-t-il, pour que la philosophie voie le jour : on ne peut l'introduire en l'âme, de l'extérieur, sous la forme de formules qu'il suffirait d'apprendre, comme dans les autres domaines de connaissances. Comme μάθημα, elle doit donc être considérée à part<sup>69</sup>, et la pratique qui la définit s'accomplit nécessairement en première personne, du moins arrivée à un certain point : c'est en quoi précisément il s'agit d'un accomplissement, car c'est le signe de la réussite de l'entreprise, qui lui permet de se prolonger indéfiniment.

On pourrait donc caractériser cette pratique par le sujet qui la met en œuvre, et par l'objet sur lequel elle porte : mais au fond l'un et l'autre se confondent, puisqu'elle consiste à transformer sa propre vie pour en devenir le maître d'œuvre. L'identité du sujet et de l'objet dans une action quelconque, c'est précisément ce qui définit *le sujet* : formons donc l'hypothèse que τὸ πρᾶγμα est la pratique de soi qui permet de *se constituer comme sujet* de ses actions, et avant tout de cette pratique elle-même, ainsi que des pratiques en lesquelles elle

<sup>66</sup> Lettre VII, 340 c 7 – d 1

<sup>67</sup> Cf. Phèdre, 245 c 5 – e 7

<sup>68</sup> Lettre VII, 341 c 4 – d 2

<sup>69</sup> Cela tient sans doute à la singularité de son objet : le βίος (cf. l'introduction du Chapitre VII, pp. 489-494).

se subdivise. Si cela pouvait être confirmé, nous aurions ainsi ramené le genre à l'unité : τὸ πρᾶγμα serait un nom désignant le fait de « prendre soin de soi-même [τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι] »<sup>70</sup>, c'est-à-dire « l'art de se rendre soi-même meilleur [τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν] »<sup>71</sup>. Ce serait une *formule abrégée*, suffisant à désigner cette technique et ce soin pour ceux qui s'y entendent<sup>72</sup>. L'hypothèse conduit donc à effectuer un rapprochement entre deux textes qui semblent assez éloignés, du même type que celui accompli par J. Laurent entre les *Lois* et l'*Alcibiade*<sup>73</sup> : la *Lettre VII* et ce dernier dialogue, où le souci de soi fait l'objet d'un examen précis<sup>74</sup>. C'est un rapprochement qu'effectue Foucault, mais en relevant « toute une série de différences absolument considérables et qui tracent comme un clivage dans la philosophie platonicienne »<sup>75</sup> : pour lui l'*Alcibiade* conduit à « la contemplation de soi-même »<sup>76</sup>. Au contraire, dans la *Lettre VII*, notamment dans le texte cité,

il s'agit tout simplement du sujet lui-même. C'est-à-dire que c'est dans le rapport à soi, dans le travail de soi sur soi, dans le travail sur soi-même, dans ce mode d'activité de soi sur soi que le réel de la philosophie sera en effet manifesté et attesté. Ce en quoi la philosophie rencontre son réel, c'est la pratique de la philosophie, entendue comme l'ensemble des pratiques par lesquelles le sujet a rapport à lui-même, s'élabore lui-même, travaille sur soi.<sup>77</sup>

Or il me semble que cette seconde lecture vaut aussi pour l'*Alcibiade*, qui n'est nullement orienté vers la contemplation, de telle sorte que l'un et l'autre texte sont susceptibles de s'éclairer l'un par l'autre, car ils ont un objet commun, même si leurs angles d'approche sont différents (c'est là ce qui fait l'intérêt de leur comparaison) : le sujet, en tant qu'objet de son propre souci. Ils l'abordent en outre l'un et l'autre dans le cadre d'une réfutation (ἐλεγχος) qui porte sur un personnage ayant dans un cas des ambitions politiques, dans l'autre un rôle

<sup>70</sup> *Alcibiade*, 127 e 8

<sup>71</sup> *Alcibiade*, 128 e 10

<sup>72</sup> Cf. BRISSON, L. (1987), n. 118, p. 225 : « L'usage réitéré du terme neutre τὸ πρᾶγμα au singulier pour désigner l'activité philosophique incline à penser qu'il s'agit là d'un mot de l' "argot" utilisé par les membres de l'Académie. »

<sup>73</sup> Cf. LAURENT J. (1994), pp. 16-45 : il envisage toute une série de points de rapprochement.

<sup>74</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure

<sup>75</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Première heure

<sup>76</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier. Deuxième heure, jusqu'au Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure (trois heures de cours)

<sup>77</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Première heure

politique à jouer : le gouvernement de soi se présente comme la condition qu'il est indispensable de remplir si on veut pouvoir gouverner correctement les autres ; l'éthique est conçue comme préalable à la politique. Il semble donc y avoir un lien entre l'ἔλεγχος et la notion de sujet : comme si on ne pouvait être le sujet de sa propre vie sans avoir été préalablement soumis à un contrôle, mis à l'épreuve. Les angles d'approche sont néanmoins différents dans les deux textes : l'examen est mis en œuvre, d'un côté, par Platon en personne, dans l'autre par celui qui lui a inspiré cette méthode, Socrate, avec des préoccupations différentes : mettre en pratique ses vues politiques pour Platon, accomplir la tâche qui est la sienne pour Socrate<sup>78</sup>. Toutefois, dans les deux cas, il s'agit encore de faire en sorte de n'être pas pur λόγος, d'accomplir une certaine tâche à laquelle les dieux sont intéressés<sup>79</sup>.

Le rapprochement paraît donc légitime. En revanche, soutenir que la philosophie se définit comme pratique de soi, c'est s'opposer directement à la tradition interprétative selon laquelle l'éthique platonicienne est essentiellement contemplative, de telle sorte que l'intellect serait *l'unique* cause de l'excellence. Mais ce n'est pas récuser la fonction directive de l'intellect : à la fois parce que l'exercice et le développement de l'intellect peuvent être eux-mêmes liés à une pratique de soi, et aussi parce que l'un et l'autre, intellect et pratiques de soi, peuvent être conjointement causes de l'excellence. Il reste toutefois à préciser l'hypothèse, en déterminant comment ces deux types de causalité sont susceptibles de s'associer, et en quel sens : l'intellect serait le sujet de la τέχνη τοῦ βίου, comme pratique visant à transformer sa propre vie, de façon à lui apporter *l'ordre* (κόσμος), en suivant un certain *cheminement* (ὁδός), *jour après jour* (καθ' ἡμέραν), chaque jour passé permettant de se rapprocher un peu plus du but, apportant sa pierre à l'édifice, grâce à *l'effort* (πόνος) consenti. Il serait essentiellement démiurgique ou pratique, sa fonction étant d'indiquer quotidiennement, dans chaque situation, le chemin à parcourir (ποδηγεῖν), plutôt que contemplatif, ce qui implique

<sup>78</sup> Socrate s'entretient avec Alcibiade parce que son démon lui permet désormais de le faire (*Alcibiade*, 103 a 1 – b 1, 105 e 5 – 106 a 1). Mais plus loin il en parle comme de son « tuteur » : « C'est un Dieu, Alcibiade, celui qui ne me permettait pas jusqu'à ce jour de m'entretenir avec toi. » (124 c 9-10) Le dieu (Apollon) qui est à l'origine de sa mission (*cf. Apologie*, 28 e 1-6) lui assigne donc aussi pour tâche de s'occuper, désormais, d'Alcibiade.

<sup>79</sup> En venant en Sicile, dit Platon, « je me libérais envers Zeus hospitalier et je m'acquittais de ma tâche [μίσση] de philosophe, alors que cette tâche eût été l'objet d'opprobre si, par mollesse et par crainte, je m'étais lâchement déshonoré. » (*Lettre VII*, 329 b 3-7) Quant à Socrate, il déclare : « Le dieu m'a assigné pour tâche [τοῦ θεοῦ τάπτοντος] [...] de vivre en philosopant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen. » (*Apologie*, 28 e 6)

une position statique. Il paraît toutefois assez risqué de soutenir cette thèse, en s'opposant ainsi à l'autorité d'une tradition bien ancrée : que devient la différence, depuis longtemps admise, entre vie active et vie contemplative ? N'est-ce pas « dans cette dualité que résid[e] l'intérêt essentiel du thème »<sup>80</sup> du genre de vie, qui en fait l'objet d'un choix, d'un « dilemme »<sup>81</sup> ? Comment soutenir dans le cas que la pratique à laquelle se réfère Platon, en s'adressant à Denys, est la τέχνη τοῦ βίου, avec pour objet le genre de vie ?

Mais ce n'est pas le seul problème. Il paraîtra en effet difficile d'admettre que le concept de sujet puisse être appliqué, sans anachronisme, à la philosophie antique, comme le fait Foucault : y a-t-il un sens à parler de sujet chez Platon ? C'est là la première question à laquelle il faut répondre, puisque l'autre problème évoqué la suppose résolue, la notion de pratique de soi supposant le concept de sujet.

---

<sup>80</sup> JOLY, R. (1956), p. 68 : d'après l'auteur, le mérite d'avoir fait apparaître cette dualité reviendrait à l'*Antiope* d'Euripide.

<sup>81</sup> JOLY, R. (1956), p. 68. On peut cependant douter que Platon oppose réellement vie contemplative et vie active : « Ce qu'il appelle contemplation (θεῶσθαι) de la beauté n'est à aucun de ses stades une chose passive ; cela requiert la création de quelque chose de beau. » (NEHAMAS, A. [2007], p. 14) Comme l'a montré A. Nehamas, « la possibilité que la poursuite de la beauté puisse conduire à sa création est l'une des plus importantes vérités qui ont motivé l'identification platonicienne d'ἔρως avec le désir d'enfanter dans la beauté. [...] Où que soient présents l'amour et la beauté il y a aussi l'effort de comprendre ce que nous aimons ou, ce qui revient au même, de comprendre pourquoi nous l'aimons. Aussi longtemps que l'amour persiste, aucune réponse ne sera jamais complète ; aussi longtemps que quelque chose me frappe par sa beauté, le sentiment qu'il y a quelque chose à son sujet qu'il vaut encore la peine de connaître et de célébrer — qu'il y a davantage à aimer — subsiste. C'est pourquoi les jugements de beauté sont toujours au moins en partie prospectifs et c'est pourquoi la plupart des belles choses semblent toujours inépuisables. Cette dimension prospective dans la perception de la beauté, le sentiment que les belles choses nous tirent constamment de l'avant, est l'une des plus grandes révélations du *Banquet*. » (p. 10) De ce fait, il n'y a pas grand sens à opposer vie contemplative et vie active : la contemplation est elle-même une activité, ou même l'activité la plus haute, puisqu'elle se traduit par une création. Elle peut être comparée à la mise à l'épreuve socratique, laquelle consiste à s'appuyer sur l'examen du passé pour se tourner plus efficacement vers l'avenir, de façon à « se rendre soi-même meilleur » (*Alcibiade*, 128 e 10 ; cf. ci-dessus Chapitre III, section 3, pp. 253-257) : de la même façon, Éros s'appuie sur la beauté déjà existante pour enfanter de nouvelles formes de beauté, de manière à accroître la valeur de la vie, à la rendre davantage digne d'être vécue (*Banquet*, 211 d 1-2 : cf. ci-dessus, n. 8, p. 575). Mise à l'épreuve et contemplation correspondent ainsi au mouvement même de la vie. Cependant la mise à l'épreuve peut être une condition pour apprécier correctement la beauté, et ainsi pouvoir enfanter dans cette même beauté.

---

### Section 1.

#### *Y a-t-il un sens à parler de sujet chez Platon ?*

---

Dans l'*Herméneutique du sujet*, dont les deux premiers cours portent sur les Dialogues de Platon, et plus particulièrement sur l'*Alcibiade Majeur*, M. Foucault utilise en effet, comme instrument interprétatif majeur, le concept de sujet. La définition de l'homme par son âme<sup>82</sup>, où toute une tradition, faisant autorité, a voulu voir la « leçon » de l'*Alcibiade*<sup>83</sup>, en est transformée : « Ce n'est absolument pas l'âme-substance que [Platon] a découvert, mais l'âme-sujet. »<sup>84</sup> L'interprétation prend appui sur le questionnement qui introduit la définition, et qui porte sur le « soi-même lui-même [αὐτὸ ταυτό] »<sup>85</sup>. Mais elle déroge à l'usage, et va à l'encontre du cours de l'histoire, le terme « sujet » ne faisant son apparition, à propos de l'individu pensant, qu'au XVII<sup>e</sup> siècle avec Leibniz<sup>86</sup>.

Pour Foucault, ce déplacement est rendu possible par *le changement de perspective* qu'il introduit. La connaissance de soi comme âme a servi, pour toute une tradition, remontant à l'Antiquité tardive<sup>87</sup>, à caractériser l'*Alcibiade*. Une seconde *autorité* s'est alors superposée

---

<sup>82</sup> *Alcibiade*, 130 c 1-3

<sup>83</sup> Sur la fortune immense qu'a eue cette définition, cf. PÉPIN, J. (1971), pp. 53-203

<sup>84</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>85</sup> *Alcibiade*, 129 b 1

<sup>86</sup> Dans le *Discours de Métaphysique* (composé vers 1685) : « Il est constant que toute prédication VERITABLE a quelque fondement dans la nature des choses, et lorsqu'une proposition n'est pas identique, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les Philosophes appellent in-esse EN DISANT QUE LE PREDICAT EST DANS LE SUJET. [...] Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un estre complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les predicats du sujet à qui cette notion EST ATTRIBUEE. » (VIII) La relation propositionnelle du sujet et du prédicat est transférée à la « nature des choses », qui, selon Leibniz, la justifie, et est appliquée à la substance individuelle, laquelle, en tant que sujet complet, enveloppe un ensemble parfaitement déterminé de prédicats.

<sup>87</sup> Sur ce point, cf. BRUNSCHWIG, J. (1996), pp. 61-62

à celle que représente Platon : elle réside dans le précepte delphique<sup>88</sup>, mentionné à trois reprises dans le texte. Face à elle, l'originalité de Michel Foucault a été de montrer que, dans l'*Alcibiade*, et dans les Dialogues en général, ce principe restait subordonné par rapport au souci de soi<sup>89</sup>. Traitant dès lors Platon, à propos du souci de soi, comme une autorité essentielle, et introductive<sup>90</sup>, ce point de vue lui permet cependant d'entreprendre de penser autrement, conformément à sa définition de la philosophie<sup>91</sup>, la « leçon » de l'*Alcibiade*<sup>92</sup>. La valeur du concept de sujet comme instrument interprétatif se mesurera, ensuite, à l'aune du chemin parcouru. Puisque, pour Foucault, l'Antiquité semble toujours participer de la construction des savoirs<sup>93</sup> et des identités<sup>94</sup>, quel crédit peut-on ici lui accorder, jusqu'où est-

<sup>88</sup> Sur ce thème, on consultera le livre de P. Courcelle intitulé *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint-Bernard*, publié en 1974.

<sup>89</sup> « Le γνῶθι σαυτόν [...] apparaît [...] dans le cadre plus général de l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ [...] comme une de ses formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale. » (FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure) Le premier cours est consacré à la démonstration de cette thèse.

<sup>90</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Résumé du cours

<sup>91</sup> « Qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui [...] si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement. » (FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 1)

<sup>92</sup> Ainsi le rapport de Foucault avec l'autorité est double : d'une part il consiste à affirmer le rôle fondateur de la philosophie platonicienne, d'autre part il nie l'un des enseignements qu'on prétend habituellement en tirer : la définition de l'homme comme âme. Il reste encore à se méfier de Foucault comme autorité, qui va s'appuyer subrepticement sur la tradition (cf. la deuxième section du chapitre).

<sup>93</sup> FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 1 : « Je ne suis ni helléniste ni latiniste. Mais il m'a semblé qu'à la condition d'y mettre assez de soin, de patience, de modestie et d'attention, il était possible d'acquérir, avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine, une familiarité suffisante : je veux dire une familiarité qui permette, selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse. »

<sup>94</sup> A un interlocuteur qui lui demandait « pourquoi interroger ces périodes dont certains diront qu'elles sont bien lointaines », Foucault répondait : « Je pars d'un problème dans les termes où il se pose actuellement et j'essaie d'en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je mène l'analyse à partir d'une question présente. » Puis, son interlocuteur lui demandant de préciser quelle est « la question présente ici », il ajoutait : « Longtemps certains se sont imaginé que la rigueur des codes sexuels, dans la forme que nous connaissons, était indispensable aux sociétés dites "capitalistes". Or, la levée des codes et la dislocation des interdits se sont faites sans doute plus facilement qu'on n'avait cru [...] ; et le problème d'une éthique comme forme à donner à sa conduite et à sa vie s'est à nouveau posé. » (FOUCAULT, M., « Le souci de la vérité »)

il possible de le suivre ?

La première heure du cours du 13 janvier 1982 est entièrement consacrée à la formation du concept de sujet chez Platon. Elle se développe en quatre moments principaux. Le premier<sup>95</sup> s'appuie sur le texte 127 e – 129 b. Erigeant le souci de soi<sup>96</sup> en technique, Socrate s'interroge sur son objet : le soi, qu'il commence par distinguer de tout ce qui est à nous, sans être nous-mêmes. Cette caractérisation toute négative ne permettant pas de connaître encore ce que Socrate appelle « l'art de se rendre soi-même meilleur »<sup>97</sup>, commande la seconde apparition, dans le texte, de la formule delphique : le souci de soi est conditionné par la connaissance de soi. La question est alors posée de savoir ce qu'est « ce rapport » : « Qu'est-ce qui est désigné par ce pronom réfléchi ἐαυτόν, qu'est-ce que c'est que cet élément qui est le même du côté du sujet et du côté de l'objet ? »<sup>98</sup> Comme le marque Foucault, Platon *nomme cet élément identique*, il le nomme, en 129 b 1, αὐτὸ ταυτό, c'est-à-dire, « le soi-même lui-même ». Le sujet est sujet du souci de soi, et, dans cette action de se soucier de soi-même, il y a identité du sujet et de l'objet : c'est *le principe d'identité* contenu dans la forme de la subjectivité.

Les trois moments suivants prennent appui sur un seul et même passage, qui commence en 129 b et se termine en 130 c. Ils le considèrent sous différents points de vue. Tout d'abord, « il s'agit [...] de faire passer, dans une action parlée, le fil d'une distinction qui permettra d'isoler, de distinguer le sujet de l'action et l'ensemble des éléments [...] qui

---

<sup>95</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure : « Maintenant, nous savons qu'il faut nous occuper de nous-même. Et la question est de savoir ce qu'est ce "nous-même". Dans la formule ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ, qu'est ce que c'est que le ἑαυτοῦ ? [...] Tu as à t'occuper de toi-même : c'est toi qui t'occupes; et puis tu t'occupes de quelque chose qui est la même chose que toi-même, [la même chose] que le sujet qui "s'occupe de", c'est toi-même comme objet. Le texte d'ailleurs le dit très clairement : il faut savoir ce que c'est que αὐτὸ ταυτό (*Alcibiade*, 129 b 1). Qu'est-ce que c'est que cet élément identique, qui est en quelque sorte présent de part et d'autre du souci : sujet du souci, objet du souci ? Qu'est-ce que c'est que cela ? C'est donc une interrogation méthodologique sur ce que signifie ce qui est désigné par la forme réfléchie du verbe "s'occuper de soi-même" ».

<sup>96</sup> qui apparaît en 127 e 1

<sup>97</sup> *Alcibiade*, 128 e 10 – 129 a 1

<sup>98</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

constituent cette action elle-même et qui permettent de l'effectuer. »<sup>99</sup> Dans ce second moment<sup>100</sup>, Foucault se sert désormais du terme « sujet » pour caractériser le soi platonicien. La raison en est que ce soi est source d'actions<sup>101</sup>, dont pourtant il *se distingue* en les posant. *Identité et différence sont ainsi au cœur de la problématique du sujet*. On peut dire aussi qu'une subjectivité se constitue, dès lors que le sujet agit sur lui-même en tant qu'objet, tout en se distinguant de ses autres actions, qui pourtant lui appartiennent.

Le second point de vue<sup>102</sup> nous renvoie au terme du passage considéré (129 b - 130 c), en identifiant cette source d'actions à l'âme, « en tant qu'elle est sujet de l'action, l'âme en tant qu'elle se sert [du] corps, des organes [du] corps, de ses instruments, etc. »<sup>103</sup> Après la réflexivité (ou principe d'identité), après le rapport à l'action, nous découvrons que ce dernier implique essentiellement un rapport au corps, tandis que la première caractérise l'âme. Le troisième moment de la définition *requalifie* donc les deux précédents, en les intégrant dans le rapport âme-corps. Le dernier<sup>104</sup> va consister à désigner cette relation âme-corps comme

<sup>99</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>100</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure : « Il faut voir un peu comment Socrate et Alcibiade, dans leur discussion, parviennent à cette définition (à la fois évidente, mais qui peut être après tout paradoxale) du soi-même comme âme. [...] Lorsqu'on dit : « Socrate parle à Alcibiade », qu'est-ce que cela veut dire ? La réponse est donnée : on veut dire que Socrate se sert du langage. [...] La question posée, c'est la question du sujet. « Socrate parle à Alcibiade », qu'est-ce que cela veut dire, dit Socrate ; c'est-à-dire : quel est le sujet que l'on suppose lorsqu'on évoque cette activité de parole qui est celle de Socrate à l'égard d'Alcibiade ? »

<sup>101</sup> cause efficiente, dans le langage aristotélicien

<sup>102</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure : « Quel est le seul élément qui, effectivement, se sert du corps, des parties du corps, des organes du corps, et par conséquent des instruments, et finalement va se servir du langage ? Eh bien, c'est l'âme, et ça ne peut être que l'âme. Donc, le sujet de toutes ces actions corporelles, instrumentales, langagières, c'est l'âme : l'âme en tant qu'elle se sert du langage, des instruments et du corps. »

<sup>103</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>104</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure : « Lorsque Platon (ou Socrate) se sert de cette notion de χρῆσθαι / χρῆσις, pour arriver à repérer ce que c'est que ce *ἑαυτόν* (et ce qui est référé par lui) dans l'expression "s'occuper de soi-même", il veut en réalité désigner, non pas une certaine relation instrumentale de l'âme au reste du monde ou au corps, mais surtout la position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets qu'il a à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il a une relation, à son corps lui-même, et enfin à lui-même. [...] Quand Platon s'est servi de cette notion de χρῆσις pour chercher quel était le soi dont il fallait s'occuper, ce n'est absolument pas l'âme-substance

χρήσις, relation d'« usage », qui, appréhendée dans sa généralité et ses caractères anthropologiques, permet de dire qu'on doit s'occuper de soi en tant que l'on est « sujet d'action instrumentale, sujet de relations avec autrui, sujet de comportements et d'attitudes en général, sujet aussi de rapport à soi-même. »<sup>105</sup> L'âme est « sujet de »<sup>106</sup>, et ce complément du nom incomplet a pour objet d'exprimer une variable très générale, notée *X* : l'ensemble des objets auxquels nous pouvons avoir rapport, y compris nous-mêmes.

Cette définition inclut donc la réflexivité du soi, la distinction d'avec nos actions, et le rapport avec le corps propre. Elle inclut ces éléments comme différents domaines spécifiques découpés à l'intérieur de la variable *X*, mais qui sont en même temps caractéristiques du sujet. C'est par rapport à ce découpage qu'on peut parler de « la position en quelque sorte singulière, transcendante, du sujet par rapport à ce qui l'entoure, aux objets. »<sup>107</sup> Les objets se tiennent sous le sujet : il y a là une idée de *maîtrise*, d'un regard dominant ce qui l'entoure. La maîtrise de soi est le but que vise le sujet<sup>108</sup>, en revanche l'existence, qu'il s'agisse du soi lui-même, des actions ou du corps propres, est ce sur quoi il travaille. Ainsi « l'existence est la matière première la plus fragile de l'art humain, mais c'est aussi sa donnée la plus immédiate. »<sup>109</sup> Cependant l'utilisation de ce concept à propos de Platon pose le même problème que la notion de sujet. Ayant défini ces termes, il faut maintenant affronter les critiques qui en résultent.

Dans cette optique, Foucault affirme lui-même, tout à fait en contradiction avec ce qui précède, dans un entretien réalisé deux ans après le cours qui vient d'être cité, peu avant sa mort : « Je ne crois pas qu'il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n'a pas trouvé de formulation. [...] Puisque aucun penseur grec n'a jamais trouvé une définition du sujet, n'en a jamais cherché, je dirais tout simplement qu'il n'y a pas de sujet. »<sup>110</sup> Certes il

---

qu'il a découvert : c'est l'âme-sujet. »

<sup>105</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>106</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>107</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>108</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, chapitre I, 3 et 4. Il parle en particulier de la « structure "héautocratique" du sujet ».

<sup>109</sup> FOUCAULT, M., « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »

<sup>110</sup> FOUCAULT, M., « Le retour de la morale ». Sur ce point, cf. néanmoins NEHAMAS, A. (2000a), p. 177 : « Le sujet ne disparaît pas ; plus exactement, son unité, déterminée de manière trop absolue, est mise en question. Foucault a parfois écrit comme si le sujet était une fiction, mais en fait il n'a jamais nié que le sujet existe. Ce

mérite ainsi à bon droit la qualification de « penseur sceptique » que lui accorde juste après son interlocuteur ; mais c'est tout l'édifice construit dans l'*Herméneutique du sujet* et dans l'*Histoire de la sexualité* qui s'effondre, la notion de sujet en étant le fondement, ou l'un des fondements<sup>111</sup>. Nous sommes donc en présence d'une critique radicale, mais la discussion qui vient d'être citée nous met sur une piste où nous pouvons espérer la surmonter : Foucault propose de parler, à propos de l'Antiquité, d'individu plutôt que de sujet. Cependant la substitution d'une dénomination à une autre ne change rien au fait qu'il faut la définir, afin de rendre compte de son emploi. Elle n'est pas anodine, car elle renvoie à la *déconstruction* du sujet menée par Nietzsche, dirigée contre le « je »<sup>112</sup>, en tant qu'illusion affectant l'individu. Or Foucault se réclame précisément de cet auteur dans l'entretien où l'on a cru déceler une contradiction avec ses recherches antérieures, prises dans leur ensemble<sup>113</sup>.

De *déconstruction* il est précisément question dans l'article de J. Brunschwig sur l'*Alcibiade*<sup>114</sup>. Cette déconstruction, nous dit-on, « passe par une dissociation des deux éléments du sautovn : σέ, “toi”, et αὐτόν, “même”. »<sup>115</sup> Or, s'il y a déconstruction, une *construction* doit également être possible, en prenant le chemin inverse. Une constitution du sujet, sur la base des deux éléments mis au jour, pourrait être désignée comme *mode de subjectivation* <sup>116</sup>, dans le vocabulaire de Foucault, et ainsi s'intégrer à son entreprise critique, marquée par un « nietzschéisme fondamental »<sup>117</sup>. Il en résulte que, pour déterminer

---

qu'il a essayé de montrer est comment différentes périodes constituent différemment des sujets. »

<sup>111</sup> La troisième partie de l'*Introduction* à l'*Usage des plaisirs* montre en effet qu'il est impossible de concevoir un quelconque art de l'existence (dont le souci de soi est une espèce), si l'on se prive de la notion de sujet, puisque cette forme d'art porte sur « la manière dont on doit “se conduire”, — c'est-à-dire la manière dont on doit se constituer comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code. » (FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, Introduction, 3)

<sup>112</sup> Cf. NIETZSCHE, F., *Par-delà le bien et le mal*, Première partie. Des préjugés des philosophes, 16

<sup>113</sup> Cf. FOUCAULT, M., « Le retour de la morale » : Foucault parle de son « nietzschéisme fondamental ».

<sup>114</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), pp. 61-84

<sup>115</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 62

<sup>116</sup> J'emprunte ce néologisme, ainsi que le concept qu'il désigne, à M. Foucault. On se reportera, pour sa définition, à l'article rédigé par Foucault lui-même pour le *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman : « La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance <ou d'action> ; bref, il s'agit de déterminer son mode de subjectivation. » (FOUCAULT, M., « Foucault »)

<sup>117</sup> FOUCAULT, M., « Le retour de la morale ». Le sujet se caractérisera toujours comme l'objet d'un souci pour

en quoi va consister le soin de nous-mêmes, ce qui reste le but poursuivi, deux tâches doivent être accomplies au préalable, concernant le double objet de cette τέχνη. La distinction entre deux tâches successives, et deux objets correspondants, est effectuée par Socrate lui-même, « à non moins de trois reprises dans le dialogue. »<sup>118</sup> Elle conditionne en outre la division en deux parties du texte consacré au souci de soi, la première commençant en 127 e et se terminant en 132 b, et la seconde allant jusqu'à la fin. Or, si Foucault propose *le même plan*, il ne lui attribue pas *le même contenu*. Pour lui, « dans ce dialogue [...] il y a très explicitement une interrogation sur ce que c'est que se soucier de soi-même, [...] avec les deux volets : qu'est-ce que c'est que "soi-même", qu'est-ce que c'est que "s'occuper" ? »<sup>119</sup> S'il y a une déconstruction ou décomposition, elle concerne le souci de soi, et non le « connais-toi toi-même. » Et cette division fondamentale est réaffirmée à plusieurs reprises, structurant même son cours du 13 janvier, dont chacune des deux heures est consacrée à l'une des deux parties, la première identifiant le sujet du souci (qui en est aussi l'objet), la seconde ramenant le souci de soi dans la forme de la connaissance de soi.

Or, s'il est certain que le questionnement concernant le souci de soi commande le dialogue à partir de 127 e, si cette certitude est un acquis et un résultat des recherches effectuées par Michel Foucault<sup>120</sup>, en revanche, l'interprétation de la bipartition du texte consacré à ce thème ne peut être laissée à son autorité<sup>121</sup>. Aucune citation, aucun élément textuel ne viennent en effet l'étayer. Tout au plus peut-on invoquer, en la coupant de son contexte, la requête d'Alcibiade auprès de Socrate, en 132 b : « Essaie de m'expliquer de

---

lui-même, mais, sous l'effet de la déconstruction relevée par J. Brunschwig, il va se décomposer en deux parties fondamentales.

<sup>118</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 65

<sup>119</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>120</sup> Ainsi J.-F. Pradeau, dans son *Introduction à l'Alcibiade*, souligne que « le "Connais-toi toi-même" n'est qu'une condition du "Prends soin de toi-même", seul véritable précepte philosophique » (PRADEAU, J.-F. [1998], pp. 50-51), à quoi il ajoute, en note de bas de page (n. 1, p. 51) : « M. Foucault y insiste à juste titre dans ses cours sur l'*Alcibiade*. »

<sup>121</sup> J.-F. Pradeau l'a très bien vu, bien qu'il n'engage pas de polémique avec M. Foucault : « Le γνῶθι σαυτόν n'est donc pas même la condition, mais seulement l'une des conditions de l'ἐπιμέλεια σαυτόν. » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 47) Si, en effet, le premier impératif n'est qu'une condition, parmi d'autres, du second, il ne saurait être question d'équivalence entre eux, ce que soutient pourtant M. Foucault dans la seconde heure du cours du 13 janvier 1982.

quelle manière [τρόπον] nous pourrions prendre soin de nous-mêmes. »<sup>122</sup> Mais la réponse fournie oblige à référer la demande aux résultats de l'enquête qui précède immédiatement. « Nous avons à peu près reconnu ensemble ce que nous sommes »<sup>123</sup>, dit Socrate, mais, précise-t-il un peu plus loin, « de quelle manière [τίν' οὖν ἄν τρόπον] savoir tout à fait clairement ce qu'est cela [ $\langle \alpha\upsilon\tau\acute{o} \tau\acute{o} \rangle \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ ] ? »<sup>124</sup> La question du τρόπος ne porte donc pas sur le souci de soi, mais toujours sur la connaissance de soi, qui n'est pas achevée. Si on lit ici, avec J. Brunschwig, «  $\langle \alpha\upsilon\tau\acute{o} \tau\acute{o} \rangle \alpha\upsilon\tau\acute{o}$  »<sup>125</sup>, il s'ensuit que l'interrogation concerne *toujours* cet élément qui est identique du côté du sujet et de l'objet, c'est-à-dire la réflexivité, ou le principe d'identité. Sur ce point, la lecture fournie par J. Brunschwig semble beaucoup plus fidèle au texte que ne l'est l'*Herméneutique du sujet*. A l'identification entre souci de soi et connaissance de soi opérée par Foucault, il faut donc substituer l'idée que la seconde partie concerne le principe d'identité contenu dans la forme de la subjectivité, alors que la première, laissant cette tâche de côté, s'était chargée du principe d'individuation<sup>126</sup>. En ce qui concerne les rapports entre souci de soi et connaissance de soi, le travail de J. Brunschwig aboutit à la mise en place d'une double implication<sup>127</sup>.

A un premier niveau, en 128 b-e, « l'amélioration de soi, conçue comme une *technique*, a pour condition nécessaire la connaissance de l'objet précis de cette technique : le soi lui-même. »<sup>128</sup> Le souci de soi, qui est un art, une technique de l'existence, implique la connaissance de soi, c'est-à-dire la mise en œuvre du précepte delphique. Mais, selon Socrate lui-même, en 129 a, « le précepte est susceptible de revêtir *deux significations*. »<sup>129</sup> Or celles-

<sup>122</sup> *Alcibiade*, 132 b 4-5, traduction C. Marbœuf et J.-F. Pradeau

<sup>123</sup> *Alcibiade*, 132 b 7

<sup>124</sup> *Alcibiade*, 132 c 7-8, traduction M.-L. Desclos modifiée pour τρόπος

<sup>125</sup> Cf. BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 70. Il y a ici un problème d'établissement du texte. Je suis l'interprétation de cet auteur.

<sup>126</sup> J.-F. Pradeau résume parfaitement cet aspect du texte: « Les différents exemples techniques ont désigné l'homme comme le sujet d'un usage : il fait usage d'objets techniques ou d'instruments, mais il fait encore usage de son propre corps. Ce sujet qui se sert d'objets, qui est-il ? Pour le définir, l'entretien doit identifier un principe d'individuation, ce qui fait qu'un individu particulier est tel ou tel, distinct des autres. » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 71)

<sup>127</sup> Mais elle n'équivaut pas à l'identification qu'effectue M. Foucault.

<sup>128</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 64

<sup>129</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 64

ci, qui fondent deux tâches, sont elles-mêmes subordonnées l'une à l'autre, de sorte qu' « il faut trouver αὐτὸ τὸ αὐτό pour trouver ce que nous sommes nous-mêmes ; et il faut trouver ce que nous sommes nous-mêmes pour trouver en quoi consiste le soin de nous-mêmes. »<sup>130</sup> C'est en fonction de cette double implication que s'organise le texte, qui fournit ainsi lui-même *sa propre clé de lecture, son plan*. Dans sa première partie, « l'homme est bien distingué de son propre corps ; mais il n'est distingué de lui qu'en tant qu'il se sert de ce corps, et par là-même il reste conceptuellement lié à ce corps, qui est un corps individuel, susceptible d'entrer avec d'autres corps en relation de face à face. Du même coup, l'homme reste individualisé aussi bien que son corps. »<sup>131</sup> Or cette identification n'a pu être accomplie qu'en éludant la première implication, qu'en renonçant à la première tâche, qui portait « sur le αὐτό lui-même, qui est ce qui reste du σαυτόν quand on fait abstraction de l'élément personnel constitué par le σέ du σαυτόν — c'est-à-dire sur la nature de *l'homme abstraction faite de son individualité*. »<sup>132</sup> La seconde partie du texte y sera donc logiquement consacrée. Il est tout à fait remarquable que la première, sur laquelle Foucault s'appuie pour déterminer la forme de la subjectivité, ait, dans l'interprétation fournie par J. Brunschwig, pour objet l'individu, c'est-à-dire le terme que l'auteur de *l'Herméneutique du sujet* proposait de substituer au sujet lui-même. Il est également notable que cet individu, entre, par le biais de son corps, en relation avec d'autres individus, ainsi Socrate face à Alcibiade, s'adressant à son âme tandis que les corps se font face<sup>133</sup> : l'individu est un « je » qui s'oppose à un « tu ». Nous retrouvons le second terme, utilisé par Nietzsche, pour pointer l'illusion dont est victime le premier. L'un conduit à l'autre, comme dans la critique entamée ci-dessus. Mais la différence est que l'interprétation due à J. Brunschwig permet désormais de comprendre *la cause* des difficultés rencontrées, et des déplacements qui en sont résultés : Foucault, en retraçant la théorie platonicienne du sujet, s'est arrêté à ce qui en constitue le premier moment, le principe d'individuation<sup>134</sup>. En la croyant achevée dès 132 b, il a manqué ce qui en fournit *le fondement*, à savoir le principe d'identité, ou d'identification du sujet par lui-même, dans l'élément de la réflexion<sup>135</sup>. En l'absence de ce fondement, auquel on substitue une fondation

<sup>130</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 65

<sup>131</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 68

<sup>132</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), pp. 66-67

<sup>133</sup> Cf. *Alcibiade*, 129 b 5-13, 130 d 9 – e 4

<sup>134</sup> Il a néanmoins « élargi notre compréhension de ce qu'un "sujet" peut être » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 179).

<sup>135</sup> « Nous finissons alors par savoir ce que nous-mêmes pouvons bien être [τί ποτ' ἔσμὲν αὐτοί, 129 b], et

inexacte du souci de soi<sup>136</sup>, l'édifice ne peut que *s'effondrer*. Ainsi l'innovation foucauldienne, grevée par l'héritage de la tradition, se trouve compromise. Il faut donc indiquer en quoi consiste l'identification du sujet par lui-même, ce qui permettra aussi de montrer en quoi le souci de soi, dans sa forme platonicienne, a pu « constituer, dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne. »<sup>137</sup>

---

## Section 2.

### *La sculpture de soi comme pratique de soi*

---

Concernant le premier point, J.-F. Pradeau propose une interprétation originale du paradigme de la vision (132 c – 133 c)<sup>138</sup>. Celui-ci « a pour fonction, *pour unique fonction*, de répondre à cette question : qu'est-ce qui, présent en l'âme, l'améliore ? »<sup>139</sup> Il n'a donc pas l'objet que lui assigne Foucault. Au contraire, la connaissance de soi restera limitée à la *perspective éthique* ouverte par la question de l'amélioration de soi<sup>140</sup> : « Regardant une autre

---

par nous connaître nous-mêmes [ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα, 132 c] : non comme âme, disons, mais comme esprit. » (BRUNSWIG, J. (1996), p. 77)

<sup>136</sup> La définition de l'art de prendre soin de soi-même n'est pas fournie dans *l'Alcibiade*. Le mode de vie philosophique a été déterminé dans le *Gorgias* : « Si le *Gorgias* a bien défini le mode de vie adéquat à la mise en ordre comme à la maîtrise de notre nature, il n'a pas défini ce qui en est à la fois le sujet et l'objet : nous-mêmes. [...] *L'Alcibiade* achève la recherche du *Gorgias* qui demandait "ce que doit être un homme" (487 e), en donnant une définition de l'homme ou, plus exactement, de ce qui en l'homme est le *sujet éthique* d'une conduite excellente. » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 13)

<sup>137</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

<sup>138</sup> L'interprétation du paradigme de la vision se trouve dans la dixième section de son *Introduction à l'Alcibiade*, parue en 1998 (pp. 72-81). Cette section est intitulée : « Apercevoir l'excellence ».

<sup>139</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 74

<sup>140</sup> L'éthique platonicienne possède ainsi une dimension essentiellement prospective : il faut déterminer ce qu'on veut être, afin de transformer son genre de vie en conformité avec cet objectif. Il en résulte « une sorte de plan [*blueprint*] » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 3), qui requiert un architecte pour sa mise en œuvre.

âme, je peux voir en elle, à supposer qu'elle en dispose, cet élément qui est *le sujet de l'excellence* de toute âme : la réflexion. Une réflexion dont je découvre en même temps la nature divine. »<sup>141</sup> Reprenant les quatre moments dans lesquels M. Foucault définissait la forme platonicienne du sujet, il est instructif de leur appliquer ce qui précède. Dans le cadre du second d'entre eux, on remarquera que la seconde partie de l'*Alcibiade* sélectionne, parmi toutes les actions dont est susceptible un sujet, une action particulière et privilégiée, la réflexion (φρόνησις)<sup>142</sup>, qui permet de remonter au fondement du sujet : l'esprit ou intellect (νοῦς)<sup>143</sup>. Dans l'optique du troisième moment, on peut dire que, si l'âme est sujet de l'action en général, l'intellect est sujet de la réflexion, mais la première n'a cette qualité que par le second. Puis, dans le prolongement du quatrième moment, que la position singulière et transcendante du sujet est précisément due à la réflexion, en tant qu'elle lui permet de s'élever au dessus de tous les objets dont il se sert. Enfin, revenant au premier moment, et à la question formelle qu'il posait, on pourra en conclure que l'« élément identique, qui est en quelque sorte présent de part et d'autre du souci : sujet du souci, objet du souci »<sup>144</sup>, le « soi-même lui-même », constitue *le fondement ou la forme du sujet, qui est l'intellect*<sup>145</sup>. Nous détenons désormais *le principe d'identité*, sur lequel repose *le principe d'individuation*, l'ensemble constituant *le sujet*. Celui-ci possède ainsi deux niveaux, opposés et pourtant complémentaires<sup>146</sup>, et qui sont tels qu'il se construit en passant de l'un à l'autre, en articulant l'un à l'autre. « C'est donc ensuite que l'on peut définir avec précision l'excellence humaine et fonder ainsi une éthique sur une norme : la bonté en l'homme consiste en l'exercice

<sup>141</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 76. C'est moi qui souligne.

<sup>142</sup> Cf. *Alcibiade*, 133 c 4-6 : « C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte son regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion [θεόν τε καὶ φρόνησιν], on serait alors au plus près de se connaître soi-même. » (traduction C. Marbœuf et J.-F. Pradeau) J.-F. Pradeau ajoute en note (n. 152, p. 215) : « Il faut comprendre que l'excellence de cet endroit (sujet de la φρόνησις) est divine. »

<sup>143</sup> Cf. *Alcibiade*, 134 e 8-10 : « En effet, cher Alcibiade, le particulier ou la cité qui auraient la liberté de faire tout ce qu'ils veulent alors qu'ils sont dépourvus d'intellect [νοῦν δὲ μὴ ἔχῃ], que leur arrivera-t-il selon toute vraisemblance ? » (traduction C. Marbœuf et J.-F. Pradeau) J.-F. Pradeau ajoute en note (n. 161, p. 216) : « Ils sont dépourvus du νοῦς, qui est bien en l'homme le sujet (divin) de la réflexion ; l'intellect est le nom qui convient au "soi-même lui-même" puisqu'il est, en l'âme, le sujet de la réflexion. »

<sup>144</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Première heure

<sup>145</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1998), p. 216, n. 161

<sup>146</sup> Cette propriété structurelle, qui se rencontre fréquemment chez Platon, peut être qualifiée d'herméneutique : cf. Chapitre I, section 2 (p. 119 sq.).

intellectuel de la réflexion, quand son absence explique la mauvaise conduite. »<sup>147</sup> Autrement dit, si l'identification du sujet par lui-même n'est pas accomplie, il n'y a tout simplement pas de sujet, et pas de bonne conduite possible. Néanmoins le mode d'application de cette norme reste peu clair, s'agissant d'un terme *abstrait* comme est la réflexion. Comment en faire usage ? En outre, cette définition de la bonne conduite, en mettant l'accent sur « l'exercice intellectuel de la réflexion » risque d'être réductrice, comme trop intellectualiste : repose-t-elle réellement tout entière sur la connaissance ? Abstrait dans ce cas devient synonyme d'incomplet : si l'intellect est en effet la cause de l'excellence de l'âme, comment celle-ci est-elle modifiée, transformée, sous l'action de cette cause<sup>148</sup>, et l'intellect doit-il s'adjoindre pour cela différentes causes adjuvantes<sup>149</sup>, de façon à tenir compte de la nécessité et des mécanismes propres à l'âme ? Comme le soutient en effet le *Timée*,

il faut distinguer deux espèces de causes : la nécessaire et la divine [χρὴ δὲ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον]. Et c'est l'espèce divine qu'il faut rechercher en toutes choses si on souhaite acquérir une vie de bonheur [ἔνεκα εὐδαιμόνου βίου], dans la mesure où notre nature l'admet [καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται] ; quant à l'espèce nécessaire, c'est en vue des causes divines qu'il faut la chercher, en considérant que, sans causes nécessaires, il n'est possible ni d'appréhender les causes divines elles-mêmes, qui constituent les seuls objets de nos préoccupations ni ensuite de les comprendre ou d'y avoir part en quelque façon.<sup>150</sup>

On peut donc admettre que l'intellect soit la cause de l'excellence et du bonheur dans la vie humaine ; il n'en reste pas moins qu'il est impossible d'accéder à cette connaissance, ni de la mettre en œuvre, sans prendre en compte les causes nécessaires qui s'exercent aussi sur notre

<sup>147</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 79

<sup>148</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1998), p. 76 : « Ce qui est vu dans la pupille d'autrui, ce n'est pas moi-même, mais c'est ce que je pourrais être et ce à quoi je pourrais ressembler à la faveur d'une transformation de moi-même. »

<sup>149</sup> Cf. *Philèbe*, 27 a 8-9 : « Ce sont deux choses distinctes et non pas identiques que la cause et ce qui est au service de la cause pour devenir », et la note de J.-F. Pradeau à ce sujet : « Platon distingue ainsi entre la cause véritable (αἰτία) et ce qui est simplement "auxiliaire" ou "concourant" [...]. Cette distinction étiologique est courante dans les dialogues ; les développements les plus conséquents, à son propos, sont ceux qui se trouvent dans le *Phédon*, 99 a-b, le *Timée*, 46 c-e, et le *Politique*, 281 d – 282 a). C'est au moyen de cette distinction que Platon subordonne sans la nier une causalité de type physique ou plutôt corporel et mécanique, à la causalité véritable qui doit être finale et intellectuelle. » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 253 n. 77) Il s'agit précisément ici de comprendre le *mécanisme* au moyen duquel l'intellect peut réaliser l'effet qui doit être le sien : produire l'excellence.

<sup>150</sup> *Timée*, 68 e 6 – 69 a 5

conduite, qui font pression sur elle. Or il est assez clair que celles-ci doivent faire partie du principe qui fait de chacun de nous un individu, dont on a déjà dit qu'il complétait le principe d'identité fourni par l'intellect. En ce sens, c'est une nécessité pour chacun de nous d'être un sujet incarné, un individu, en relation avec d'autres individus, et pas seulement un pur intellect ; il est même impossible de comprendre le rôle de ce dernier sans tenir compte de cette nécessité. Il reste néanmoins à savoir de quelle manière il faut en « tenir compte », et s'il s'agit d'une simple connaissance à acquérir.

De ce point de vue, les trois questions soulevées n'en font en fait qu'une : suffit-il d'avoir la connaissance de ce qu'il faut faire pour le mettre en œuvre<sup>151</sup> ? Or, comme le sujet platonicien, le texte qui le définit est lesté de chair : la réponse à cette question semble en effet se trouver dans la forme ou *figure* que revêt le paradigme, et dont la formule fournie, en guise de conclusion, par J.-F. Pradeau, ne rend pas compte : il faut prendre en compte la manière dont Platon choisit de l'exprimer, pour en déterminer, de façon plus complète (sinon exhaustive), le sens.

Voici ce que Socrate dit à Alcibiade :

Tu as bien remarqué, n'est-ce pas, que lorsqu'on fixe son regard sur l'œil de quelqu'un [τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμόν], on voit apparaître sa propre figure [τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται] dans la pupille de son vis-à-vis [ἐν τοῦ καταπτικρὸ ὄψει] comme dans un miroir [ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ], et c'est ce reflet que nous appelons précisément *kórē* [ὁ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν], parce que c'est une image en miniature de celui qui regarde [εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλεπόντος] ?<sup>152</sup>

<sup>151</sup> Ou encore : la pratique de soi consiste-t-elle exclusivement à exercer et développer son intellect ? L'exemple d'Alcibiade montre que la seule connaissance est insuffisante. Il sait en effet qu'il doit changer de genre de vie, mais n'y parvient pas (cf. *Banquet*, 215 e 6 – c 1).

<sup>152</sup> *Alcibiade*, 132 e 7 – 133 a 3. Je reprends la traduction proposée par J. Brunschwig dans son article portant « sur quelques emplois d'ὄψις » (BRUNSCHWIG, J. [1973], p. 28). La principale difficulté occasionnée par la traduction de ce texte est de savoir « quel est l'antécédent de ὁ » (BRUNSCHWIG, J. [1973], p. 26). Si on soutient en effet que « “ce que nous appelons la pupille” est précisément le miroir où se forme l'image en miniature de celui qui s'y regarde », on ne peut plus rendre compte du dernier membre de phrase (« εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλεπόντος ») qui semble pourtant apposé à la proposition relative « ὁ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν ». « Par voie de conséquence, l'antécédent de ὁ ne peut plus être ὄψει ni κατόπτρῳ ; cet antécédent doit être πρόσωπον, le visage du spectateur, ou préférablement encore l'image qui en apparaît (ἐμφαίνεται) dans l'œil de son vis-à-vis. » (BRUNSCHWIG, J. [1973], p. 27) Je souscris à cette lecture de J. Brunschwig, importante pour ma propre

J.-F. Pradeau rend *kórē* par « poupée », notant que « le grec appelle petite fille, ou poupée, la pupille de l'œil, précisément afin de désigner le fait que l'image de la personne qui regarde s'y reflète. Mais le terme désigne encore la figurine votive, la statuette d'une divinité. »<sup>153</sup> Or, *rien* ne permet d'écarter le second sens au profit du premier, étant donné que l'un comme l'autre incluent la notion de ressemblance, et d'autant que cette seconde signification, comme le relève le même auteur, « introduit [...] le divin dans le paradigme<sup>154</sup>. » J'avancerai ici plusieurs arguments permettant, me semble-t-il, de soutenir cette affirmation.

1) Le *Phèdre*, qui associe étroitement *κόρη* et *ἀγάλματα*, au moyen de la conjonction renforcée *τε καί*<sup>155</sup>, compare à deux reprises l'éromène à un *ἄγαλμα*. Ainsi, « chacun choisit l'objet de son amour parmi les beaux garçons, selon sa tournure d'esprit [*πρὸς τρόπου*] ; et comme s'il s'agissait d'un dieu [*ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα*], il lui érige en lui-même une statue qu'il pare [*ἐαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ*]. »<sup>156</sup> Il est vrai que l'image ne se trouve pas dans la pupille du garçon, mais dans l'âme de l'éraсте. Cependant elle n'en est pas moins, pour ce dernier, *une image de soi*, puisqu'elle lui révèle son propre *τρόπος*, ainsi que le dieu dont il dépend<sup>157</sup>. C'est dans cette position que se place initialement Socrate face à Alcibiade<sup>158</sup>. Mais ce n'est là que la première étape de l'amour. En effet, l'affection de l'éraсте atteint ensuite l'éromène : « Comme un homme qui a pris une ophtalmie [*ὀφθαλμίας*] à un autre, il <l'éromène> ne peut en dire la cause, et il oublie qu'il se voit lui-même dans celui qui l'aime comme dans un miroir [*ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι*

---

interprétation. D'après la traduction habituelle, on devrait en effet « distinguer l'image réfléchie sur la pupille de l'organe lui-même » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 75 n. 2) : le mot *κόρη* renvoyant à ce dernier ne pourrait alors désigner « la figurine votive, la statuette d'une divinité ». Il me semble au contraire que Platon joue sur les deux sens du terme, de façon à associer l'image réfléchie, que désigne le mot *κόρη* dans le texte cité, à la pupille où elle se refléchet, que désigne le mot *ὄψει* dans l'interprétation que J. Brunschwig propose de notre texte, mais à laquelle renvoie également le terme *κόρη*. L'image, *κόρη*, est située dans la *κόρη*, la pupille, la première indiquant ainsi une propriété caractéristique de la seconde : la faculté qu'elle a de réfléchir ses objets.

<sup>153</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 75, n. 2

<sup>154</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 214, n. 144

<sup>155</sup> *Phèdre*, 230 b 9

<sup>156</sup> *Phèdre*, 252 d 6-8, traduction modifiée

<sup>157</sup> « Ceux qui relèvent d'Apollon et de chacun des autres dieux règlent leur marche sur celle de leur dieu, et cherchent un ami dont le naturel s'accorde à ce modèle. » (*Phèdre*, 253 b 2-4)

<sup>158</sup> Cf. *Alcibiade*, 103 a 1-2

ἐαυτὸν ὀρῶν]. »<sup>159</sup> Comme dans l'*Alcibiade*, le thème de la vue est très présent, et c'est également la propriété distinctive de ce sens par rapport aux quatre autres qui est exploitée : la possibilité de donner lieu à une réflexion. Or le miroir n'est-il pas fourni à l'éromène par l'ἄγαλμα dressé en son honneur et à son effigie ? Ainsi se produit cet « εἶδωλον »<sup>160</sup> qu'est ἀντέρως : « Un amour spéculaire qui naît dans l'aimé et qui lui renvoie une image non pas de l'amant mais de lui-même. »<sup>161</sup> Les mots « ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ » et « εἶδωλον » sont employés exactement à l'identique dans le *Phèdre* et dans l'*Alcibiade* pour désigner ce phénomène de réflexion, qui fait suite à l'ἄγαλμα dressé par l'éraсте. Cette concordance ne peut être due au hasard : le paradigme de la vision employé par Socrate aurait donc une signification nettement érotique, qui s'ajoute à sa vocation théologique<sup>162</sup>. C'est ce que confirme la fin de l'*Alcibiade*, où Socrate s'aperçoit que cet « amour spéculaire » est né dans l'âme de son jeune éromène, et lui attribue en outre la nature ailée par laquelle il caractérise Éros dans le *Phèdre* : « En ce cas, mon brave Alcibiade, mon amour ressemblera fort à celui de la cigogne ; il aura élevé au nid, dans ton âme, un petit amour ailé [ἔροτα ὑπόπτερον], qui ensuite prendra soin de lui [ὑπὸ τούτου πάλιν θεραπεύσεται]. »<sup>163</sup> L'amour de Socrate s'est introduit dans l'âme d'Alcibiade, où il en a créé un εἶδωλον, une image : or c'est aussi ce qu'est la κόρη. On peut donc soutenir que cet amour spéculaire dans l'âme d'Alcibiade est identique à la κόρη se formant dans la pupille de son œil, ou bien que l'une est le regard que lui permet de porter l'autre. Ainsi l'éraсте et l'éromène acquièrent pareillement une connaissance de soi, concrétisée dans *une statue, sur laquelle s'appuie la réflexion* : pour l'éraсте qu'est Socrate, cette statue est, dans les termes du *Phèdre*, un ἄγαλμα à l'effigie

<sup>159</sup> *Phèdre*, 255 d 4-6, traduction modifiée

<sup>160</sup> *Phèdre*, 255 d 8

<sup>161</sup> CALAME, C. (2009), p. 260. Sur ἀντέρως, cf. *Phèdre*, 255 e 1, et, ci-dessus, p. 330

<sup>162</sup> Cf. BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 62 : « Le parcours d'ensemble du dialogue va de la *politique* à la *théologie* (aller et retour). » La première partie du dialogue (jusqu'en 124 b 6) est en effet politique. La seconde, en raison notamment du paradigme de la vision, (jusqu'en 133 d 1) est théologique. La dernière est de nouveau politique. On peut ajouter que la première est « *érotico-politique*, en insistant sur l'entrelacement des deux dimensions qu'il faut se garder de croire simplement juxtaposées » (DESCLOS, M.-L. [1997], p. 396). Il n'y a dès lors pas de raison pour que la dernière ne soit pas tout autant érotique que politique : ainsi Socrate revient sur son amour pour Alcibiade, en précisant qu'un contre-amour le complète désormais (135 e), et qu'il devra rivaliser avec l'amour du peuple dans l'âme du jeune homme. Mais il me semble en fait que la dimension érotique traverse tout le dialogue, y compris sa partie théologique, bien que l'association des qualificatifs « érotique » et « théologique » soit sans doute assez étonnante.

<sup>163</sup> *Alcibiade*, 135 e 1-3

d'Alcibiade ; pour l'éromène qu'est Alcibiade, elle est, suivant le mot employé dans les deux dialogues, l'εἶδωλον de cet ἄγαλμα, et, dans les termes de l'*Alcibiade*, une κόρη. En édifiant cette statue, Alcibiade est ainsi conduit à prendre soin (θεραπεύσθαι) de l'ἄγαλμα que lui remet Socrate, de façon à s'améliorer lui-même. D'où l'image qu'il donne du philosophe dans le *Banquet* : le silène sculpté le reflète en effet lui-même, l'ὑβρις qu'il lui attribue<sup>164</sup> n'est autre que la sienne propre. Il renferme pourtant les ἀγάλματα que lui a remis Socrate, mais il lui est difficile d'en prendre correctement soin, comme il l'avoue lui-même<sup>165</sup>. Il reste que se soucier de soi signifie concrètement, pour lui, prendre soin de cette statue sculptée par l'amour.

2) On peut trouver une confirmation de ce point de vue dans le prologue de l'*Alcibiade*. Socrate se place dans la position, inhabituelle dans ce cas, d'un observateur : « Alors qu'Alcibiade s'apprête littéralement à monter à la tribune pour s'adresser au peuple assemblé, Socrate l'arrête un instant et tente de transformer cette courte halte en une réflexion sur un destin. »<sup>166</sup> Ainsi la perspective dans laquelle doit être lu le dialogue est fixée : d'ores et déjà Socrate tend au jeune homme son portrait. S'apercevant que sur ce phénomène de réflexion repose l'excellence, Alcibiade doit être conduit à tourner ses regards vers l'une et vers l'autre. Or ces trois caractères, arrêt, réflexion, observation, *tendent à faire de Socrate une statue*. Ils le *statuifient*, si l'on me permet, malgré l'apparent anachronisme, de m'appuyer sur les propos d'Alain concernant la sculpture<sup>167</sup> : « La statue [...] est perception et mesure

<sup>164</sup> « Tu dépasses la mesure [ὑβριστῆς εἶ] » (*Banquet*, 215 b 7, la traduction est celle que M.-L. Desclos donne de la même formule dans l'*Alcibiade*, 114 d 7). L'ὑβρις est une caractéristique des silènes aussi bien que de Marsyas. En 175 e 8, Agathon avait déjà qualifié ainsi Socrate : mais il se trouve à cet égard dans la même situation qu'Alcibiade.

<sup>165</sup> « Il m'oblige à admettre qu'en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même [ἐμαυτοῦ ἀμελῶ], alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. » (*Banquet*, 216 a 4-6)

<sup>166</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 33

<sup>167</sup> Il va de soi que, si on voulait être rigoureux, pareil rapprochement nécessiterait de longs développements. Cependant, en ce qui concerne la statuaire antique, et sa présence dans les Dialogues, les chaînons intermédiaires permettant de les relier à Alain doivent être tirés de l'anthropologie grecque. En voici quatre qui me paraissent importants. Premièrement, « il y a un mot qui, dans ses plus anciens emplois, implique la notion de valeur, c'est le mot ἄγαλμα. » (GERNET, L. [1968], p. 97) Ce terme est celui qui revient le plus fréquemment chez Platon pour désigner la statue, et il est associé explicitement à l'excellence, comme dans le *Banquet*, en 222 a 4. « Or il s'agit non pas de la valeur "banale" et abstraite, mais d'une valeur préférentielle incorporée à certains objets, qui préexiste à l'autre et d'ailleurs la conditionne. » C'est ainsi que, dans le passage du *Banquet* mentionné, les

[...], observatrice [...], impartiale, juge de tout, essentiellement juge »<sup>168</sup>, mais aussi « [répond] à qui [l']interroge et s'arrête, l'immobile regardant l'immobile. »<sup>169</sup> Certes Socrate juge Alcibiade, il lui démontre son ignorance, lui en donne la mesure<sup>170</sup>. Mais aussi, lui faisant face<sup>171</sup>, il répond au questionnement qu'il suscite<sup>172</sup>, offrant au jeune homme une image de l'excellence qu'il est susceptible d'atteindre, s'il s'en donne les moyens, s'il fait sien *l'impératif* : « *Deviens un sujet.* »<sup>173</sup> Dès lors, le philosophe se comportant comme une statue au début de l'entretien, il est compréhensible qu'il propose ensuite cette image, la κόρη, au jeune homme. Mais l'*Alcibiade* n'est pas le seul dialogue à s'ouvrir sur, et à conduire à, *cette figure d'un Socrate statufié*.

3) Le *Banquet* offre en effet un prologue analogue sous ce rapport : Socrate, au lieu de se rendre chez Agathon, se tient longuement immobile sous le porche des voisins<sup>174</sup>. Par ailleurs, du point de vue de la relation entre Socrate et le jeune homme, ce texte se présente

---

ἀγάλματα ἀρετῆς se trouvent dans la statue de Socrate, et se présentent comme des unités de mesure permettant de juger de la valeur morale. Secondement, comme l'avait bien vu Nicole Loraux, dans le *Phédon*, « froid et roide comme la pierre, le corps de Socrate qui déjà s'en est allé tient assez bien, dans les dernières lignes du dialogue, le rôle du κολοσσός archaïque, ce double mémorable du mort. En son corps roidi, Socrate est statufié par la force du texte platonicien. » (LORAUX, N. [1982], p. 44) L'immobilité, l'idée que la statue reflète le sujet, non en tant qu'individu, mais en ce qu'il a d'immortel, sont des propriétés de la sculpture sur lesquelles Alain revient constamment. Troisièmement, comme le remarque Deborah T. Steiner dans son commentaire du *Banquet*, la statue de Socrate, par son immobilité et ses autres caractéristiques, incite ceux qui la voient à adopter une posture également immobile : « L'image immobile immobilise, et être le spectateur, ou l'auditeur, de cet εἰκῶν est courir le risque d'être soi-même pétrifié. » (STEINER, D. T. [1996], p. 95) Ainsi l'immobile regarde l'immobile. Quatrièmement, et pour terminer, comme le note L. Gernet dans l'article cité, à propos d'un passage des *Lois* : « La notion d'une chose mystérieusement vivante [...] affleure parfois dans le mot ἄγαλμα : on relèvera, à cet égard, un curieux développement à base de métaphore dans Platon, *Lois*, 930 e et suiv. » (GERNET, L. [1968], p. 97). C'est pourquoi il est possible que, dans les Dialogues, la statue de Socrate réponde à qui les interroge et s'arrête.

<sup>168</sup> ALAIN, *Système des beaux-arts*, Livre septième. De la sculpture, IV *Des passions*

<sup>169</sup> ALAIN, *Système des beaux-arts*, Livre septième. De la sculpture, III *Du mouvement*

<sup>170</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 d 6-8

<sup>171</sup> Cf. par exemple la description de la situation dialogique, *Alcibiade*, 104 c 8 – e 6 et 129 b 5 – c 1

<sup>172</sup> Cf. par exemple *Alcibiade*, 127 e 3-6

<sup>173</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 53. C'est moi qui souligne.

<sup>174</sup> *Banquet*, 175 a 6 – c 7

comme le symétrique de l'*Alcibiade*<sup>175</sup>. Par suite d'une inversion des rôles typiquement socratique, Alcibiade se trouve désormais en position d'éraсте<sup>176</sup>. Or le fait est qu'il voit désormais Socrate sous l'espèce d'une statue, réaffirmant et développant la comparaison tout au long de l'éloge qu'il prononce en faveur du philosophe<sup>177</sup>. Il est vrai que l'ἄγαλμα se substitue à la κόρη, mais ce changement peut être corrélatif de l'inversion des rôles, puisque c'est l'éraсте, d'après ce qui a été dit, qui dresse un ἄγαλμα. Il faut surtout remarquer que les deux éléments principaux qui servaient, dans l'*Alcibiade*, à caractériser l'image se trouvant dans la pupille, puis dans l'intellect, c'est-à-dire, l'excellence et le divin, sont tour à tour couplés aux ἀγάλματα qui sont dits se trouver en Socrate<sup>178</sup>. Par ailleurs, dans son interprétation du *Banquet*, D. Steiner relève qu'Alcibiade est parvenu à se voir lui-même en Socrate, mais sous une forme de prime abord peu élogieuse : celle du silène sculpté<sup>179</sup>. Ce n'est qu'en approfondissant sa quête, c'est-à-dire en ouvrant le silène, qu'il s'est aperçu du caractère divin de la réflexion que lui permettait d'accomplir le philosophe.

Les trois principales valeurs que l'*Alcibiade* associait à la κόρη (la connaissance de soi, l'excellence, le divin), se retrouvent donc dans le *Banquet*, reliées à l'ἄγαλμα. N'est-ce pas suffisant pour affirmer, compte tenu du jeu de mots inclus dans le terme κόρη<sup>180</sup>,

<sup>175</sup> Le thème du souci de soi relie aussi les deux textes : dans le *Banquet*, Alcibiade est obligé de reconnaître qu'il n'a pas su prendre soin de lui-même (216 a 4-6).

<sup>176</sup> Sur ce point, cf. NARCY, M. (1984), pp. 35-57. Sur le *Banquet*, cf. plus particulièrement p. 51

<sup>177</sup> *Banquet*, 215 a 4 – 222 b 7

<sup>178</sup> En ce qui concerne l'excellence, cf. *Banquet*, 222 a 4. A propos du divin, cf. *Banquet*, 215 b 3-4 et 216 e 8.

<sup>179</sup> Cf. STEINER, D. T. [1996], p. 90 : « En raison de toute la laideur extérieure de l'image du Silène, la comparaison, par Alcibiade, de Socrate avec une statue, trahit immédiatement l'intense attirance qu'éprouve le jeune homme ». Cf. aussi p. 95 : « Auprès de Socrate, l'examen minutieux qu'accomplissent ses paroles et ses yeux, présente Alcibiade d'une manière qu'il ne peut admettre, le dépeint comme un bon à rien, un dilettante, un démagogue qui se récrie contre toute réforme (215 e - 216 c) ; peut-être qu'aussi une brève vision des ἀγάλματα contenus dans le philosophe suggère au jeune homme qu'il doit posséder lui aussi de telles merveilles intérieures, ce qui rend encore plus insupportable sa laideur de surface. »

<sup>180</sup> « Que le décodage des noms, tel que le pratique Socrate dans le *Cratyle*, est incorrect d'un point de vue linguistique, c'est une découverte du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est seulement à cette époque [...] que les interprètes de Platon acquièrent soudainement la certitude que celui-ci n'avait fait que plaisanter. [...] aucun lecteur ancien n'a jamais eu cette réaction, et l'étymologie était respectée comme une discipline, non seulement par tous les platoniciens, mais par qui que ce soit d'autre. » (SEDLEY, D. [2001], p. 19). Le « décodage » du terme κόρη doit être effectué dans cette optique.

qu'Alcibiade, dans le dialogue dont il est l'éponyme, dans son propre œil, apparaît, pour Socrate, sous l'espèce d'un κούρος ? Ce κούρος correspond à l'ἄγαλμα que le philosophe lui remet pour qu'il en prenne soin. « Le Couros, indistinctement homme ou dieu, et la Coré, perfection de la féminité, deuxième figure d'une humanité rendue enfin semblable et égale aux dieux »<sup>181</sup>, désignent le parcours, de l'humain au divin, proposé ainsi à Alcibiade par Socrate. Car cette statue n'est pas le jeune homme, mais *ce qu'il pourrait devenir*, à la faveur du principe d'excellence inscrit en lui, à condition d'en prendre convenablement soin.

Mais ce qu'il deviendra en fait, au lieu de cela, c'est le silène sculpté, une figure de la bestialité, qui l'exprime. Il reste donc à comprendre que la connaissance de soi comme intellect, si elle est nécessaire, n'est pas suffisante : il ne faut pas négliger la partie mortelle de l'âme, qui finalement prend le dessus en Alcibiade<sup>182</sup>, comme Socrate l'annonçait prophétiquement à la fin du dialogue dont le jeune homme est l'éponyme<sup>183</sup>. Telle est en effet la signification complète du précepte delphique, telle que l'a restituée M.-L. Desclos : il faut « se connaître soi-même, c'est-à-dire se saisir soi-même comme *lieu de tension entre la bête et le dieu*. [...] La connaissance de soi ne se limite pas à la connaissance de ce que Jacques Brunschwig appelle le "vrai soi", mais inclut la connaissance du "soi entier". »<sup>184</sup> De l'*Alcibiade* au *Banquet*, du κούρος (ou de la κόρη), image potentiellement divine, au silène sculpté, qui dit la bestialité, les statues dressées par Socrate et Alcibiade expriment *ce soi total* dont il nous faut prendre soin. Le sujet est ce soi total, objet du souci.

Par conséquent, s'il y a bien un sens à parler de sujet chez Platon, ce sens n'apparaît pleinement qu'en restituant et en analysant le langage figuré dans lequel il s'exprime. Certes, il faut avoir compris au préalable que, « ce qui nous individue comme sujet humain, ce qui fait

<sup>181</sup> PΑΡΑΙΟΑΝΝΟΥ, K. (1972), p. 177

<sup>182</sup> Il l'atteste lui-même : « Chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre » (*Banquet*, 216 b 4-5). Alcibiade n'est donc pas parvenu à se constituer comme sujet : si c'était le cas, il serait capable de bien se conduire même en l'absence de Socrate, sans guide.

<sup>183</sup> Voici en effet les derniers mots de Socrate dans l'*Alcibiade* : « J'ai grand peur. Non que je me défie de ta nature, mais je vois la puissance de notre peuple et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi et sur toi » (135 e 6-8).

<sup>184</sup> DESCLOS, M.-L. (1997), pp. 413 et 416 : je rapproche, dans ma citation, deux passages éloignés, mais qui vont dans le même sens.

que nous sommes Socrate, Alcibiade ou un autre, c'est notre âme. »<sup>185</sup> On doit en outre avoir défini « précisément les conditions d'amélioration de l'âme » : « Puisque chaque soi-même est une âme, quel est ce soi-même lui-même, quel est le soi qui, en l'âme, fait que l'âme est telle ou telle, âme excellente ou non, âme d'Alcibiade ou âme de Socrate<sup>186</sup> ? » Il s'agit du sujet de la réflexion, l'intellect, cause du caractère bon ou mauvais de chaque âme. Toutes ces conditions, l'âme, l'excellence, la réflexion, sont *nécessaires* à la compréhension de ce qui est dit. Elles ne paraissent pourtant pas suffisantes, si l'on ne tient pas compte de la *manière* dont Platon choisit de l'exprimer. D'autant que ce mode d'expression, ce *style*, traduit à son tour une manière d'être : l'idée de statue introduit une connexion nécessaire entre l'un et l'autre terme. Comme le dit justement Alain, paraphrasant l'allégorie de la caverne : « La société n'est [...] que le royaume des ombres. Il fallait ces témoins de pierre, naïvement inventés par le sculpteur, pour montrer l'homme à l'homme, par silence et solitude. »<sup>187</sup> Rien d'étonnant dès lors à ce que Platon en jalonne ses Dialogues<sup>188</sup>, de façon à révéler l'homme total, le sujet dans son entier. Si, comme l'indique J.-F. Pradeau, le sujet est *l'âme en tant qu'homme*<sup>189</sup>, alors il doit se constituer *en se servant de ces repères*, en en faisant bon usage, de façon à *ne rien négliger* de ce qui le constitue. Mais avoir cette connaissance de soi, ou tout au moins, cette image de soi (qui ne s'adresse d'ailleurs pas qu'à la vue, comme le montre M.-L. Desclos)<sup>190</sup> n'équivaut pas encore à se soucier de soi<sup>191</sup> : d'autres conditions font défaut, et, précisément parce que l'intellect n'est pas tout l'homme, la bonne conduite n'est pas qu'une simple question de connaissance. Il reste en effet à savoir comment prendre soin de cette partie de l'âme qui fait de nous un individu, qui joue en nous le rôle de la cause nécessaire

<sup>185</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 73

<sup>186</sup> PRADEAU, J.-F. (1998), p. 74

<sup>187</sup> ALAIN, *Système des beaux-arts*, Livre septième. De la sculpture, III *Du mouvement*

<sup>188</sup> Cf. ALAIN, *Système des beaux-arts*, Livre septième. De la sculpture, VI *De l'allégorie* : « La première écriture fut sculpture et dessin. Le style écrit dépend donc de la sculpture, comme le mot forme, dans son sens si riche, l'indique bien. [...] dans le langage d'Aristote [...], la définition est dite forme encore, et forme substantielle. » L'écriture platonicienne répond parfaitement à la définition fournie.

<sup>189</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1998), p. 71, n. 1 : « L'*Alcibiade* ne s'intéresse pas à l'homme comme âme, mais à l'âme comme homme (c'est-à-dire à l'âme comme sujet, comme le font notamment la fin du *Phédon* 115 b-c ou, dans un autre contexte, la *République* V, 469 d). »

<sup>190</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1997), pp. 414-416 : elle montre que « les mots de la fable disent à l'âme intelligente la nature de l'âme mortelle avec laquelle elle est mise en relation par l'audition » (p. 415).

<sup>191</sup> « Le γυνῶθι σαυτόν n'est donc pas même la condition, mais seulement l'une des conditions de l'ἐπιμέλεια σαυτόν. » (PRADEAU, J.-F. [1998], p. 47)

(aux côtés de la cause divine), et dont l'action propre, à la différence de celle qui caractérise l'intellect, ne consiste précisément pas dans le savoir. En cela consiste cette modalité du souci de soi qui le rend *irréductible* à la connaissance de soi, contrairement à ce qu'affirme Foucault dans la dernière partie de son cours consacré à l'*Alcibiade* : « Le souci de soi doit consister dans la connaissance de soi. »<sup>192</sup> Sur ce point, il se contredit lui-même, puisqu'il avait soutenu, une semaine plus tôt, et à juste titre d'ailleurs, que c'est « dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle “connais-toi toi-même”. »<sup>193</sup> Or ce qui est subordonné ne peut pas être équivalent ; ce sont deux relations incompatibles entre elles : mais Foucault, étrangement, ne semble pas s'en être aperçu. A cet égard, tout se passe comme si, pressé d'en finir avec le platonisme, qu'il considère comme une simple introduction<sup>194</sup>, après avoir innové dans son interprétation de la première partie du texte consacré au souci et au soi, il revenait, dans la seconde, à l'idée canonique du primat platonicien de la connaissance et du précepte delphique<sup>195</sup> : tout se passe comme s'il cédait à son tour au prestige de l'autorité et de la tradition. Pour lui, ce qui est caractéristique du « platonisme », c'est que « le souci de soi *doit* consister dans la connaissance de soi. »<sup>196</sup> Or à aucun moment l'*Alcibiade* n'énonce cette assertion. Foucault semble s'excuser lui-même de l'arbitraire contenu dans la détermination produite, déclarant ainsi : « Je résume très brièvement un texte qui est un peu plus long, mais je voudrais tout de suite arriver à ce qui est

<sup>192</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure

<sup>193</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure

<sup>194</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet, Résumé du cours* : « Le point de départ d'une étude consacrée au souci de soi est tout naturellement l'*Alcibiade*. [...] La confrontation de l'*Alcibiade* avec les textes du I<sup>er</sup> et du II<sup>e</sup> siècle montre plusieurs transformations importantes. » Le cours du 20 janvier, après les deux cours consacrés à l'*Alcibiade* et au platonisme, signale d'emblée que « des repères chronologiques différents » vont être pris, allant du « stoïcisme romain » à « la diffusion du christianisme » : « C'est cette période-là que je voudrais choisir, parce qu'elle me paraît être *un véritable âge d'or* dans l'histoire du souci de soi. » (c'est moi qui souligne)

<sup>195</sup> Dans la seconde heure du cours du 13 janvier, Foucault examine « la troisième occurrence du  $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  ». Elle intervient alors qu'on « se demande en quoi ça doit consister de “s'occuper de soi”. Et alors, cette fois, on a le  $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , si vous voulez, dans toute sa splendeur et dans toute sa plénitude : le souci de soi doit consister dans la connaissance de soi.  $\Gamma\upsilon\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  au sens plein : c'est là, bien sûr, un des moments décisifs du texte ; un des moments constitutifs, je pense, [du] platonisme. » (FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure)

<sup>196</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure. C'est moi qui souligne : la formule utilisée par Foucault prend en effet la forme d'un impératif, dont on peut se demander d'où il provient, sinon de la tradition.

la dernière ou, plutôt, l'avant-dernière réplique du texte. »<sup>197</sup> Pouvons-nous alors remédier à cette lacune foucauldienne, avouée à demi-mots, et préciser quelles sont les autres conditions, en dehors de la connaissance de soi, du souci de soi ? Quelles sont les causes nécessaires, présentes en l'âme, dont il faut veiller à s'assurer le soutien au service de l'intellect, ou au contraire quelles sont celles dont il faut empêcher qu'elles n'empiètent sur lui ?

Comme l'a montré M.-L. Desclos, « le souci de soi, l'ἐπιμέλεια, ne consiste pas uniquement en un se-connaître de l'âme dans ce qu'elle a de meilleur et de plus divin. Il est également soin des apprivoisés et désensauvagement des sauvages qui sont en toute âme d'homme en tant qu'il est homme, c'est-à-dire en tant qu'il est à la fois animal et divin ; mais aussi capacité à distinguer entre tous l'allié de l'adversaire, le synagoniste de l'antagoniste. [...] L'âme immortelle et divine doit, comme l'homme d'État, savoir quels sont ses ennemis, quelles sont leurs forces et avec qui s'allier pour lutter contre eux. Tel est l'enseignement conjoint du Livre IX de la *République* et de l'*Alcibiade Majeur*. »<sup>198</sup> Or il me semble possible de préciser la signification et la nature de cette ἐπιμέλεια, en reprenant le rapprochement esquissé ci-dessus avec la *Lettre VII*, qui est riche de réflexions *sur les alliances nécessaires* (au propre et au figuré) *pour faire pièce au déferlement de bestialité* et de violence à Syracuse. Les relations humaines y relèvent en effet de ce que M.-L. Desclos nomme « zoo-politique »<sup>199</sup> : un cadre dans lequel l'intellect a sans doute un rôle à jouer, à condition qu'il puisse se doter des causes adjuvantes qui lui sont nécessaires pour qu'il puisse remplir son office de guide. Or celles-ci font l'objet d'un souci constant dans cette lettre.

---

<sup>197</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure

<sup>198</sup> DESCLOS, M.-L. (1997), p. 413

<sup>199</sup> DESCLOS, M.-L. (1997), p. 409

---

### Section 3

#### *Souci de soi et « zoo-politique »*

---

Platon, de façon remarquable et unique dans son œuvre, emploie le pronom sujet « ἐγώ », et ce dès la quatrième ligne : il s'exprime en première personne, et répond « aux proches et aux partisans de Dion [τοῖς Δίωνος οἰκείοις τε καὶ ἑταίροις] », qui lui ont demandé d'être leur « allié [κοινωνεῖν] »<sup>200</sup>. La situation dialogique est ainsi nettement fixée, mais aussi « l'état d'esprit et le dessein [διάνοια καὶ ἐπιθυμία] »<sup>201</sup> de la lettre. Elle concerne en effet la manière dont le sujet (ἐγώ), dans la société humaine où il est confronté à d'autres sujets (donc placé dans une situation que nous qualifierions aujourd'hui d'« intersubjective »<sup>202</sup>), peut parvenir à réaliser sa « pensée » : ce qui est aussi le sens du mot διάνοια, récurrent dans la lettre<sup>203</sup>, et que L. Brisson traduit par « état d'esprit »

---

<sup>200</sup> *Lettre VII*, 323 d 2. Il se présente aussi comme « un partisan de Dion, son allié [σύμμαχος] » (333 d 2).

<sup>201</sup> *Lettre VII*, 324 a 4

<sup>202</sup> J.-C. Fraisse a montré combien « le problème des rapports avec autrui [...], sous l'aspect d'une réflexion sur la nature et les conditions de la φιλία, a d'abord été longtemps présent chez les Grecs » (FRAISSE, J.-C. [1974], p. 12), puis a été occulté dans les préoccupations des philosophes jusqu'à la période moderne. L'oubli du problème a été préparé par le stoïcisme, qui se place en dehors d'une réflexion sur l'intersubjectivité, puis son occultation est le fait de la première philosophie chrétienne, pour qui Dieu seul fait de l'autre un prochain. Or « c'est un des aspects fondamentaux de la philosophie moderne, voire contemporaine, que son intérêt pour les rapports avec autrui, et l'on peut même estimer que l'essentiel de sa nouveauté, par rapport aux grandes métaphysiques classiques ou à la pensée médiévale, provient de cet intérêt. » (p. 11) Aussi bien du point de vue de la connaissance que de la morale, les relations interpersonnelles sont reconnues aujourd'hui comme essentielles. Cependant, cette philosophie éprouve des difficultés à s'affranchir de l'influence de Descartes qui fait du « Je pense » la source de toute connaissance, et qui sépare radicalement sensibilité et raison. Au contraire, la notion de φιλία suppose une continuité entre sensibilité et raison, et un rapport entre les consciences qui soit constitutif de chacune d'elles dans tous leurs aspects, pas seulement psychologiques et anthropologiques, mais cognitifs et moraux. Elle permet donc de penser la vie humaine dans son unité, en même temps que dans sa relation avec autrui : comme on le montrera ci-dessous, elle fonde la structure du sujet, comme unité plurielle et différenciée. Sur ces différents thèmes, on consultera l'introduction du livre de J.-C. Fraisse, *Philía. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, pp. 11-29.

<sup>203</sup> La plupart de ses occurrences vont être citées.

vraisemblablement pour souligner le fait qu'il s'agit d'une façon de penser permanente. De quelle manière faut-il s'y prendre ? En tissant des alliances (κοινωνεῖν), en prenant appui sur les οἰκεῖοι ou les ἑταῖροι. « Qu'est-ce à dire ? Être un οἰκέλος, c'est appartenir à un οἶκος commun, à une même maison au sens large. Dans cette catégorie, il faut ranger non seulement les parents par le sang, mais aussi les gens qui sont attachés à la maison, en vertu d'autres liens : amitié, activité commune, dépendance, etc. Être un ἑταῖρος, par ailleurs, c'est être lié à un individu, à un groupe dont on partage les convictions, qu'elles soient d'ordre philosophique, religieux ou politique, et dont on partage l'activité ou dont on appuie l'action. »<sup>204</sup> Les relations ainsi désignées sont donc multiples : ce sont toutes les différentes attaches dont est susceptible un homme grec, les cercles d'appartenance au sein desquels il peut s'identifier comme sujet. On comprend alors leur importance primordiale dès lors qu'il s'agit de se constituer comme sujet, ainsi que la récurrence de cette thématique au sein de l'unique œuvre de Platon écrite à la première personne : il s'agit pour lui d'indiquer l'attitude qu'il a effectivement tenue vis-à-vis de ces différents liens, au cours de sa vie, et en tant que philosophe. Cette attitude s'est traduite aussi bien en actes qu'en paroles, « ἔργῳ καὶ λόγῳ »<sup>205</sup> : ce sont eux qu'il va décrire et elle qu'il va transcrire, en marquant le type d'actes et de paroles qu'il estime déterminant pour la constitution de soi comme sujet, au sens qui a été précisé, c'est-à-dire comme un ensemble au sein duquel l'intellect joue un rôle décisif, mais non exclusif. De ce point de vue, « la *Lettre VII* est une autobiographie [...]. Le sujet autobiographique s'y décrit selon le groupe auquel il appartient – famille au sens large, partisans au sens large (incluant même les membres de l'Académie), cité et même communauté linguistique –, sans chercher à exprimer des sentiments qui lui sont exclusifs, personnels. »<sup>206</sup> J'irai plus loin cependant ; il me semble en effet que « le sujet autobiographique » ne se contente pas de s'y décrire, mais qu'il indique, de façon dynamique ou généalogique, comment il s'est lui-même constitué comme tel, c'est-à-dire comme le philosophe Platon, possédant telle δίανοια, c'est-à-dire telle façon de penser, et telle conception de l'amitié, des relations interpersonnelles, permettant de donner à cette façon de penser un support efficace et adéquat. Parce que la *Lettre VII* est unique en ce sens dans le *corpus* platonicien<sup>207</sup>, il paraît pleinement justifié de la rapprocher de l'*Alcibiade*, où le

<sup>204</sup> BRISSON, L. (2000), p. 17

<sup>205</sup> *Lettre VII*, 324 a 1

<sup>206</sup> BRISSON, L. (2000), p. 24

<sup>207</sup> Je partage l'avis de L. Brisson, pour lequel « un faisceau d'indices convergents porte à [...] croire » que « la

philosophe expose sa conception de la subjectivité : elle en est la mise en œuvre, et satisfait en ce sens, à propos de ce thème, la demande exposée par Socrate au début du *Timée*, éprouvant le désir de voir la cité dont il vient « de décrire la constitution », se mettre en mouvement et acquérir la vie<sup>208</sup>.

Platon commence par faire part de quelques éléments autobiographiques antérieurs, nécessaires à la compréhension de sa décision de venir ensuite à Syracuse, et de la *διάνοια*, la façon de penser qu'il a transmise à Dion<sup>209</sup>. Il évoque notamment le désir qu'il éprouvait étant jeune de s'occuper « sans [...] tarder des affaires de la cité [πόλεως πραγμάτων] »<sup>210</sup> : il se trouvait donc à cet égard dans la même situation qu'Alcibiade lorsque Socrate s'adresse enfin à lui<sup>211</sup>. Mais là s'arrête la comparaison entre eux, car par la suite ce n'est plus le philosophe qui sera dans la position du jeune homme, mais plutôt Dion et éventuellement Denys II, dont Platon accepte d'être le guide comme Socrate l'avait été pour Alcibiade<sup>212</sup>. Les voies qu'ils ont suivies sont en effet radicalement différentes, car le philosophe (et c'est là vraisemblablement l'une des causes qui l'ont rendu tel) a dû différer indéfiniment son entrée en politique : « Plus j'avais en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer

---

*Lettre VII* est authentique » (BRISSON, L. [2000], p. 19). Il est singulier que l'*Alcibiade* et cette lettre aient également fait l'objet de suspicions, alors que ces deux textes livrent à certains égards le point de vue le plus abouti de Platon en matière éthique : or il s'agit d'une importante marque d'authenticité, car qui mieux que Platon aurait pu y parvenir ? Comme il l'écrit lui-même : « Il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose. » (*Lettre VII*, 341 d 2-4)

<sup>208</sup> Cf. *Timée*, 19 b 3 – c 9

<sup>209</sup> Sur l'apparente rupture qu'introduisent ces éléments autobiographiques par rapport au dessein initialement affiché, on consultera les explications de L. Brisson : « Certains ont voulu voir là une preuve de l'inauthenticité de la *Lettre VII*. Mais on pourrait expliquer la chose par le fait que, plus haut (en 324 a-b), Platon laisse entendre que la "façon de voir" qui fut désormais la sienne, Dion l'a acquise de lui, lors de son premier séjour à Syracuse. Par suite, Platon serait justifié d'expliquer comment cette "façon de voir", qu'il transmet à Dion, se forma d'abord chez lui. » (BRISSON, L. [2000], p. 19)

<sup>210</sup> *Lettre VII*, 324 c

<sup>211</sup> Cf. DESCLOS, M.-L. (1998), p. VII : « Il y a de l'*Alcibiade* dans le jeune Platon ».

<sup>212</sup> Le parallèle qui prévaut entre ces deux textes associe donc plutôt deux pratiques de la *παρησία* à des époques et dans le cadre de régimes très différents, s'adressant à des jeunes gens qui ont des ambitions politiques (Alcibiade et Dion) ou une fonction déjà établie (Denys II). Ce « rapport à un directeur » est l'une des composantes de la philosophie comme pratique de soi (cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure, conclusion manuscrite).

correctement les affaires de la cité [τὰ πολιτικὰ διοικεῖν]. Il n'était pas possible de le faire sans amis, sans partisans fidèles [φίλων ἀνδρῶν καὶ ἐταίρων πιστῶν], il n'était commode ni d'en trouver à portée de la main [...], ni possible d'en acquérir de nouveaux sans trop de peine. »<sup>213</sup> Or l'appui que les amis et partisans sont susceptibles d'apporter à une quelconque entreprise politique va s'avérer décisif tout au long de la lettre, et leur défaut à Athènes, comme d'ailleurs à Syracuse pour Dion, est à lui seul une cause d'échec : c'est la raison pour laquelle Platon s'est finalement abstenu d'intervenir dans les affaires de la cité de ses pères, et c'est ce qui a aussi entraîné la mort de Dion, celui-ci s'étant mépris sur la valeur de l'amitié que lui portaient ceux auxquels il s'était associé<sup>214</sup>. Ces amis et partisans pourraient donc constituer les causes adjuvantes nécessaires à l'intellect pour qu'il puisse accomplir ses projets, et notamment pour qu'il nous conduise à l'excellence<sup>215</sup>. C'est pourquoi « il n'est pas

---

<sup>213</sup> *Lettre VII*, 325 c 8 – d 5

<sup>214</sup> Cf. *Lettre VII*, 334 b 5-7

<sup>215</sup> L'amitié (φιλία) n'est envisagée dans ce chapitre, comme dans la *Lettre VII*, qu'à ce titre : elle ne l'est pas pour elle-même. Mais, même en la considérant en elle-même, il n'est pas sûr que l'amitié soit autre chose qu'une cause adjuvante : « C'est parce qu'il possède ou, mieux, parce qu'il désire lui-même ce à quoi j'aspire, que mon aimé est un secours et notre relation une occasion. » (PRADEAU, J.-F. [2009], p. 89) Quant au terme ἐταιρία, « au IV<sup>e</sup> siècle il a tendance à désigner une "association" de gens partageant les mêmes idées, ayant les mêmes intérêts et se mettant au service d'un chef. » (BRISSON, L. [1987], n. 2 p. 211) Dans les deux cas, ce qui rend compte du lien entre deux individus est moins la relation « horizontale » susceptible d'exister entre eux, que la relation « verticale » qui les rattache à un objet supérieur, l'excellence notamment (j'emprunte cette opposition entre deux types de relations, verticale et horizontale, à J. Brunschwig, qui l'applique au paradigme de la vision dans l'*Alcibiade* : cf. BRUNSCHWIG, J. [1996], pp. 73-79). Le terme οἰκέλος, également utilisé par Platon dans la *Lettre VII*, peut lui aussi être analysé de la même manière : « On notera que, par une ambiguïté assez féconde, l'adjectif [...] désigne, chez Platon, comme dans le langage courant, aussi bien ce qui est propre, personnel, voire intime et intérieur, que ce qui nous est proche, du parent ou de l'ami au compatriote. Il assume donc toutes les significations originelles du terme φίλος, en mettant plus que lui l'accent sur le rapport à la personnalité, à l'intériorité » (FRAISSE, J.-C. [1974], pp. 143-144). Par ailleurs, Platon désigne « le bien comme notre οἰκέλον, dans la mesure où il nous est toujours à la fois extérieur et intimement présent [...]. Le propre [...] est ce par quoi notre nature, indifférente ou corrompue, trouve sa fin, ce qui lui est bon, c'est-à-dire ce qui la rend bonne. » (p. 144) Le terme a par conséquent un « double sens » quand il s'applique « aux relations interpersonnelles. D'une part, l'amitié doit se fonder dans une proximité de nature, correspondre à un besoin réciproque qui tient à l'essence des partenaires et non à un manque douloureux, permettre à la personnalité de chacun à trouver son achèvement. D'autre part, cette proximité est elle-même engendrée par la parenté de chacun avec le bien. » (p. 145) Il en résulte que « le détour par le Bien est [...] indispensable pour que le semblable soit également le convenable et soit authentiquement ami. » (p. 148) Platon refuse donc « de faire de l'amitié humaine quelque chose qui contienne en soi-même sa raison d'être » (p. 148).

meilleur critère [σημεῖον] du vice et de l'excellence que le fait d'être ou non dépourvu de ce genre d'hommes »<sup>216</sup> : les amis sont le signe (σημεῖον) visible de l'excellence, sa marque et son empreinte, parce qu'ils constituent le moyen indispensable pour l'atteindre, l'alliance que l'on doit rechercher pour y parvenir. Un important σημεῖον de l'excellence de Platon se trouve en ce sens contenu dans la *Lettre VII*, sous la forme du tombeau (σῆμα)<sup>217</sup> de Dion qui la ponctue<sup>218</sup>, manifestant ainsi la « belle mort »<sup>219</sup> qui a été la sienne. On pourrait interpréter dans le même sens la statue de Socrate que le couple Platon-Alcibiade dresse dans le *Banquet*. En rendant ainsi honneur à ses amis (celui qui l'a formé et celui qu'il a lui-même formé), Platon donne des signes de sa propre valeur, et il la donne aussi en exemple<sup>220</sup>. C'est pourquoi, au même titre que les statues examinées dans la section précédente, tout comme les ἀγάλματα ἀρετῆς contenus dans le silène sculpté, les amis ou alliés figurent le chemin susceptible d'y conduire, mais de telle façon que ce chemin est indissociable du but poursuivi : il s'agit donc d'une route bien particulière pour ce qui est d'accéder au bien. En outre ce principe est valable aussi bien dans le domaine politique qu'en matière éthique : le gouvernement des autres comme le gouvernement de soi requièrent, pour parvenir à leurs fins, de tels points d'appui. S'il en est ainsi, c'est parce que Platon fonde le premier sur le second : la priorité revient donc à l'éthique.

Son autobiographie s'achève en effet sur un constat : « Toutes les cités [...] ont un mauvais régime politique »<sup>221</sup>, dont résulte un impératif : il faut que ceux qui s'occupent de politique *pratiquent* la philosophie, ce qui ne signifie pas, toutefois, qu'il faut donner le

<sup>216</sup> *Lettre VII*, 332 c 5-6, traduction L. Brisson modifiée

<sup>217</sup> Le mot a la double signification de signe et de tombeau. Cf. *Cratyle*, 400 c 1-4

<sup>218</sup> « Par suite de son échec, il gît dans son tombeau [κεῖται] ; et sur la Sicile un deuil immense s'est étendu. » (*Lettre VII*, 351 e 1-2)

<sup>219</sup> *Lettre VII*, 334 e 1 : « Τέθνηκεν καλῶς [il a trouvé une belle mort]. » La « belle mort » est une figure traditionnelle en Grèce ancienne. On consultera à ce sujet les études de J.-P. Vernant contenues dans le volume *L'individu, la mort, l'amour*, ainsi que ses réflexions sur *La Mort héroïque chez les Grecs*.

<sup>220</sup> Cette attitude ne passait nullement pour orgueilleuse en Grèce ancienne : Aristote la nomme « magnanimité » (μεγαλοψυχία) et définit le magnanime comme « l'homme qui se juge lui-même digne de grandes choses, — à condition qu'il en soit en effet digne [ὁ μέγλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὢν] » (*Éthique à Nicomaque*, IV, 7, 1123 b 1-2).

<sup>221</sup> *Lettre VII*, 326 a 3-4

pouvoir à des philosophes, comme Platon<sup>222</sup>. Cette pratique de la philosophie, « τὸ πρᾶγμα » comme la nomme Platon, consiste en un rapport à soi qui inclut un certain rapport aux autres, et que toute la *Lettre VII* décrit : de ce point de vue, la « mise à l'épreuve » de Denys n'en est que l'aboutissement ; elle révèle qu'il est incapable de se gouverner lui-même, et par suite de gouverner correctement les autres, comme le montrera la dernière partie du récit, qui fait suite à la digression philosophique<sup>223</sup>. Tous les développements qui se situent dans l'intervalle ont pour objet d'expliquer pourquoi il n'a pas été possible de faire coïncider, en la personne du tyran Denys II, détention du pouvoir et pratique de la philosophie. Les voyages de Platon à Syracuse, ont en effet pour origine l'espoir de pouvoir appliquer cette formule, au moins pour le second et le troisième voyage effectués. Quant au récit du premier voyage, il a plutôt pour objet de préciser les conditions dans lesquelles Platon va tenter de mettre en pratique sa pensée (διάνοια) :

Voilà dans quel état d'esprit [ταύτην τὴν διάνοιαν] je vins en Italie et en Sicile, lors de ma première visite. Mais, une fois sur place, cette vie [ὁ βίος] qui encore là-bas était dite heureuse [λεγόμενος εὐδαίμων], parce que remplie de ces tables servies à la mode d'Italie et de Syracuse, ne me plut nullement sous aucun rapport : vivre [ζῆν] en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit, sans compter toutes les pratiques qu'entraîne ce genre de vie [ὅσα τούτῳ ἐπιτηδεύματα συνέπεται τῷ βίῳ], voilà des mœurs [ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἐθῶν] qui ne permettront jamais à aucun homme au monde, qui les aurait pratiquées [ἐπιτηδεύων] depuis l'enfance, de devenir réfléchi [φρόνιμος] — il n'est pas de nature exceptionnelle où on trouve ce mélange — et encore moins de devenir un jour tempérant [σώφρων].<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 23 février 1983. Deuxième heure : Platon ne soutient pas que les philosophes doivent gouverner, mais que les gouvernants doivent acquérir un mode d'être philosophique, consistant à se gouverner soi-même. « Ce n'est donc pas une question de coïncidence entre un savoir philosophique et une rationalité politique, c'est une question d'identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique ». C'est cette identité que Platon cherche à réaliser en la personne de Denys II, ce qui explique, selon Foucault, la « fadeur » des conseils politiques qu'il lui donne : celle-ci « ne montre pas que Platon était naïf en fait de politique. [Elle] montre que les rapports entre philosophie et politique ne sont pas à chercher dans la capacité éventuelle de la philosophie à dire vrai sur les meilleures manières d'exercer le pouvoir. [...] La philosophie n'a pas à dire au pouvoir que faire, mais elle a à exister comme dire-vrai dans une certaine relation à l'action politique. » C'est pourquoi les conseils délivrés sont moins politiques qu'éthiques, ils concernent avant tout le rapport que Denys doit entretenir avec lui-même et avec les autres : « Il faut que ceux qui gouvernent soient aussi ceux qui pratiquent la philosophie. [...] Cette pratique de la philosophie, c'est avant tout [...] une manière pour l'individu de se constituer comme sujet. »

<sup>223</sup> Cf., pour le plan du texte, BRISSON, L. (1987), pp. 137-138 ou BRISSON, L. (2000), p. 20

<sup>224</sup> *Lettre VII*, 326 b 5 – c 5, traduction L. Brisson modifiée

Cette analyse des mœurs (ἔθοί) des Siciliens va s'avérer également décisive pour la suite, toute comme la réflexion sur la nécessité de disposer d'amis pour toute entreprise philosophique<sup>225</sup> : car c'est ce genre de vie (βίος) fondé sur les plaisirs, ainsi que le manque d'amis fiables, susceptibles de fournir des points d'appui pour remédier à cet état de fait, qui vont empêcher que les conseils prodigués par Platon à Denys II ne portent leurs fruits. Ce sont les deux causes qui expliquent le fait que le philosophe n'ait pu mettre en pratique sa façon de penser, de telle façon qu'il a finalement été « pris de haine pour [son] errance et [sa] malchance en Sicile »<sup>226</sup>. Le βίος sicilien est en effet incompatible avec la réflexion (φρόνησις) qui caractérise le mode de vie philosophique, et qui permet de bien administrer sa vie comme la cité (ou l'empire) : sans elle aucun ordre ne peut apparaître. Or elle est étroitement liée à la tempérance, qualifiée par ailleurs de « sauvegarde [...] de la réflexion [σωτηρία φρονήσεως] »<sup>227</sup> : car il est impossible, si on s'abandonne aux plaisirs, de maintenir une conduite réfléchie à leur égard, qui sépare les bons des mauvais, et qui évite leurs conséquences fâcheuses.

D'une manière générale, la tempérance est requise pour pouvoir discerner ce qui est

---

<sup>225</sup> La composition de cette lettre (comme celle des Dialogues) est manifestement très étudiée : Platon dispose ici, dès le début, les éléments (le βίος sicilien et la nécessité des alliances) sur lesquels il va s'appuyer constamment dans la suite, en y revenant régulièrement, pour expliquer son propre échec et celui de Dion. Cette récurrence ne peut être le fait du hasard. Il doit en être en effet de l'auteur de discours « comme des autres artisans : chacun de ceux-ci, le regard fixé sur sa tâche propre [βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον], loin de recueillir et d'employer au hasard les matériaux qu'il emploie, vise à réaliser dans ce qu'il fait une certaine forme [εἰδός τι]. » (*Gorgias*, 503 d 7 – e 3, traduction modifiée) Quelle est la forme que Platon cherche à réaliser dans la *Lettre VII* ? Quel est le plan suivi ? Il découle de son but, qui est de montrer que, dans cette zoo-politique en laquelle consiste la vie à Syracuse, l'intellect ne peut réussir à imposer sa domination qu'en concluant d'habiles alliances. Cependant la notion de « plan » ne doit pas évoquer un « monument architectural dont toutes les parties coexistent [...]. Au contraire l'œuvre philosophique antique ressemble plutôt à une exécution musicale qui procède par thèmes et variations. » (HADOT, P. [1993], p. 10) C'est pourquoi, pour l'étude du « plan » d'un dialogue (ou d'une lettre) de Platon, il est pertinent de relever la récurrence de certains thèmes plutôt que de le découper en parties et d'« aller de l'une à l'autre pour en vérifier la cohérence ». Ces thèmes et leurs variations fournissent le fil conducteur permettant de comprendre l'intention de l'auteur et les moyens qu'il met en œuvre pour la réaliser. S'il en résulte une « architecture », elle doit être envisagée dans la durée, et non dans la simultanéité.

<sup>226</sup> *Lettre VII*, 350 d 5-6, traduction modifiée : « μεμισηκῶς τὴν περὶ Σικελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν »

<sup>227</sup> *Cratyle*, 411 e 4 – 412 a 1, traduction modifiée

pour nous un bien ou un mal, ce qui est l'office de la réflexion (φρόνησις) dans tous les domaines : qu'il s'agisse de nous-même (notre âme), de ce qui est à nous (notre corps), ou de ce qui en dépend (les biens matériels)<sup>228</sup>. Le sujet doit veiller correctement sur lui-même, sur ce qui lui est propre (le corps), et sur les choses qui en dépendent (ce qui appartient au corps), et faire ainsi preuve de φρόνησις : « La vie humaine peut être définie comme un rapport nécessaire d'attention (de souci, σπουδή, et de soin, ἐπιμέλεια) aux trois sortes d'objets ou d'activités que sont les biens de l'âme, du corps et de la fortune »<sup>229</sup>. Or cela suppose de s'être exercé à la maîtrise de soi. Car la tempérance est une question d'habitude (ἐθού) : on ne l'acquiert pas en un instant, sans une longue pratique, qui permette de résister à ses propres inclinations, et éventuellement de leur en substituer d'autres. Elle requiert donc une pratique de soi, qui consiste à ne prendre part aux plaisirs qu'avec modération, ce qui est aussi une façon d'y prendre vraiment plaisir<sup>230</sup>. Elle est cependant complètement absente des mœurs des Siciliens. Or sur ce terrain intempérant que constitue le mode de vie sicilien, la réflexion ne peut apparaître : la tempérance étant la condition de possibilité de la réflexion, on comprend que l'intellect ait nécessairement besoin, au titre de cause adjuvante, d'une pratique de soi permettant d'acquérir la tempérance, ou tout au moins des habitudes qui la rendent possible.

Denys II étant un parfait exemple du mode de vie intempérant des Siciliens, les

---

<sup>228</sup> Après avoir expliqué, au moyen du paradigme de la vision, comment acquérir la φρόνησις (*Alcibiade*, 133 c 1-6), Socrate demande à Alcibiade : « Se connaître soi-même [γινώσκω αὐτόν], n'est-ce pas ce que nous sommes convenus d'appeler tempérance [σωφροσύνη] ? – Parfaitement. – Sans cette connaissance de nous-mêmes, sans cette tempérance, pourrions-nous savoir ce que, pour nous, sont des maux et des biens ? – Comment le pourrions-nous, Socrate ? – Il t'apparaît sans doute qu'il est impossible à qui ne connaît pas Alcibiade de savoir si ce qui est à Alcibiade est à lui. » (133 c 8-14, traduction M.-L. Desclos modifiée pour « σωφροσύνη ») La tempérance fonde ainsi une certaine prudence ou réflexion (φρόνησις) dans l'usage de ce qui est à nous, puis de « ce qui en dépend ».

<sup>229</sup> PRADEAU J.-F. (1998), p. 68

<sup>230</sup> C'est ce qu'indique d'une certaine façon Socrate à Philèbe (*Philèbe*, 26 b 7 – c 1 : le texte a été cité ci-dessus p. 322) La limite est la sauvegarde du plaisir, tout comme la tempérance (qui consiste à limiter le plaisir) est la sauvegarde de la réflexion. Mais la réflexion (ou l'intellect) est à son tour la cause de la limite. Tous ces éléments sont donc dans une relation circulaire : ils ne vont pas l'un sans l'autre. C'est aussi ce qui fait la difficulté de la pratique de soi correspondante, et c'est pourquoi elle demande du temps : les progrès dans un domaine (la réflexion par exemple) ne peuvent être que limités, car ils doivent toujours être complétés, consolidés, par des progrès dans l'autre domaine (la tempérance par exemple). Un enseignement (intellectuel) ne suffit pas : il faut aussi des efforts dans l'usage des plaisirs ; et, inversement, la réflexion est aussi requise.

conseils que Platon et Dion lui prodiguent ont pour but de produire l'état contraire, afin que sur ce terrain puisse aussi croître la réflexion nécessaire pour bien gouverner : il lui faut « vivre [ζῆν] chaque jour de façon à devenir le plus possible maître de soi [ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ] et à se gagner des amis fidèles et des partisans [πίστους φίλους τε καὶ ἑταίρους κτήσεσθαι] »<sup>231</sup>, de façon à faire « de lui-même un homme réfléchi et tempérant [ἐαυτὸν ἔμφρονά τε καὶ σώφρονα ἀπεργασάμενος] »<sup>232</sup>. Ces deux formules *concernent le rapport à soi*, comme l'indique l'emploi dans l'une et dans l'autre du pronom réfléchi. Ce rapport à soi doit structurer la vie quotidienne de Denys : il doit être présent dans sa façon d'agir. Il s'agit pour Denys de transformer son mode de vie, de façon à acquérir ces deux formes d'excellence étroitement liées que sont la réflexion et la tempérance. Cette transformation requiert à son tour un exercice quotidien de domination de soi par soi, c'est-à-dire des efforts pour résister à l'attrait des plaisirs, pour ne pas leur céder systématiquement, pour faire intervenir quelque réflexion dans ses rapports avec eux : en un mot *pour devenir un sujet*, un individu qui se détermine lui-même, dans la pratique de ces plaisirs, au lieu de les subir. Ces efforts doivent en outre être étendus à tous les domaines que distingue « l'anthropologie triple »<sup>233</sup> de l'*Alcibiade*, et auxquels nous avons rapport. Il s'agit donc d'une pratique de soi quotidienne (traversant tous les domaines de la vie) qui se met au service de la réflexion, de façon à lui soumettre sa conduite, et à la diriger vers l'excellence.

*En parallèle* le rapport avec les amis est lui aussi structurant : il s'agit de les gagner pour véritablement les posséder (κτῆσεσθαι), car ce sont des biens (κτήματα), lorsqu'on peut leur remettre sa confiance (πίστις) de façon à s'appuyer sur eux. Ces amis s'intègrent dans le rapport à lui-même que doit construire Denys : car la confiance ne peut être obtenue que par l'excellence dont il fera preuve, et ils sont aussi un moyen d'atteindre cette même excellence. « L'homme intelligent [τὸν νοῦν κεκτημένον] », en effet, ne mettra pas sa confiance dans « une amitié vulgaire », et ne se fiera qu'à celle qui résulte « d'une communauté créée par une éducation convenant à un homme libre [δία ἐλευθέρως παιδείας κοινωνίαν]. »<sup>234</sup> A ce titre, l'amitié peut être conçue comme une pratique de soi, car c'est de soi-même et de sa propre excellence qu'il s'agit, dirigée par l'intellect (νοῦς). Mais le sujet

<sup>231</sup> Lettre VII, 331 d 8 – e 2

<sup>232</sup> Lettre VII, 332 e 2-3, traduction L. Brisson modifiée

<sup>233</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (1998), pp. 65-70

<sup>234</sup> Lettre VII, 334 b 5-6

qui se constitue dans ce rapport d'amitié est une partie d'un « nous », d'une « communauté », à laquelle il se rend digne de participer dans la mesure où il a su mettre à distance ses propres déterminations individuelles (devenir « un homme libre »), et se penser comme « âme intellectuelle et *dépersonnalisée* »<sup>235</sup>, c'est-à-dire comme « esprit »<sup>236</sup>, ce qui n'exclut pas de faire alliance (κοινωνεῖν), de façon à s'insérer dans différents cercles d'appartenance, comme l'Académie pour Platon<sup>237</sup>, ou encore ses liens avec « Archytas et [ses] autres amis [τοὺς ἄλλους φίλους] de Tarente »<sup>238</sup>. Du croisement de ces différents cercles résulte alors une identité individuelle, mais qui est construite et pensée, active et voulue<sup>239</sup>, au lieu d'être subie comme le serait celle que nous cherchons aujourd'hui à donner, par nos sentiments, ou comme celle de Denys, qui résulte simplement de son éducation, ou plutôt de son absence d'éducation<sup>240</sup>, ainsi que du mode de vie sicilien. C'est pourquoi l'amitié ainsi conçue appelle la domination de soi par soi comme son complément indispensable : aucune κοινωνία n'est possible sans elle. En retour la maîtrise de soi pourra être pensée en termes d'amitié envers soi-même, pour peu qu'on admette que chacun de nous comporte en lui-même une multiplicité d'éléments :

Un homme tempérant [σώφρονα] <demande ainsi Socrate>, ne lui donne-t-on pas ce nom à cause de l'amitié et de l'accord entre ces éléments [τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων], lorsque l'élément qui dirige [τὸ τε ἄρχον] et les deux qui sont dirigés [τὸ ἀρχομένω] sont de la même opinion [ὁμοδοξοῦσι], à savoir que la part raisonnable doit diriger, et qu'ils n'entrent pas en dissension interne [μὴ στασιάζωσιν] avec elle ?<sup>241</sup>

L'harmonie, qui servait également dans la *Lettre VII* à caractériser le rapport que Denys devait entretenir avec lui-même<sup>242</sup>, se trouve cette fois associée à l'amitié pour caractériser la

<sup>235</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 76

<sup>236</sup> BRUNSCHWIG, J. (1996), p. 77

<sup>237</sup> C'est ce qui « explique que presque tous les éléments de ce récit autobiographique ressortissent à la sphère du public et non à celle du privé. » (BRISSON, L. [2000], p. 22)

<sup>238</sup> *Lettre VII*, 350 a 6-7. Cf. aussi 338 c 5 – d 1

<sup>239</sup> « Platon raconte sa vie non par complaisance ou par goût, mais pour expliquer ses idées et *son action politique*, pour justifier *l'action* de Dion et *pour orienter l'action* des partisans qui poursuivent la lutte à Syracuse. » (BRISSON, L. [2000], p. 20, c'est moi qui souligne)

<sup>240</sup> Cf. *Lettre VII*, 332 c 7 – d 2

<sup>241</sup> *République*, IV, 442 c 10 – d 2, traduction P. Pachet modifiée

<sup>242</sup> Cf. *Lettre VII*, 332 c 7 – d 5 : « Par la faute de son père, il se trouvait privé de la société que donne l'éducation et que permettent d'acquérir de bonnes relations. Pour y parvenir, il devait d'abord s'efforcer de se

relation *interne* entre les différentes parties de l'âme. L'une et l'autre permettent en outre de définir la tempérance comme un état de domination stable (c'est la différence qu'introduit l'ἀρχή par rapport à l'ἐγκράτεια) de soi-même par rapport à soi-même, basé sur la reconnaissance mutuelle et le respect de la hiérarchie naturelle. Les rapports *internes* et *externes* qui structurent la vie de l'homme tempérant et sage que Denys doit devenir sont donc jusqu'à un certain point *homologues* : qu'il s'agisse des relations avec autrui ou avec soi-même, elles peuvent également être conçues en terme d'amitié, parce qu'elles reposent les unes et les autres sur le partage d'une même opinion<sup>243</sup>, sur « la communauté des affections »<sup>244</sup>, qui rend possible la confiance. Mais cette analogie ne va que jusqu'à un certain point : le rapport qu'un sujet déterminé entretient avec d'autres individus exprime le fait que la pluralité est essentielle à toute communauté humaine<sup>245</sup> (qui n'est pas une unité indistincte, mais la mise en commun que réalisent des hommes différents), alors que la multiplicité des parties de l'âme n'en fait pas pour autant plusieurs individus. Ainsi bien que l'amitié constitue un élément du rapport à soi pour autant que celui-ci soit orienté vers

---

gagner, parmi ses parents en même temps que parmi les gens de son âge, d'autres amis qui soient d'accord [συμφώνους] pour tendre vers l'excellence en vue de l'acquérir ; et surtout il devait lui-même [μάλιστα δ' αὐτόν] être d'accord avec lui-même [αὐτῷ] pour tendre vers l'excellence. » Un double rapport, parallèle et concomitant, doit se mettre en place entre Denys et ses amis d'une part, et entre lui et lui-même d'autre part. Parallèle d'abord, puisqu'il est qualifié de la même manière, comme accord : il doit rendre un son harmonieux. Concomitant ensuite, puisque les amis doivent servir de causes adjuvantes pour entraîner le tyran vers la vertu, et ainsi l'inciter à rechercher lui-même (αὐτόν) l'accord avec lui-même (αὐτῷ) : le redoublement du pronom personnel par le réfléchi indique en effet qu'il s'agit pour Denys de nouer un certain rapport à lui-même, qui dépend entièrement de lui. Même si les amis peuvent être des auxiliaires précieux dans cette tâche, lui seul peut véritablement la mener à bien, comme y insiste l'adverbe μάλιστα : c'est là une condition décisive.

<sup>243</sup> La « réponse » de Platon « aux proches et aux partisans de Dion » contient la même idée : « Si vous avez la même façon de voir et le même dessein [δόξαν καὶ ἐπιθυμίαν] que moi, je consens à être votre allié [κοινωνήσειν] ; sinon, j'ai besoin de beaucoup délibérer. » (*Lettre VII*, 324 a 2-4) L'identité de δόξα est ici le principe de l'alliance envisagée ; d'une manière générale, on peut dire qu'elle fonde toute espèce de communauté. Cf. *Lettre VII*, 336 e 2 – 337 a 1 : « l'opinion droite » s'oppose aux dissensions de toutes sortes.

<sup>244</sup> PRADEAU, J.-F. (2008) : il s'agit du titre de l'ouvrage.

<sup>245</sup> Comme l'a montré l'étude de l'*Alcibiade*, la connaissance de soi comme individu est une condition nécessaire, bien que non suffisante (la connaissance du soi-même lui-même est aussi requise), pour pouvoir savoir ce que nous sommes. Or la reconnaissance de mon individualité a lieu dans une situation dialogique, que nous qualifierions aujourd'hui d'« intersubjective » : il faut que je reconnaisse l'autre comme individu pour pouvoir moi-même me savoir tel (cf. *Alcibiade*, 129 b 1 – 130 e 5). Le sujet se construit dans une relation où l'identité ne supprime pas l'altérité.

l'excellence, bien qu'elle soit à ce titre une cause adjuvante au service de l'intellect tendant vers ce but, elle n'est pas rigoureusement identique à cette autre forme de rapport à soi et de cause adjuvante que représente l'acquisition de la maîtrise de soi. Le Livre IV de la *République* précise avec clarté ce second point : la forme du rapport à soi qui est requis pour devenir maître de soi, en indiquant la manière dont l'accord peut être obtenu :

Est-ce que [...] nous ne constatons pas que lorsque des désirs [ἐπιθυμίας] font violence [βιάζονται] à quelqu'un, agissant contre son raisonnement [παρὰ τὸν λογισμόν], il s'insulte lui-même et réagit avec son cœur [θυμούμενον] contre ce qui, en lui, lui fait violence [τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ], et que, comme s'il y avait dissension interne entre deux partis [ὡσπερ δυοῖν στασιαζόντων], le cœur [τὸν θυμόν] d'un tel homme devient l'allié de la raison [ξύμμαχον τῷ λόγῳ] ?<sup>246</sup> [...] Donc c'est à l'élément raisonnable [τῷ μὲν λογιστικῷ] qu'il revient de diriger [ἄρχειν προσήχει], lui qui est sage [σοφῷ] et qui possède la capacité de prévoir [προμήθειαν] pour l'ensemble de l'âme, et à l'élément de l'espèce du cœur [τῷ δὲ θυμοειδεῖ] qu'il revient de se soumettre [ὑπηκόῳ εἶναι] et s'allier au précédent [ξυμμαχῶ τούτου] ?<sup>247</sup>

Le vocabulaire est politique (conformément à la transposition des caractères de la cité que la *République* opère au sein de l'âme), et militaire : deux partis s'opposent avec violence (βία) créant une situation de guerre civile (στάσις), comme ce sera bientôt le cas en Sicile, Dion puis ses amis prenant les armes contre le tyran. Plus exactement ce sont les désirs qui sont la source de cette violence, empreinte de bestialité, car « l'homme qui est avide de richesses et dont l'âme est pauvre [...] se jette, à la façon d'une bête sauvage [καθάπερ θηρίου], sur tout ce que, précisément, il s'imagine être bon à manger, à boire, ou à lui procurer jusqu'à satiété ce plaisir servile, improprement appelé plaisir d'Aphrodite »<sup>248</sup>. Denys, et plus généralement les Siciliens, constituent une parfaite illustration, en vertu du mode de vie qui a été décrit, de cette bestialité toujours à l'affût en l'homme. Mais, puisqu'il s'agit d'une guerre, l'élément décisif pour remporter la victoire va de nouveau se trouver dans les ressources qu'il est possible de trouver contre cette bestialité, en formant une alliance, comme l'indique le verbe ξυμμαχεῖν employé à deux reprises. Or ces ressources, cette cause adjuvante au service de la partie directrice de l'âme, se trouve en nous-mêmes. Le cœur est en effet l'allié naturel de la raison, et doit donc se mettre à son service comme la plus précieuse des causes adjuvantes que nous ayons à notre disposition pour permettre à l'intellect de commander (ἄρχειν), en nous,

<sup>246</sup> *République*, IV, 440 a 10 – b 4

<sup>247</sup> *République*, IV, 441 e 4-6

<sup>248</sup> *Lettre VII*, 335 a 7 – b 5

aux désirs. L'intellect (ou raison<sup>249</sup>) se caractérise ici par sa prévoyance (προμήθεια) : il est ainsi celui qui voit au loin, qui anticipe sur ce qui est à venir<sup>250</sup> (notamment sur les inconvénients qu'appellent à leur suite certains plaisirs), et donc se place en position de stratège, utilisant le cœur comme allié.

La pratique de soi à laquelle Platon et Dion ont exhorté Denys a donc pour instrument et pour condition le cœur, comme intermédiaire entre soi et soi-même, permettant de nouer un rapport à soi défini en termes d'ἐγκράτεια, de domination de soi par soi, il a pour objet d'asseoir la réflexion dans son rôle directeur, en introduisant la tempérance dans l'âme, conçue comme amitié envers soi-même. Diverses causes adjuvantes, au service de l'intellect, sont ainsi apparues : une pratique de soi qui consiste à exercer un pouvoir sur soi-même, et le moyen qui permet d'exercer ce pouvoir, le cœur, comme allié de l'intellect ; mais aussi les amis que Denys devait parvenir à s'associer dans ses efforts pour atteindre l'excellence. Par conséquent, sur le plan éthique où s'est déroulée jusqu'ici l'analyse, différents types d'alliances, intérieures et extérieures, et de pratiques correspondant à ces alliances (pratique de soi, pratique de l'amitié), sont nécessaires pour que l'intellect puisse exercer son autorité. Mais cette conception, comme l'indique la métaphore employée, s'applique bien sûr aussi sur le plan politique, au point que la plus grande partie de l'action entreprise par Platon en Sicile, et les conseils qu'il donne à ce sujet, peuvent être lus en ce sens.

Le récit des événements qui précèdent et scandent son second voyage obéit ainsi au même schéma, de même que les conseils politiques qui vont lui succéder. D'après Platon, dès avant son intervention auprès de Denys II, « un être supérieur s'employait à jeter les bases [ἀρχήν] de tous les ennuis qui, à l'heure qu'il est, sont survenus à Dion et aux Syracusains [μηχανωμένω τιὼν κρείττωνων ἀρχήν βαλέσθαι τῶν νῦν γεγονότων πραγμάτων

<sup>249</sup> Sur le plan pratique où se déroule l'analyse présente, il ne me paraît pas utile de distinguer entre intellect et raison : ils désignent conjointement, et tour à tour suivant les contextes, la partie de l'âme qui exerce le pouvoir. Le νοῦς (dont l'expression est la φρόνησις) renvoie davantage à la vision réfléchie qui permet la décision, quand le λογιστικόν (qu'on peut associer à la διάνοια) consiste plutôt à former des projets raisonnés et à les mettre en œuvre de façon raisonnable. La φρόνησις est la *réflexion* qui permet à Socrate de bien agir : elle est la qualité sur laquelle se fonde l'ensemble de sa conduite et de son genre de vie (cf. la conclusion du chapitre VII, p. 555 sq.) ; la διάνοια est la *pensée rationnelle* qui permet d'avoir une vision claire de ce qu'on veut faire, et aussi de bien juger, avec discernement (cf., ci-dessous, le Chapitre IX, section 3, pp. 702-703).

<sup>250</sup> Sur la προμήθεια, cf. ci-dessus, Première partie, Chapitre III, section 3, pp. 253-259

περὶ Δίωνα καὶ τῶν περὶ Συρακούσας].»<sup>251</sup> Lui-même estime être en cause dans ce qui est arrivé :

Tous ces ennuis eurent pour origine mon arrivée en Sicile à cette époque. [...] Dans mes relations avec Dion, qui était alors jeune, je risque fort de n'avoir pas compris qu'en lui faisant connaître à travers mes enseignements [ὑπ' ἐμοῦ λόγους] ce qui me semblait être le meilleur pour l'humanité, et en lui conseillant de mettre cela en pratique [πράττειν αὐτὰ συμβουλείων], je travaillais [μηχανώμενος] sans le savoir à assurer d'une certaine manière le renversement de la tyrannie.<sup>252</sup>

Platon se trouve ainsi « sans le savoir » au service d'un être supérieur qui l'utilise, et qui joue donc à son égard le rôle de l'intellect, tandis que lui se trouve dans la position de causes adjuvantes : il est véritablement une marionnette dans les mains des dieux. Mais lui-même fait usage de son intellect, qui lui indique « le meilleur », et utilise à ce titre Dion comme cause adjuvante pour le « mettre en pratique [πράττειν αὐτὰ] ». Une chaîne de causes et d'effets se met donc en place, dont un « être supérieur » encore indéterminé occupe le sommet, et dont les êtres humains sont les rouages plus ou moins impuissants. Par la suite, Platon précisera qu'« un démon [...] ou une divinité vengeresse s'est abattue sur la Sicile, en suscitant l'illégalité, l'irrégion et surtout l'audace de l'ignorance, où, pour tous, tous les maux prennent racine. »<sup>253</sup> Il s'agit donc d'une explication théologique, providentialiste, de l'histoire : elle fait appel aux causes finales, conçues comme intention d'un démon. La causalité pour Platon est en effet toujours « intelligente »<sup>254</sup>, l'explication mécanique n'intervenant qu'en second. Mais il y a dans le processus décrit par Platon une divergence ou un décalage entre la finalité conçue par l'être supérieur, et celle qui provient de l'action humaine, celle-ci étant d'ailleurs utilisée par celle-là. Cet enchaînement de causes finales ne s'arrête d'ailleurs pas en ce point. Platon ayant en effet transmis à Dion son propre « état d'esprit », ce dernier ne veut pas le garder pour lui seul, mais s'efforce au contraire de le répandre : « Il forma le projet [διενοήθη] de ne plus jamais garder pour lui seul l'état d'esprit [τῆ διάνοιαν] que lui-même tenait de la rectitude de mes enseignements. »<sup>255</sup> Si on tient compte du signe funeste sous lequel est placé le récit platonicien, la διάνοια agit comme une

<sup>251</sup> Lettre VII, 326 e 1-4

<sup>252</sup> Lettre VII, 327 a 1-6

<sup>253</sup> Lettre VII, 336 b 4-6

<sup>254</sup> Cf. par exemple *Philèbe*, 30 c 5-7

<sup>255</sup> Lettre VII, 327 b 8 – c 2

maladie passant de l'un à l'autre, alors que pourtant Platon se compare lui-même au médecin<sup>256</sup> : mais il arrive que la médecine prenne la forme de la « justice punitive [κολαστική] »<sup>257</sup>. Toutefois les acteurs ignorent alors cet aspect des événements auxquels ils prennent part. C'est alors que Dion conçoit le « juste projet [ὀρθῶς διανοηθείς] »<sup>258</sup> d'inclure le tyran de Syracuse dans cet enchaînement causal, réfléchissant en effet que « si, à son tour, Denys II acquérait un tel état d'esprit, il en résulterait une vie d'une incroyable félicité pour lui et pour les autres Syracusains. »<sup>259</sup> La *διάνοια* platonicienne tend ainsi à se répandre de proche en proche, sans interruption, mais toujours en ignorant que derrière elle se cache une intention divine, comme une raison secrète cachée dans l'histoire, comme une forme de justice immanente au cours des événements. Mais le philosophe doit ensuite en assumer les conséquences, puisque Dion entreprend de le convaincre de participer à son projet, et il donne pour cela deux arguments assez remarquables.

Le premier, rapporte Platon, consistait à souligner « avec quelle facilité [les] neveux et [les] familiers <de Denys> pouvaient être gagnés à la doctrine et au genre de vie que je ne cessais de prôner [πρὸς τὸν ὑπ' ἐμοῦ λογόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίον], et qu'ils étaient tout à fait en mesure [ἱκανώτατοι] de faire bloc pour exhorter [συμπαρακαλεῖν] Denys. »<sup>260</sup> C'est à présent Dion qui utilise, ou entend utiliser, au service de sa *διάνοια*, aussi bien Platon que les familiers de Denys comme causes adjuvantes dans son dessein de transformer le mode de vie du tyran. Le verbe employé à cet effet, *συμπαρακαλεῖν*, comporte deux préverbes qui indiquent l'association (*συμ-*) que doivent former côte à côte (*παρα-*) les proches de Denys, comme s'il s'agissait des hoplites composant une phallange en marche<sup>261</sup>. Il ne s'agit toutefois pas de combattre, mais d'appeler (*καλεῖν*) le tyran à se joindre à eux : cependant, étant donné l'isolement dans lequel tend à se trouver le tyran<sup>262</sup>, la démarche entreprise a tout d'un combat, qui s'annonce rude, d'autant qu'elle suppose que soient « gagnés » au préalable les familiers de Denys à la cause de la philosophie.

<sup>256</sup> Cf. *Lettre VII*, 330 c 10 – 331 d 7

<sup>257</sup> *Sophiste*, 229 a 4

<sup>258</sup> *Lettre VII*, 327 d 7

<sup>259</sup> *Lettre VII*, 327 c 4-7

<sup>260</sup> *Lettre VII*, 328 a 3-6

<sup>261</sup> Sur cette formation, cf. GARLAN, Y. (1993), pp. 78-83

<sup>262</sup> Cf. *Lettre VII*, 332 c 4-5

Le second argument est fourni par Platon lui-même, qui imagine ce qui arriverait s'il venait à refuser de s'associer au projet de Dion. Ce dernier pourrait lui dire :

Ce ne sont ni des hoplites, ni même des cavaliers qui m'ont manqué pour repousser mes ennemis, mais des discours et du pouvoir de persuasion qui, je le savais mieux que personne, te permettent, quand tu mets des jeunes gens sur la voie de l'excellence et de la justice, d'établir chaque fois entre eux amitié et solidarité [εἰς φιλίαν τε καὶ ἑταιρίαν ἀλλήλοις].<sup>263</sup>

L'argument repose sur le pouvoir fédérateur du discours platonicien, plus précieux à ce titre que des soldats : il permet de gagner les hommes à sa cause, en les unissant sous la bannière de l'ἀρετή, mieux qu'une victoire par les armes. Un enchaînement apparaît : un démon se sert de Platon, qui lui-même se sert de Dion comme moyen pour réaliser ses desseins philosophiques ; Dion à son tour veut se servir du philosophe, qui est destiné à lui adjoindre d'autres alliés, unis par les liens les plus forts : l'amitié et la solidarité. Les hommes échaffaudent ainsi des plans, mais ils ne sont que des rouages au service de buts qui les dépassent. C'est pourquoi leurs plans échouent, car seul la divinité maîtrise cet enchaînement de causes et d'effets : alors que Platon vient d'arriver en Sicile, Denys II chasse Dion. Bien que le philosophe « en gardant l'état d'esprit initial [τὴν πρώτην διάνοιαν φύλαττων] »<sup>264</sup>, s'efforce alors de tenir bon, les « résistances <du tyran> l'emportèrent »<sup>265</sup> : son pouvoir de persuasion ne fut pas suffisant, et pas aussi grand que Dion l'avait imaginé.

Il revient malgré tout par la suite sur les conseils qui lui furent prodigués, qui mettent eux aussi en valeur le rôle de l'amitié, comme moyen pour le tyran d'asseoir son pouvoir, et donc de réaliser ses fins politiques. Ils reposent sur l'analyse de ce qui est arrivé à son père : « Il manquait en effet d'hommes qui fussent ses amis et en qui il pût mettre sa confiance [πένης γὰρ ἦν ἀνδρῶν φίλων καὶ πιστῶν] », ce qui l'a amené à concentrer « toute la Sicile en une seule cité [εἰς μίαν πόλιν] », faute de pouvoir faire « confiance à personne [πιστεύων οὐδενί] »<sup>266</sup>, et ainsi partager son pouvoir de façon à le maintenir sans trop de peine, en s'appuyant sur des échelons intermédiaires. Littéralement, Denys I était « pauvre » (πένης) en matière d'amis : une pauvreté qu'aucune autre richesse ne peut compenser. Le cas

<sup>263</sup> *Lettre VII*, 328 d 4 – e 1, traduction L. Brisson modifiée

<sup>264</sup> *Lettre VII*, 330 b 5-6

<sup>265</sup> *Lettre VII*, 330 b 7-8

<sup>266</sup> *Lettre VII*, 332 c 3-5

de Denys est exemplaire dans l'analyse platonicienne : l'absence d'amis fait ressortir leur caractère nécessaire, indispensable, sur le plan politique, le tyran « ayant eu beaucoup de peine à se maintenir »<sup>267</sup>, mais elle fait apparaître aussi le défaut de la structure politique mise en place. Comme le remarque en effet Foucault,

[Platon dénonce] <ainsi> deux défauts, deux défauts qui ont été les défauts du gouvernement de Denys, à savoir : vouloir faire de la Sicile une seule ville, c'est-à-dire au fond n'avoir pas été capable de constituer un empire sous une forme plurielle, n'avoir pas pensé comme il faut [...] les dimensions et la forme de cette nouvelle unité politique que serait une sorte d'empire. [...] Et la deuxième faute, qui est d'ailleurs la réciproque de cela et qui en est aussi la cause, c'est qu'il n'a pas su établir des rapports d'amitié et de confiance. Ces rapports d'amitié et de confiance avec les autres chefs, avec ceux qui gouvernaient les autres villes [...] auraient permis à chaque ville de garder son indépendance.<sup>268</sup>

Sans entrer dans le détail, le conseil politique de Platon se situe au moment du passage de l'unité politique qu'a constitué la cité grecque à l'âge classique « cette unité en quelque sorte plurielle et différenciée »<sup>269</sup> qu'ont pu former les empires de l'époque hellénistique : il s'agit donc d'une vision assez lucide de cette transition en train de s'effectuer, qui montre une certaine clairvoyance historique. Dans ce moment de transition historique, les relations d'amitié semblent avoir dû jouer un rôle assez important, comme étant le moyen d'étendre la relation de domination au-delà des bornes restreintes de la cité : l'amitié qui était déjà conçue comme indispensable au bon fonctionnement de la cité, à travers les rapports entre citoyens, doit désormais s'appliquer aux rapports entre cités constituant une unité politique de rang supérieur<sup>270</sup>. Mais l'intérêt de cette analyse réside surtout dans la comparaison qu'elle permet

<sup>267</sup> Lettre VII, 332 c 4

<sup>268</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 23 février 1983. Première heure

<sup>269</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 23 février 1983. Première heure

<sup>270</sup> Alcibiade mentionne ainsi ce rôle de l'amitié, dans le cadre de la cité, en réponse à une question de Socrate : « – Considérons maintenant une cité. Quelles sont les choses qui font, l'une par sa présence, l'autre par son absence, qu'elle fonctionne mieux, qu'elle se garde en meilleur état et est mieux administrée ? – Si je ne me trompe, Socrate, c'est lorsque l'amitié [φιλία] entre les citoyens est présente, tandis que la haine [τὸ μισεῖν] et l'esprit de faction [στασιάζειν] sont absents. » (*Alcibiade*, 126 b 8 – c 3) L'amitié doit donc être présente dans les relations internes entre citoyens au sein d'une même cité, tout comme dans les rapports entre les différentes cités formant un ensemble politique : il en est à cet égard comme de l'individu, l'amitié devant être présente dans les rapports entre les diverses parties de son âme, et dans ses relations avec les autres individus. La réflexion qui suit, dans l'*Alcibiade*, le texte cité, porte sur les conditions de l'amitié, et fournit un point de rapprochement supplémentaire entre ce dialogue et la *Lettre VII*.

de tisser avec l'autre volet des conseils donnés par Platon à Denys II, de nature éthique : il s'agissait de nouer un certain rapport de soi à soi. Or le but est d'*établir en soi-même une unité plurielle et différenciée*<sup>271</sup>, tout comme au sein de l'empire : c'est pourquoi les liens d'amitié et de solidarité y sont également essentiels, d'autant que cette unité ne s'arrête pas à l'âme de l'individu, mais englobe pour ainsi dire ses amis, qui sont le signe et aussi le point d'appui de l'excellence dont cette âme est susceptible. Elle les englobe, mais comme des êtres naturellement indépendants, qui sont aussi capables, au titre de cette indépendance, d'accomplir des actes que l'on ne pourrait accomplir soi-même (ou seulement difficilement), notamment la *παρρησία* : de la même façon les cités unies autour de la métropole d'un empire vont se charger d'accomplir elles-mêmes un certain nombre d'actes, de façon indépendante, conformément à leur constitution. Pour répondre à cette extension des rapports de soi à soi au dehors du soi lui-même, par le biais de la *κοινωνία*, il faut donc construire des relations du même type que celles qui structurent un empire : l'individu qui en est le sujet doit en effet être capable d'utiliser autrui comme cause adjuvante pour parvenir à l'excellence que nous désirons en commun. D'où le fait que Dion et Platon jouent tour à tour le rôle de cette cause seconde l'un à l'égard de l'autre, l'ensemble s'accomplissant toujours sous l'égide de la divinité qui préside à leur entreprise (en l'orientant dans son propre sens). Les pratiques de soi que doit concevoir l'intellect pour réaliser l'excellence intègrent de fait plusieurs individus dans l'entreprise, qui se prêtent mutuellement secours à cet effet, notamment par le biais de la *παρρησία* : le but de Platon dans la *Lettre VII* est en effet explicitement de dire vrai à son propre égard<sup>272</sup>, quels que soient les risques, en se soumettant au jugement de ceux qui la

---

<sup>271</sup> D'une manière générale, comme le montre A. Nehamas à propos des auteurs qu'il étudie (parmi lesquels Platon et Foucault), « les philosophes de l'art de l'existence [...] considèrent tous le sujet [*the self*] comme n'étant pas une unité donnée, mais construite. Quand l'ouvrage est fini (si jamais il l'est), [...] les éléments qui constituent l'individu produit sont tous partie d'un tout ordonné et organisé. » (NEHAMAS, A. [2000a], p. 4) Le sujet platonicien, comme unité plurielle et différenciée, s'inscrit pleinement dans ce cadre général. Ses caractères spécifiques proviennent des moyens dont il se sert pour construire ce « tout ordonné et organisé » : ce sont les différents types d'alliances, intérieures et extérieures, et de pratiques correspondant à ces alliances (pratique de soi, pratique de l'amitié), qui lui permettent de se constituer comme un empire bien structuré.

<sup>272</sup> Il pratique également la *παρρησία* envers Denys II : cf. à ce sujet les analyses de Foucault dans *Le Gouvernement de soi et des autres*, à partir de la Leçon du 9 février 1983 et jusqu'à la Leçon du 23). Son intervention auprès du tyran en faveur d'Héraclide est particulièrement remarquable à cet égard (cf. *Lettre VII*, 349 a 3 – c 1).

liront<sup>273</sup>.

Il s'ensuit « une redéfinition de la philosophie comme *πρᾶγμα*, c'est-à-dire comme un long travail qui comporte : un rapport à un directeur ; un exercice permanent de connaissance ; une forme de conduite dans la vie et jusque dans la vie ordinaire. »<sup>274</sup> Cette *forme de conduite* consiste à établir en soi-même (considéré dans un sens large) une unité plurielle et différenciée, reposant sur des liens d'amitié et de solidarité, aussi bien internes qu'externes. Le *rapport à un directeur* est celui que noue Dion vis-à-vis de Platon, comme déjà Alcibiade (ou Platon) vis-à-vis de Socrate, créant ainsi une chaîne de solidarité, visible jusque dans l'attitude de Socrate au combat, épaulant et même sauvant Alcibiade<sup>275</sup>, mais dont le plus fort témoignage reste l'œuvre de Platon : « Le texte du dialogue <le *Phédon*<sup>276</sup>> est monument de langage pour instituer la célébration de Socrate le philosophe »<sup>277</sup>, et on peut en dire autant de la *Lettre VII* à l'égard de Dion. La conduite, comme ce rapport à autrui, sont en outre ordonnés à l'acquisition de l'excellence, comme étant le but qui doit fédérer, et stimuler, tous les efforts fournis. Qu'en est-il à présent du troisième élément, cet « exercice permanent de connaissance », qui semblait plus particulièrement visé dans le texte de la *Lettre VII* qui ouvre ce chapitre, où Platon indique les rapports de Denys avec la philosophie ? La réponse à cette question conduira ce chapitre à sa conclusion, en résolvant le problème qui l'ouvrirait, et en précisant le rapprochement entre l'*Alcibiade* et la *Lettre VII*.

---

<sup>273</sup> Cf. *Lettre VII*, 339 a 3-5 : « Il me faut, en toute justice, dire la vérité [λέγειν τὰληθές] et supporter que d'aventure quelqu'un, après avoir entendu le récit de ce qui s'est passé, se fasse une piètre opinion de ma philosophie et estime, en revanche, que le tyran était un homme sensé. » La *παρρησία* consiste ainsi à prendre le risque de dire la vérité, et de déplaire à l'interlocuteur. Il est vrai qu'ici elle ne porte pas sur l'interlocuteur lui-même, mais plutôt sur Platon, c'est-à-dire celui qui la pratique, comme si Platon s'était lui-même mis à l'épreuve, prenant simplement les lecteurs ou auditeurs de sa lettre à témoin. Dans cette lettre qui n'est pas un dialogue (bien qu'elle comporte des éléments dialogués), Platon s'est intégré le personnage du parrésias, ce qui renforce en même temps la comparaison entre le sujet individuel et l'empire comme unité plurielle et différenciée : autrui fait véritablement partie de la conception platonicienne du sujet, au point que celui-ci puisse devenir un autre à son propre égard. Cf. à ce sujet la Première partie, Chapitre III, section 4, pp. 273-290 : l'exemple de Socrate.

<sup>274</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure : il s'agit d'une note manuscrite que F. Gros ajoute en conclusion.

<sup>275</sup> Cf. *Banquet*, 220 d 5 – e 2

<sup>276</sup> Mais on pourrait en dire autant du *Banquet* et de bien d'autres dialogues.

<sup>277</sup> LORAUX, N. (1982), p.27

---

#### Section 4.

#### *La double image du pilote et du médecin dans la Lettre VII et dans l'Alcibiade*

---

Bien que l'intellect reste la cause principale de l'excellence, les causes adjuvantes dont il doit se servir ne peuvent qu'influer sur la manière de l'exercer, et donc sur le type de connaissance qui est en jeu : ce ne sont pas des instruments dont il pourrait au besoin se passer, mais ce sont des moyens indispensables pour atteindre ses fins, qui sont donc conditionnées par eux. Ainsi il n'est réellement pas possible de s'identifier soi-même comme intellect, sans l'aide d'autrui, et dans le cadre de rapports bienveillants, où la mise à l'épreuve permet de faire ressortir ce qui nous caractérise vraiment, en le détachant de ce qui n'en est que l'enveloppe. De même l'intellect ne peut correctement exercer ses fonctions sur un terrain miné par l'intempérance : il faut au contraire qu'une certaine domination de soi par soi ait été acquise, pour qu'une vision claire des biens et des maux nous concernant puisse apparaître. Quel est maintenant le type de connaissance qui est en jeu dans ces deux cas ? Il me semble que la fin de l'*Alcibiade* le décrit assez nettement. Socrate tire les conclusions du paradigme de la vision qu'il vient d'employer, en indiquant la manière dont Alcibiade et ses concitoyens doivent désormais *se* gouverner : il leur faut regarder en direction de « de ce qui est divin et lumineux », de façon à se connaître soi-même, et ensuite à bien agir ; dans le cas contraire, en regardant à l'opposé vers « ce qui est impie et ténébreux », ils ne se connaîtront pas eux-mêmes, et seront réduits à mal agir<sup>278</sup>. L'action semble donc devoir se subordonner à la contemplation, à la vision du bien et du mal. Pourtant la suite du texte infléchit nettement le

---

<sup>278</sup> « – Et, comme nous disions tout à l'heure, vous aurez toujours en vue dans vos actions ce qui est divin et lumineux [εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε] ? – Apparemment. – Or, en portant vos regards vers cela [ἐνταῦθά γε βλέποντες], vous vous verrez [κατόψεσθε] et connaîtrez vous-mêmes, vous et ce qui est bon pour vous. – En effet. – Et alors vous vous conduirez comme il faut [εὖ πράξετε]. – Oui. – Et je garantirais sans hésiter qu'en agissant ainsi [οὕτω πράττοντας] vous serez heureux [εὐδαιμονήσειν]. – Tu ne risques rien à le garantir. – Tandis qu'en agissant injustement [ἀδίκως δὲ πράττοντες], si vous portez vos regards [βλέποντες] vers ce qui est impie et ténébreux [σκοτεινόν], vos actes le seront pareillement, faute de vous connaître vous-mêmes. » (*Alcibiade*, 134 d 4 – e 6, traduction M.-L. Desclos modifiée) Les deux thèmes de la vision et de l'action sont très présents et étroitement articulés dans ce texte. Or la contemplation est une forme de vision.

sens de ces propos, en employant deux images successives pour préciser ce qu'est mal agir :

- En effet, celui qui peut faire tout ce qui lui plaît, peuple ou particulier, s'il n'a pas d'intelligence [νοῦν], s'il agit comme un tyran, quel sera vraisemblablement son sort ? Par exemple un malade, libre de faire tout ce qu'il veut, et s'il n'a pas l'intelligence propre au médecin [νοῦν ἰατρικόν], empêchant quiconque de le réprimander, que deviendra-t-il ? Selon toute vraisemblance, ne détruira-t-il pas son propre corps ?
- Tu dis vrai.
- Et sur un vaisseau, si un passager pouvait faire ce que bon lui semble, sans avoir ni l'intelligence ni l'excellence propre à l'art de naviguer [νοῦ τε καὶ ἀρετῆς κυβερνητικῆς], ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui et à ses compagnons ?
- Il est certain qu'ils périraient tous.<sup>279</sup>

L'intellect est certes associé à l'excellence, mais dans le cadre d'une double image dont il faut bien voir la signification : le pilotage, la médecine, et le gouvernement de soi et des autres, relèvent en effet, « dans l'esprit des Grecs et des Romains [...], d'un même type de savoir, d'un même type d'activité, d'un même type de connaissance conjecturale »<sup>280</sup>. Il y a là une association assez forte autour d'une connaissance qui n'a rien de contemplatif, et dont l'objet n'a pas du tout le caractère nécessaire et inébranlable de l'Idée. Ce type de savoir se fonde au contraire sur l'expérience, et a pour objet le moment opportun, l'action efficace et réussie : un mode de connaissance que Platon semble souvent déprécier par ailleurs<sup>281</sup>. Comment

<sup>279</sup> *Alcibiade*, 134 e 8 – 135 a 3

<sup>280</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 17 février 1982. Première heure

<sup>281</sup> Ainsi, dans le *Gorgias*, la rhétorique est définie comme « un procédé et une routine [ἐπειρία καὶ τριβή] » (463 b 4) : elle possède un caractère empirique et se fonde sur des associations régulières. Elle se sert ensuite de ces éléments pour se substituer à la justice, et en prendre le masque, « non par une connaissance raisonnée [οὐ γνοῦσα], mais par une conjecture instinctive [ἀλλὰ στοχασαμένη]. » (464 c 7) La connaissance qui est en honneur chez les prisonniers de la Caverne est également du même ordre (Cf. *République*, VII, 516 c 8 – d 3). Cependant, dans la digression philosophique que contient la *Lettre VII*, on peut remarquer que le processus qui permet d'acquérir la connaissance du cinquième genre est qualifié de τριβή : « Après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés [τριβομένα] les uns contre les autres ces facteurs pris un à un : noms et définitions, visions et sensations [...] vient tout à coup briller la lumière de la pensée et de l'intellect. » (*Lettre VII*, 344 b 4-8) Ce mot τριβή semble donc pouvoir désigner aussi bien une *expérience* qui peut être positive et nécessaire. La lecture de L. Brisson semble aller dans ce sens : « L'opposition qui se fait jour entre la longueur de l'expérience et la brièveté de la démonstration amène à se poser cette question : Pourquoi ne s'agirait-il pas ici d'expérience plutôt que de contenu doctrinal ? » (BRISSON, L. [2000], p. 82) L'expérience n'est donc pas nécessairement dépréciée chez Platon, qui évoque au contraire l'opinion qu'il pourra se faire sur Denys II, « expérience [ἐμπειρος] faite de son naturel, de ses dispositions ainsi que de son genre de vie. » (338 e 8 – 339 a 2)

expliquer alors que la conclusion de Socrate soit en sa faveur, et qu'il en applique le modèle à l'éthique comme à la politique ?

Le texte cité constitue manifestement une critique de la démocratie, le régime qui accorde à chacun le pouvoir de « faire tout ce qui lui plaît », cette liberté dont la *République* dit qu'elle risque de détériorer notre corps et surtout notre âme, au point que la vie ne soit plus digne d'être vécue<sup>282</sup>. Il s'agit donc bien ici, dans le cadre de la démocratie athénienne où Socrate s'adresse à Alcibiade, d'éviter au jeune homme un tel risque. Le but n'est pas du tout de lui procurer l'accès à une connaissance de type contemplatif dont il n'aurait que faire, mais de lui permettre, à défaut d'atteindre ce degré d'excellence, *de ne pas tomber au plus bas*, et de pratiquer ces vertus que sont la tempérance (identifiée par Socrate à la connaissance de soi<sup>283</sup>) et la justice (elle consiste à savoir ce qui est à soi et donc aussi ce qui est à autrui). Même à ce niveau inférieur d'excellence, il est cependant besoin de l'intellect, ce pilote de l'âme<sup>284</sup> qui peut la conduire au bien, et de la réflexion, nécessaire pour savoir ce que nous sommes. Il s'agit d'ailleurs peut-être d'un niveau inférieur, mais il n'en est pas moins indispensable : si on n'y atteint pas, on ne saurait pratiquer, si peu que ce soit, la philosophie, ni avoir accès aux connaissances les plus hautes. C'est ce que montre l'exemple de Denys, et c'est ce qui occasionne la digression philosophique : parce que, comme d'autres, il a voulu écrire un traité<sup>285</sup> sur les questions les plus élevées de la philosophie sans avoir compris que de telles connaissances ne peuvent s'écrire que dans l'âme<sup>286</sup>, et à condition qu'elle ait été préparée pour cela, ils montrent, lui et les autres, qu'« ils ne (se connaissent) même pas eux-mêmes »<sup>287</sup>, c'est-à-dire qu'ils n'ont même pas franchi *le seuil de la philosophie*, qui consiste dans la tempérance considérée comme connaissance de soi. A la suite de cet épisode, Platon

<sup>282</sup> Cf. *République*, IV, 445 a 5 – b 4

<sup>283</sup> Cf. *Alcibiade*, 131 b 4 ; 133 c 8-9 (juste après le passage eusébien)

<sup>284</sup> Cf. *Lois*, XII, 961 d 7 – e 6

<sup>285</sup> *Lettre VII*, 341 b 4

<sup>286</sup> Cf. *Phèdre*, 276 a 5-6

<sup>287</sup> *Lettre VII*, 341 b 7. L. Brisson traduit ainsi « ce membre de phrase : οἵτινες δέ, οὐδ'αὐτοὶ αὐτούς » en remarquant toutefois qu'il est « si elliptique qu'il en devient obscur », et qu'il « est très difficile à traduire ». J'adopte à mon tour son hypothèse, qu'il avance « à la suite d'autres traducteurs », et qui consiste à en faire « une allusion au précepte delphique » (BRISSEON, L. [1987], n. 124 p. 225) : elle me semble renforcée par le parallèle avec l'*Alcibiade*.

se sent tenu d'indiquer en quoi consiste la vraie pratique de la connaissance philosophique<sup>288</sup>, pour la distinguer de ces écrits qui la contrefont. Il en précise en outre *les conditions et la finalité morales*<sup>289</sup> : rien de tout cela ne s'est réalisé ni chez Denys, ni chez les autres qui ont écrit comme lui des traités sur ce qu'ils ne pouvaient comprendre. La raison en est qu'il leur a manqué d'avoir appliqué le γνῶθι σεαυτόν socratique : comment pratiquer une connaissance divine alors que par ailleurs on agit « comme une bête »<sup>290</sup> ? L'injustice<sup>291</sup>, la violence<sup>292</sup>, et l'abandon aux plaisirs<sup>293</sup> en témoignent : Denys ignorait cette part animale présente en lui comme en tout homme ; or c'est dans ce cas, en raison de cette ignorance, qu'elle occasionne

<sup>288</sup> Le terme πρᾶγμα est employé pour la qualifier en 344 a 3.

<sup>289</sup> Cf. *Lettre VII*, 344 a 1 – b 1 : qu'il s'agisse de ceux dont « les mœurs [...] sont par ailleurs corrompues » ou « qui n'ont pas de propension naturelle et d'affinité [μὴ προσφύεις εἰσιν καὶ συγγενεῖς] pour ce qui est juste et pour tout ce qui en outre est beau, même si par ailleurs ils ont à la fois de la facilité pour apprendre et une bonne mémoire [...], aucun de ces gens-là n'apprendra jamais, pas plus sur la vertu que sur le vice, la vérité qu'il est possible (de connaître). »

<sup>290</sup> DESCLOS, M.-L. (1997), p. 412 (c'est moi qui souligne)

<sup>291</sup> Platon en témoigne pour son propre compte, estimant avoir été traité indignement par Denys II, qui oublie les promesses qu'il lui a faites (*Lettre VII*, 345 c 3). Il ajoute plus loin : « Étant donné la tournure des événements, je savais exactement à quoi m'en tenir concernant la passion de Denys II pour la philosophie, et il y avait de quoi s'indigner, que je le veuille ou non. » (345 d 1-5) Par la suite, le tyran manque encore à ses engagements, en vendant les biens de Dion (347 c 8 – e 3). Sa conduite à l'égard d'Héraclide comporte les mêmes revirements (349 a 3-6). Quant à son attitude envers Dion, elle fut manifestement injuste (cf. 333 b 6 – c 2, 350 b 6 – c 3).

<sup>292</sup> La *Lettre VII* est remplie du bruit de cette violence, même si Denys II ne peut être tenu pour responsable de tout ce qui est arrivé. Elle est annoncée alors que Platon n'en est encore qu'au récit du projet de Dion, qui pensait bien éviter « les effusions de sang, les meurtres et les atrocités qui, à l'heure qu'il est, se sont produits. » (327 d 5) Il indique ensuite la cause de cette violence : « Maintenant un démon, je suppose, ou une divinité vengeresse s'est abattue sur la Sicile [...], cette divinité vengeresse a pour une deuxième fois tout renversé et tout ruiné. » (336 b 4-9) Puis, s'adressant aux partisans de Dion, que « pressent les nombreuses dissensions de toute sorte que font naître chaque jour les factions », il dépeint l'attitude des « factions rivales » qui « ne cesseront pas d'exercer des représailles, en bannissant et en égorgeant des gens » (336 d 8 – e 1). A la fin de sa lettre, Platon évoque encore la « tempête » d'une « violence extraordinaire » (351 d 5-7), à laquelle Dion a succombé.

<sup>293</sup> Étant donné l'attitude de Denys II vis-à-vis des biens et de la personne de Dion, il ressemble beaucoup à cet homme « qui s'enrichit lui-même et qui enrichit ses partisans et sa cité, en conspirant et en rassemblant des conjurés — alors qu'il est pauvre et qu'il n'est pas maître de lui-même, vaincu qu'il est par cette lâcheté dont il fait preuve face aux plaisirs — et en faisant ensuite mettre à mort ceux qui possèdent des biens, qualifiés par lui d'ennemis, lui qui dilapide leurs richesses et qui exhorte ses partisans à en faire autant. » (*Lettre VII*, 351 a 6 – b 3) En outre, Platon explique par « un goût déshonorant de la gloriole » le fait que Denys II ait écrit un traité de philosophie (344 e 2-3) : celui-ci est donc véritablement l'esclave de petits plaisirs.

les plus grands débordements<sup>294</sup>. Pour y remédier, il n'est pas besoin d'une connaissance extraordinaire ni de contemplation : une simple image peut y suffire, comme le montre l'exemple d'Alcibiade qui, sous le regard de Socrate, se transforme en silène. Le type de connaissance dont il s'agit est donc à la fois *imagé et conjectural* : c'est celui qui convient pour les objets sensibles sur lesquels il porte, et il n'est nullement indigne de la philosophie.

D'ailleurs Platon lui-même l'emploie, en se présentant comme médecin, et confère également cette compétence à Dion, en le comparant au pilote. En ce qui concerne le premier point tout d'abord, le philosophe utilise l'image de la médecine pour caractériser sa pratique de la *παρρησία* :

Quand on donne des conseils à un homme malade [τὸν συμβουλεύοντα ἀνδρὶ κάμνοντι] et qui suit un mauvais régime [δίαιταν διαιτωμένῳ μοχθηράν], il ne faut rien faire d'autre en premier lieu, pour le ramener à la santé [πρὸς ὑγίειαν ἄλλο τι χρὴ πρῶτον], sinon changer son mode de vie [μὲν μεταβάλλειν τὸν βίον]. Et si le malade accepte d'obéir, il faut dès lors lui faire d'autres recommandations. En revanche, s'il refuse (de se soigner), celui qui renoncerait à conseiller un tel malade, je le tiendrais pour un homme et pour un médecin ; mais celui qui se résignerait (à lui donner d'autres conseils), je le tiendrais au contraire pour quelqu'un qui n'est ni un homme ni un médecin. [...] Voilà donc l'état d'esprit qui est le mien [ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἐγὼ κεκτημένος] quand quelqu'un vient me demander conseil sur un des points les plus importants de sa vie [περὶ τὸν αὐτοῦ βίον], par exemple sur la possession de richesses ou le soin à donner au corps ou à l'âme [οἷον περὶ χρημάτων κτήσεως ἢ περὶ σώματος ἢ ψυχῆς ἐπιμελείας] ; si sa vie de tous les jours me semble avoir pris une certaine tournure [ἀν μὲν μοι τὸ καθ' ἡμέραν ἔν τινα τρόπῳ δοκῆ ζῆν] ou s'il paraît être d'accord pour obéir à mes conseils sur ce pourquoi il me consulte, je mets tout mon zèle à le conseiller [προθύμος συμβουλεύω] et je ne m'arrête qu'après m'être religieusement [ἀφοσιωσάμενος] acquitté de ma tâche.<sup>295</sup>

Le conseil est proprement éthique : il porte sur le mode de vie (*βίος*) et sur le soin (*ἐπιμέλεια*) qu'il convient d'apporter à chacune des dimensions qui le constituent : l'âme, le corps, les biens extérieurs. Le *βίος* est en effet l'objet de l'éthique platonicienne, quand l'*ἐπιμέλεια* désigne l'activité qui permet de le transformer. L'ensemble de l'attitude philosophique adoptée à cet égard par Platon est placée sous l'égide de sa *διάνοια*, sa façon de penser, et aussi du dieu, par l'aspect sacré qu'il confère à sa tâche : c'est donc la pensée,

<sup>294</sup> « L'audace de l'ignorance » est le terrain « où, pour tous, tous les maux prennent racine, croissent, et par la suite produisent pour ceux qui en ont été les producteurs des fruits d'une extrême amertume. » (*Lettre VII*, 336 b 6-8) Sur cette ignorance particulière qui concerne « la partie bestiale de notre nature », cf. DESCLOS, M.-L. (1997), p. 413 : elle est cause que « l'homme intérieur » est asservi par celle-ci (*République*, IX, 589 d).

<sup>295</sup> *Lettre VII*, 330 c 10 – 331 b 4, traduction L. Brisson modifiée

l'intellect, qui y préside, en raison de son caractère divin. Pour autant il ne néglige pas, comme indigne de son attention, la « vie de tous les jours [τὸ καθ' ἡμέραν ζῆν] ». D'une façon qui peut sembler étrange pour nous qui sommes habitués à le voir en philosophe contemplatif, Platon semble s'être intéressé même aux aspects les plus quotidiens de la vie de ceux qui venaient s'adresser à lui, comme la gestion de leur richesse : il se montre d'ailleurs soucieux, dans les décisions qu'il prend à l'occasion de ses voyages en Sicile, de préserver les biens de Dion, même si finalement il n'y parviendra pas<sup>296</sup>. Comme le précise en effet l'*Alcibiade*, le genre de vie est structuré et défini par les relations que nous entretenons avec les trois types de biens indiqués : ils se présentent dans une relation de subordination, mais non d'exclusion mutuelle<sup>297</sup>. Le conseil éthique que dispense Platon étant comparable à la médecine, il aura alors pour but de remédier à l'attention excessive que nous pourrions porter aux biens extérieurs ou corporels (comme déjà le souci de soi socratique, dans l'*Apologie*<sup>298</sup>), mais nullement de nous inciter à y renoncer. Mais la médecine possède encore trois autres caractères, comme l'indique Foucault dans le *Gouvernement de soi et des autres*<sup>299</sup> :

- 1) C'est un art de conjoncture, d'occasion, et aussi de conjecture ;
- 2) il s'agit également d'un art de persuasion ;
- 3) il prend en charge la vie entière du malade.

La médecine partage le premier caractère avec la technique du pilote ; mais ce sont plutôt les deux autres qui sont en jeu dans le texte cité. Il faut en effet persuader le malade, dans la mesure où lui seul peut mettre en œuvre les conseils qui lui seront donnés : il s'agit de le persuader de se soucier lui-même de lui-même, et non de se soucier de lui à sa place. Le but est donc de l'inciter à adopter et appliquer diverses pratiques de soi, qui lui permettront de s'améliorer lui-même : il doit par exemple s'exercer à la domination de soi par soi, à la tempérance ; ou encore s'efforcer d'acquérir des amitiés stables et fidèles, fondées sur le désir

<sup>296</sup> Cf. *Lettre VII*, 339 c 3-4 : Denys II, pour faire revenir Platon en Sicile, lui promet de régler « les affaires de Dion [...] exactement comme [il] le souhaite ». Ce motif ne paraît pas avoir été négligeable aux yeux du philosophe, comme il l'indique lui-même : « Si Denys II tient tant soit peu ses promesses, mon action n'aura pas été complètement ridicule, puisque la fortune de Dion, correctement estimée, ne s'élève pas à moins de cent talents. » (347 a 8 – b 3)

<sup>297</sup> Cf. *Alcibiade*, 127 e 8 – 128 d 10, puis 133 d 1 – e 2. Pour l'analyse de ces textes, cf. PRADEAU, J.-F. (1998), pp. 65-70

<sup>298</sup> Cf. *Apologie*, 29 d 6 – e 2

<sup>299</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 23 février 1983. Première heure

commun de l'excellence ; ou bien également acquérir une certaine connaissance de soi, grâce à l'avis du parrésiate qui le guide, et en ne se soustrayant pas aux vérités même déplaisantes que celui-ci lui révèle. Toutes ces pratiques de soi sont d'ailleurs liées : il est plus facile de se dominer si on sait d'avance qu'on est sujet à s'emporter, ou encore à succomber à l'attrait de certains plaisirs (d'où l'identification qu'opère l'*Alcibiade* entre tempérance et connaissance de soi) ; nos amitiés seront plus stables si on sait se contrôler et aussi accepter ce que nos amis peuvent nous dire pour notre bien et pour le bien de notre amitié, même si cela ne nous fait pas plaisir ; mais il est également impossible de se soumettre à l'avis du parrésiate si on n'a pas appris quelque peu à se dominer, et à faire passer la vérité avant son orgueil et d'autres affections semblables. L'ensemble de ces pratiques de soi doit être accompli en première personne, et c'est d'ailleurs là ce qui lui confère son unité : il n'y a que moi seul qui puisse accomplir ce travail sur moi-même. Mais comment pourrais-je en être persuadé si celui qui me délivre ces conseils ne possède pas une meilleure connaissance de mon âme que moi-même, conjecturant la manière dont je vais me comporter face à ces conseils, saisissant le bon moment pour me les donner<sup>300</sup>, et surtout les adaptant à mon genre de vie présent et à mes dispositions<sup>301</sup> ? Cet art de la persuasion n'est autre que la « psychagogie » dont Socrate décrit dans le *Phèdre* la nature philosophique<sup>302</sup>.

La troisième caractéristique de l'art médical souligne le fait qu'en nous tout est lié<sup>303</sup> : il n'est pas possible à un homme intempérant de faire preuve de réflexion, non plus qu'à un Denys II de se soumettre de bon gré à la *παρησία* platonicienne, car son genre de vie fondé sur les plaisirs ne lui permet pas d'entendre des avis qui lui déplaisent. L'éthique philosophique aura donc un caractère radical : elle ne peut s'attacher à telle ou telle partie de la conduite, mais doit toutes les prendre en compte, pour y instaurer des rapports de proportion et une harmonie globale<sup>304</sup>. La connaissance requise est cette fois cet art de la mesure, cette métrétique qui permet de savoir dans quelle mesure, jusqu'où, à quel moment, à quel degré, pendant combien de temps nos soins doivent s'appliquer<sup>305</sup>. Combinant ainsi

<sup>300</sup> Cf. *Alcibiade*, 105 e 5 – 106 a 1

<sup>301</sup> Cf. *Alcibiade*, 103 a 1 – 106 a 1

<sup>302</sup> Cf. *Phèdre*, 271 c 11 – 272 b 4

<sup>303</sup> Cf. *Charmide*, 156 b 2 – c 5

<sup>304</sup> Cf. *Timée*, 87 c 1 – 90 a 2

<sup>305</sup> Cf. *Politique*, 284 e 2-8 (cité ci-dessus pp. 349-350)

différentes techniques que Platon décrit en différents points de son œuvre, l'image de la médecine implique un type de savoir qui les regroupe, et qui en fait un mode de connaissance soucieux de s'adapter aux circonstances, aux personnes, et aux différents rapports qu'il est possible de relever dans les unes et les autres. Il est donc empirique, tout en étant l'objet de l'intellect : ces déterminations ne paraissent pas incompatibles, si on cesse de voir en Platon un philosophe contemplatif, et si on le considère tel qu'il s'est montré dans la *Lettre VII*, c'est-à-dire comme un homme de son temps, soucieux de saisir le moment opportun (καιρός) pour agir<sup>306</sup>, et prenant soin de ses amis<sup>307</sup>. Il ne s'est pas lui-même présenté comme ce philosophe intemporel que nous voulons voir en lui, mais plutôt à travers l'image du médecin, comme un homme s'efforçant d'apporter son aide à ceux qui la lui demandaient.

Parmi eux figure Dion, que Platon présente lui-même, en conclusion de sa lettre, sous les traits du pilote :

Bien qu'il ait effectivement suivi la ligne de conduite qui vient d'être décrite, Dion, qui a préféré subir l'iniquité plutôt que la commettre, sans négliger de prendre ses précautions pour ne point la subir, a pourtant échoué au moment où il était parvenu à ce sommet que représentait son triomphe sur ses ennemis, subissant là un sort qui n'a rien d'extraordinaire [θαυμαστόν παθὼν οὐδέεν]. Car, lorsqu'il a affaire à des impies, l'homme pieux, tempérant et sage [ὅσιος ἄνθρωπος, σώφρων τε καὶ ἔμφρων] ne peut jamais se méprendre entièrement sur ce qu'est l'âme de telles gens, mais il n'y a rien d'étonnant [οὐ θαυμαστόν] sans doute à ce qu'il subisse [εἰ πάθοι] le sort du bon pilote [κυβερνήτου ἀγαθοῦ πάθος], qui n'ignore absolument pas l'imminence d'une tempête [χειμῶν], mais qui ne se représente pas sa violence cataclysmique [κατακλύσειεν βίῃ] et qui, en raison de cette ignorance, sera forcément submergé. C'est bien la même cause qui explique l'échec de Dion qui fut si rapide.<sup>308</sup>

<sup>306</sup> C'est l'un des arguments que Dion donne à Platon pour le faire venir à Syracuse : « Quelle occasion [τίνας γὰρ καιρούς], disait-il, attendrons-nous alors, qui soit meilleure que celle que nous offre une chance divine ? » (*Lettre VII*, 327 e 4-5)

<sup>307</sup> Cf. *Lettre VII*, 328 c 8 – d 2 : pour justifier son choix de se rendre en Sicile, Platon évoque sa nécessaire « solidarité » envers Dion, « au moment où [celui-ci] courait réellement des dangers qui n'étaient pas rien. » De plus, « alors qu'il lui était possible d'obtenir des richesses, sans parler d'une abondance d'honneurs, il n'a pas trahi ce même Dion » (334 b 3-4). Peu avant la fin de sa lettre, il conclut : « Voilà donc de quelle manière jusque-là je suis venu en aide à la philosophie et à mes amis » (347 e 6-7), la philosophie elle-même étant une forme de φιλία. La lettre elle-même est écrite « aux proches et aux partisans de Dion », auprès desquels il s'engage : « Je suis de tout cœur avec vous, si jamais, invoquant notre amitié mutuelle, vous souhaitez faire quelque chose de bien » (350 d 2-4). Même après sa mort, il ne désintéresse donc pas du sort de ce qu'a entrepris son ami.

<sup>308</sup> *Lettre VII*, 351 c 6 – d 8

Une tempête d'une violence cataclysmique : c'est là ce que produisit et enfanta la zoopolitique sicilienne. Le déferlement des passions fut ce qui conduisit Dion à sa perte, sans qu'il puisse aucunement le prévoir, car l'intellect humain n'est rien en comparaison de l'intellect divin qui, auparavant, s'était employé à jeter les bases de ce désastre. Cette issue tragique, ainsi que la manière pathétique dont Platon la décrit, portent à qualifier le mode de vie sicilien de « τραγικὸς βίος »<sup>309</sup>, suivant l'expression utilisée par Socrate dans le *Cratyle* pour caractériser l'une des parties de la double nature de Pan, en expliquant que ce domaine des affaires humaines (πράγματα) est « rude et rappelant le bouc [τραγικόν] »<sup>310</sup>. Il s'oppose à l'autre élément qui est « poli et divin, et habite là-haut avec les dieux »<sup>311</sup> : il en est ainsi de l'intellect humain comparé à l'intellect divin. La connaissance qu'il procure est en effet de l'ordre de la conjecture et comme telle sujette à l'erreur, ou même aux errements de la navigation : il ne s'agit nullement dans ce cas d'une connaissance portant sur les réalités intelligibles, qui ne laissent place à rien de tel. Cette connaissance est imparfaite et doit précisément pour cette raison être travaillée, développée, et aucunement négligée ou méprisée. Il faut notamment qu'elle comporte le discernement en matière d'alliances, afin d'utiliser au mieux ces causes adjuvantes, au service de l'intellect et de sa recherche de l'excellence, que sont le cœur et les amis. Ce fut en effet une lacune de cet ordre, un manque de discernement en matière d'amitié, qui causa la mort de Dion, faisant ainsi sombrer le navire<sup>312</sup>. Mais, par-dessus tout, ce que Platon semble vouloir dire par cette conclusion en forme d'apologie, c'est que cette connaissance étant par nature de rang inférieur, l'échec de Dion ne met pas véritablement en cause ses compétences de pilote, non plus d'ailleurs que l'art de la médecine pratiquée par son guide Platon : ce qui seul reste en cause, c'est le τραγικὸς βίος.

---

<sup>309</sup> *Cratyle*, 408 c 8-9

<sup>310</sup> *Cratyle*, 408 c 7

<sup>311</sup> *Cratyle*, 408 c 5-6

<sup>312</sup> Cf. *Lettre VII*, 333 d 7 – 334 b 7

---

**Conclusion du chapitre VIII.**  
*De la médecine à la statuaire*

---

Cependant, en soulignant à deux reprises que le sort subi par Dion n'a rien d'étonnant ou d'extraordinaire (« θαυμαστόν παθὼν οὐδέεν »<sup>313</sup>, puis « οὐ θαυμαστόν εἰ πάθοι »<sup>314</sup>), Platon ne cherche-t-il pas à atténuer la violence du paradoxe ? Car le bon pilote est précisément celui qui se montre capable d'affronter les tempêtes, et c'est là ce qui le distingue de son contraire. C'est ce que soutient en effet l'auteur de l'*Ancienne médecine*, qui lui compare le médecin, et pour lequel le sort subi par le mauvais pilote est la preuve par le fait de son incompetence. La première partie de cette comparaison semble pouvoir s'appliquer directement à Dion :

La majorité des médecins me paraissent subir le même sort que les mauvais pilotes de navire [οἱ πολλοί γε τῶν ἰητρῶν τὰ αὐτά μοι δοκέουσι τοῖσι κακοῖσι κυβερνήτησι πάσχειν]. De fait ces gens-là, quand ils commettent une erreur [ἀμαρτάνωσιν] en pilotant par temps calme, le font sans que l'on s'en aperçoive [οὐ καταφανεῖς εἰσιν] ; mais quand ils sont pris par une forte tempête [χειμῶν τε μέγας] et un vent qui les fait dériver, désormais il est bien clair [φανερῶς δηλοῖ εἰσιν] aux yeux de tous que c'est par leur ignorance et leur erreur [δι' ἀγνωσίην καὶ ἀμαρτίην] qu'ils ont perdu le navire.<sup>315</sup>

Les circonstances sont les mêmes que dans la *Lettre VII* : il s'agit d'une tempête (χειμῶν), qu'on suppose même forte (μέγας). Pourtant, d'après l'auteur, c'est elle qui fait apparaître en toute clarté l'ignorance et l'erreur du pilote qui auparavant demeuraient masquées : elles l'empêchent de faire illusion. Les termes employés indiquent qu'elles mettent véritablement en lumière son incompetence et son manque de savoir : alors qu'auparavant ils n'étaient pas visibles, οὐ καταφανεῖς, ils deviennent désormais clairement évidents, φανερώς δηλοῖ, dans cette situation. Elles agissent comme un révélateur, comme le critère permettant de départager le bon du mauvais professionnel : en suivant le fil de l'analogie établie par Platon, Dion aurait donc dû être classé dans la seconde catégorie. En l'absence d'autres éléments

---

<sup>313</sup> *Lettre VII*, 351 d 1

<sup>314</sup> *Lettre VII*, 351 d 5

<sup>315</sup> *Ancienne médecine*, IX, 4, 15-4

permettant de certifier les compétences acquises, aucune autre épreuve, mieux que de telles circonstances, ne peut en effet rendre visible l'art du pilote de navire. N'ayant pu se distinguer sous ce rapport, il est difficile de dire en quoi Dion a bien pu faire montre des aptitudes qu'aurait dû lui transmettre Platon. Plus grave, celui-ci lui-même pourrait se trouver mis en cause, d'abord pour n'avoir su communiquer pleinement son art (si c'est l'hypothèse qui est retenue), ou bien parce que sa médecine de l'âme n'est pas encore constituée en art. Il n'a pas su, en effet, guérir Denys II, ni même suffisamment anticiper la gravité de son état, apparemment incurable : au contraire, il a effectué deux voyages successifs, toujours dans le même but<sup>316</sup>. Or, tout comme les circonstances jugent le pilote,

il en est de même aussi pour les mauvais médecins, qui sont les plus nombreux [ὄντω δὲ καὶ οἱ κακοῖτε καὶ πλεῖστοι ἰητροί] : quand ils soignent des malades qui n'ont rien de grave et chez lesquels on ne saurait provoquer rien de grave [οὐδὲν δεινόν] en commettant les plus grandes erreurs [τὰ μέγιστα ἔξαμαρτάνων] [...], eh bien donc dans de tels cas, ils peuvent commettre des erreurs sans que les profanes s'en aperçoivent [ἀμαρτάνοντες οὐ καταφανείς εἰσι τοῖσιν ἰδιώτησιν] ; mais quand ils tombent sur une maladie importante, violente et dangereuse, alors leurs erreurs et leur ignorance de l'art sont visibles aux yeux de tous [τά τε ἀμαρτήματα καὶ ἡ ἀτεχνίη πᾶσι καταφανής].<sup>317</sup>

Platon a manqué une importante occasion de fournir une preuve éclatante de son art, et de la

---

<sup>316</sup> Platon le concède sans ambages : c'est un échec. Il le dit en termes brefs : « J'eus le dessous [ἡττήθην] » (*Lettre VII*, 333 d 4). La cause en est que, par rapport au « désir de mener une vie philosophique [ἐπιθυμίαν τῆς φιλοσόφου ζωῆς] » que pouvait éprouver le tyran, « ses résistances l'emportèrent [ὁ δ' ἐνίκησεν ἀντιτείνων]. » (330 a 7-8) Le problème est en fait que le désir de l'excellence « lui faisait défaut à un point étonnant [τούτου αὐτὸν θαυμαστῶς ἐνδεᾶ γεγόνεσθαι] » (332 d 5-6). Dès lors, en l'absence de tout point d'appui dans l'âme du tyran, les soins qui lui étaient apportés par Platon ne pouvaient qu'échouer. Cela met en cause aussi les conjectures initiales de Dion au sujet de Denys II, notamment concernant « la puissance de sa passion pour la philosophie et les études » (328 a 2-3). Archytas et « les gens de Tarente » semblent également être tombés dans la même erreur, car dans leurs lettres, exhortant Platon à faire une seconde tentative, ils « faisaient l'éloge de la philosophie de Denys II. » (339 d 2-3) Il est vrai que Platon ne semble pas avoir commis lui-même ces erreurs de diagnostic, mais le fait qu'il ait accepté de revenir en Sicile montre qu'il escomptait un changement de la part de Denys II, et qu'il s'était laissé convaincre : « Moi-même, je me disais qu'il n'y a rien d'étonnant [οὐδὲν θαυμαστόν] à ce qu'un jeune homme, qui a entendu parler de choses qui valent la peine qu'on en parle et qui est doué pour apprendre [εὐμαθη], ait conçu le désir d'accéder à la vie parfaite [πρὸς ἔρωτα ἐλθεῖν τοῦ βελτίστου βίου]. » (339 e 3-5) La seule chose étonnante est que Platon ait pu croire cela de Denys II, alors qu'il l'avait déjà rencontré une première fois.

<sup>317</sup> *Ancienne médecine*, IX, 5, 4-12

valeur de la philosophie, aux yeux de tous<sup>318</sup>. Il ne cherche pas à le dissimuler : il s'agit pour lui d'un échec<sup>319</sup>. A-t-il commis quelque erreur, ou bien est-ce le résultat de circonstances à la fois exceptionnelles et imprévisibles<sup>320</sup> ? Bien que l'événement attendu ne se soit pas produit à Syracuse, et que le voyage de Platon ait revêtu un « caractère déconcertant [ἀτοπίαν] et absurde [ἀλογίαν] »<sup>321</sup> de son propre aveu, ce fait même mérite explication : en ce qui concerne les événements, l'historien doit en effet « définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...). »<sup>322</sup> L'absurdité de ce dernier rapprochement, opéré par Foucault, révèle l'absurdité non moins égale « des événements [τῶν γενομένων] »<sup>323</sup> aux yeux de Platon ; mais le fait même que celui-ci ait jugé digne de récit son propre échec donne à penser : il peut être absurde, mais n'est-ce pas *l'absurdité* même de notre propre existence (au sens où elle est d'abord privée de but, de signification intelligible) *qui justifie l'interrogation éthique*<sup>324</sup> ? Il nous faut leur donner un sens, pour que ce qui nous arrive devienne digne d'être vécu. Ce sens n'est jamais tout fait, il reste à faire ; l'intellect, comme cause de l'excellence, ne le trouve pas tout fait au ciel des Idées : il lui faut encore le découvrir, et c'est cette nécessaire recherche qu'indique la double image du pilote et du médecin. Platon en effectuant le récit de ses voyages à Syracuse fait peut-être apparaître ce qui est véritablement essentiel aux yeux du médecin-philosophe, tandis que la réussite même de son entreprise peut paraître, en regard, sinon accessoire, du moins secondaire. Il reste néanmoins à le dégager : en quoi consiste cette technique de

<sup>318</sup> Cf. *Lettre VII*, 335 c 3 – e 1

<sup>319</sup> Cf. *Lettre VII*, 339 a 3-5 : « Il me faut, en toute justice [δίκαιος], dire la vérité [λέγειν τὰληθές] et supporter [ὑπομένειν] que d'aventure quelqu'un, après avoir entendu le récit de ce qui s'est passé, se fasse une piètre opinion de ma philosophie [καταφρονήσει τῆς ἐμῆς φιλοσοφίας] et estime, en revanche, que le tyran était un homme sensé. »

<sup>320</sup> Cf. *Lettre VII*, 350 d 5-6 : « Voilà ce que dis, pris de haine pour mon errance et ma malchance en Sicile [μεμισηκῶς τὴν περὶ Συκελίαν πλάνην καὶ ἀτυχίαν]. » (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>321</sup> *Lettre VII*, 352 a 4. L'événement résiste au λόγος classificateur, qui assigne à chaque chose sa place (τόπος). Mais cette résistance est ce qui suscite l'étonnement et ouvre la voie à l'interrogation philosophique. Ainsi, « ἄτοπον est ce lieu d'étrangeté où Socrate situe la parole et où il attend que l'autre non seulement écoute mais interroge. » (LAURENT, J. [1994], p. 26) Car « l'homme doit s'étonner de lui-même sans s'étourdir dans la multiplicité des déterminations positives. » (p. 32) Bien loin d'être un obstacle insurmontable, l'absurdité d'un événement, ou de l'existence elle-même, met sur le chemin d'une vie vraiment humaine.

<sup>322</sup> FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », 1

<sup>323</sup> *Lettre VII*, 352 a 4-5, traduction J. Souilhé

<sup>324</sup> Sur ce thème, cf. LAURENT, J. (2002), p. 190

l'existence qu'il est supposé détenir, si elle reste incomplète au vu des critères qui prévalent pour ses paradigmes, l'art du pilote et celui du médecin ?

Dans la *Lettre VII*, Platon se met lui-même en scène, comme philosophe : j'avais résolu, dit-il en substance, de mettre en pratique « la doctrine et le genre de vie que je ne cessais de prôner [τὸν ὑπ'ἐμοῦ λεγόμενον ἀεὶ λόγον καὶ βίον] »<sup>325</sup>. Le participe présent λεγόμενον redouble le λόγος, qui constitue, avec le genre de vie, la philosophie de Platon : celle-ci se décompose en deux parties, dont la première est le discours qui enveloppe la seconde, pouvant être qualifiée d'éthique, puisque son objet est le βίος. Mais cet ensemble, formé du discours et de l'éthique, fait à son tour l'objet d'une parole qui l'exprime (indiquée par λεγόμενον). Cependant, pour que cette philosophie ne reste pas pur λόγος<sup>326</sup>, il faut alors qu'elle s'exprime également dans des actes, notamment en s'inscrivant dans le genre de vie de celui qui la soutient<sup>327</sup>, et qu'en outre sa parole et son exemple se montrent aptes à transformer le mode de vie de ceux auxquels elle s'adresse<sup>328</sup>, comme Dion ou Denys II. Ainsi la philosophie va du discours au genre de vie, puis du genre de vie au discours, à travers la parole qui la porte, puis, en dernier lieu, du discours au genre de vie, à travers les actes dans lesquelles elle s'incarne et se réalise. Ce mouvement de va-et-vient est la dialectique existentielle qui la nourrit en l'enrichissant d'une expérience concrète, et lui permet de faire la preuve de sa réalité en se confrontant à la matière qu'elle doit informer. La partie de la doctrine qui se rapporte à l'éthique peut en outre être résumée d'un trait : il faut « changer son mode de vie [μεταβάλλειν τὸν βίον] »<sup>329</sup>. Le βίος est en effet la matière qu'il lui faut transformer.

Ce point est particulièrement manifeste dans la *Lettre VII*. Platon commence par décrire le « genre de vie sicilien [τὸν Σικελικὸν βίον] »<sup>330</sup> : il possède plusieurs

<sup>325</sup> *Lettre VII*, 328 a 5

<sup>326</sup> Cf. *Lettre VII*, 328 c 5-8 : l'un des motifs pour lesquels Platon s'est rendu en Sicile était la « peur de passer alors à [ses] propres yeux pour quelqu'un qui n'est rien qu'un beau parleur [λόγος μόνον ἀτεχνῶς εἶναι τις] et qui, en revanche, se montre incapable de s'attaquer résolument à une action. »

<sup>327</sup> Cf. *Lachès*, 188 c 4 – 189 b 8

<sup>328</sup> Le philosophe fait ainsi « se tourner les jeunes gens vers ce qui est bien et juste [ἀνθρώπους νέους ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ δίκαια προτρέποντα]. » (*Lettre VII*, 328 d 7-8, c'est moi qui traduis)

<sup>329</sup> *Lettre VII*, 330 d 2

<sup>330</sup> *Lettre VII*, 336 d 1-2. C'est moi qui traduis.

caractéristiques liées, comme l'intempérance, une dépense excessive, une oisiveté totale<sup>331</sup>, ou encore la bestialité et l'avidité<sup>332</sup>. Telle est la matière qu'il s'agit de transformer. Or flatter les désirs qui en résultent serait le fait de « quelqu'un qui n'est pas un homme [ἄνδρον] »<sup>333</sup> : seul celui qui s'y refuse peut être considéré « comme un homme [ἄνδρα] »<sup>334</sup> digne de ce nom. En outre, en vivant d'une telle manière, la vie qu'on mène ne vaut pas la peine d'être vécue, comme l'affirme Platon en son nom propre : « Personnellement je n'accepterais pas de vivre [αὐτὸς οὐ ἂν ἐθέλοιμι ζῆν] en chérissant [ἀσπαζόμενος] de tels désirs »<sup>335</sup>. Il en résulte peut-être davantage qu'une technique, ou bien une technique éminente, car elle travaille une matière noble, dotée de caractéristiques propres, comme le marbre ou le corps humain : en effet la matière dont il s'agit n'est pas indifférente comme d'autres matériaux de construction. C'est elle-même, en vertu de sa propre nature, qui demande à être modifiée. Sur ce point, la médecine de l'âme est rigoureusement analogue à la médecine du corps : en effet, « c'est la nécessité elle-même qui fit que la médecine fut recherchée et découverte chez les hommes [αὐτὴ ἡ ἀνάγκη ἰητρικὴν ἐποίησεν ζητηθῆναι τε καὶ εὑρεθῆναι ἀνθρώποισιν], car il n'était pas profitable aux gens souffrants [τοῖσι κάμνουσι] de prendre la même alimentation que les gens bien portants [οἱ ὑγιαίνον]. »<sup>336</sup> En outre la médecine ainsi conçue devient un critère distinctif de l'humanité, une marque propre à l'homme : sous sa forme première, elle est apparue parce que « les gens éprouvaient bien des souffrances terribles par suite d'un régime fort et bestial [ὑπὸ ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδους διαίτης]. »<sup>337</sup> Elle permet donc de vivre une vie véritablement humaine, qui soit digne d'être vécue. C'est pourquoi Platon l'utilise pour poser la question éthique qui est la sienne : comment faut-il vivre pour que la vie qu'on mène soit digne d'être vécue<sup>338</sup> ? C'est en effet la question même

<sup>331</sup> Cf. *Lettre VII*, 326 b 6 – d 3

<sup>332</sup> Cf. *Lettre VII*, 335 b 3-5 : ce genre d'homme « se jette, à la façon d'une bête sauvage [καθὰπερ θηρίου], sur tout ce que, précisément, il s'imagine être bon à manger, à boire ou à lui procurer jusqu'à satiété ce plaisir servile et disgracieux, improprement appelé plaisir d'Aphrodite ». Ce texte ne traite pas précisément du mode de vie sicilien, mais de « l'homme qui est avide de richesses et dont l'âme est pauvre [ὁ φιλοχρήματος πένης τε ἀνὴρ] » (335 b 1), ce qui correspond aux autres caractéristiques des mœurs siciliennes.

<sup>333</sup> *Lettre VII*, 331 a 5

<sup>334</sup> *Lettre VII*, 331 a 6

<sup>335</sup> *Lettre VII*, 331 c 5-6

<sup>336</sup> *Ancienne médecine*, III, 2, 2-5

<sup>337</sup> *Ancienne médecine*, III, 4, 15-17

<sup>338</sup> Cf. par exemple *Gorgias*, 505 a 2 – b 5 : ce texte est en partie cité ci-dessus, dans la conclusion du chapitre

à laquelle la médecine, dès son origine, a répondu, à son propre niveau, qui est le corps. L'auteur de l'*Ancienne médecine* ajoute « qu'encore de nos jours, tous ceux qui n'usent pas de la médecine — les Barbares et un petit nombre de Grecs — conservent (quand ils sont malades) le même régime, envers leur plaisir, que les gens bien portants [τὸν αὐτὸν τρόπον ὄνπερ οἱ ὑγιαίνοντες διαιτέονται πρὸς ἡδονήν], et ils ne sauraient renoncer à aucun des mets qu'ils désirent, ni même en réduire la quantité. »<sup>339</sup> La médecine est un critère distinctif, non seulement pour ce qui est d'appartenir à l'humanité, mais aussi en ce qui concerne l'appartenance à la culture grecque. Elle permet de déterminer l'homme, non seulement comme « un être différent »<sup>340</sup> (des bêtes), mais encore comme un être se différenciant (par sa culture), et finalement comme « un être de la différence »<sup>341</sup>, puisque la médecine doit adapter le traitement à chaque individu malade. C'est dans le respect de ces différences successives que se constitue l'art. Or Denys II, et avec lui les Siciliens, « se conformant aux mœurs du tyran »<sup>342</sup>, rentrent précisément dans la catégorie des Grecs qui, tout en étant malades, n'écoutent que leur « plaisir [ἡδονήν] »<sup>343</sup> et ne changent en rien leur régime. Dans leur cas, toute la série de différences mentionnées est comme annulée, puisqu'ils se comportent comme des bêtes plutôt que des hommes, comme des Barbares plutôt que des Grecs, et qu'ils suivent tous le même régime, sans distinction aucune, par conformisme de mœurs. La matière que représente le genre de vie sicilien est donc indifférenciée, mais c'est cette indifférenciation elle-même qui appelle une transformation radicale, en vue de lui conférer une « structure "héautocratique" »<sup>344</sup>, seule digne de l'homme grec et du genre de vie des ancêtres, consistant à « vivre à la Dorienne [Δωριστὶ ζῆν] »<sup>345</sup> : le premier conseil donné par Platon au tyran est

---

précédent, p. 563.

<sup>339</sup> *Ancienne médecine*, V, 2, 5-9 (traduction J. Jouanna modifiée)

<sup>340</sup> PIGEAUD, J. (1989), p. 12

<sup>341</sup> PIGEAUD, J. (1989), p. 12

<sup>342</sup> *Lettre VII*, 327 b 5-6 : Platon note l'opposition, envers Dion, « de ceux qui vivaient en se conformant aux mœurs du tyran [περὶ τὰ τυρανικὰ ζῶσιν ἐβίω]. »

<sup>343</sup> *Ancienne médecine*, V, 2, 7. Platon constate que « la plupart des Italiens ou Siciliens » mènent « une existence de plaisir et de sensualité [ἡδονῆς τῆς τε ἄλλης τρυφῆς]. » (*Lettre VII*, 327 b 4-5, traduction J. Souilhé)

<sup>344</sup> Cf. FOUCAULT, M., *L'Usage des plaisirs*, I, 3, 3 : « Pour se constituer comme sujet vertueux et tempérant dans l'usage qu'il fait de ses plaisirs, l'individu doit instaurer un rapport à soi qui est du type "domination-obéissance", "commandement-soumission", "maîtrise-docilité" [...]. C'est ce qu'on pourrait appeler la structure "héautocratique" du sujet dans la pratique morale des plaisirs. »

<sup>345</sup> *Lettre VII*, 336 c 6

de « vivre chaque jour de façon à devenir le plus possible maître de soi [ζῆν τὸ καθ' ἡμέραν, ὅπως ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ ὅτι μάλιστα ἔσεσθαι]. »<sup>346</sup> Il s'agit donc d'établir en soi-même des différences permettant d'organiser une hiérarchie, et de se constituer comme sujet.

Quelle est donc la forme de vie qu'il faut adopter, et qui soit celle de la vie philosophique, « τῆς φιλοσόφου ζωῆς »<sup>347</sup> ? Elle doit conduire à « une vie d'une incroyable félicité [βίον... ἀμηχανον... μακαριότητα] »<sup>348</sup>, qui répond au « désir de la vie la plus belle et la meilleure [ἐπιθυμίαν... τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου βίου]. »<sup>349</sup> Si elle venait à se répandre, par l'exemple et grâce à une législation appropriée (telle que les citoyens ne soient plus asservis qu'aux lois<sup>350</sup>), il serait même possible de « ménager à tout le pays une existence heureuse et conforme au vrai [βίον εὐδαίμονα καὶ ἀληθινόν] ». Mais, pour y parvenir, il aurait fallu empêcher que d'autres influences, s'exerçant sur Denys II, « ne le détournassent vers une autre vie que la meilleure [ἐπ' ἄλλον βίον αὐτὸν τοῦ βελτίστου παρατρέψαι] »<sup>351</sup>. Comme la matière sur laquelle s'exerce la technique de l'existence, le but qu'elle poursuit est un certain genre de vie. Les adjectifs qui le décrivent, la plupart au superlatif, en font un objectif extrêmement élevé, et en même temps susceptible de convenir au mieux à l'existence humaine, puisqu'il lui apporte le bonheur, que tous recherchent<sup>352</sup>. La politique elle-même ne paraît pas avoir d'autre but que cet objectif éthique : à travers elle, il s'agit seulement de diffuser et répandre le genre de vie philosophique ; pour être élevé, et impliquer une ascension, un mouvement vertical par rapport à soi-même, il n'en comporte pas moins, et tout autant, la possibilité de se développer suivant un axe horizontal, englobant tous les citoyens. Par cette double dimension, horizontale et verticale, il représente un maximum, auquel en fait seuls un petit nombre d'hommes atteignent, comme Timée, dont Socrate dit qu'il s'est « élevé aux sommets de la philosophie dans son ensemble [ἐπ' ἄκρον φιλοσοφίας ἀπάσης]. »<sup>353</sup> En ce qui concerne Denys II et ses concitoyens, l'objectif était sans doute de

<sup>346</sup> *Lettre VII*, 331 d 8-9

<sup>347</sup> *Lettre VII*, 330 b 7

<sup>348</sup> *Lettre VII*, 327 c 6-7

<sup>349</sup> *Lettre VII*, 327 d 2-3

<sup>350</sup> *Cf. Lettre VII*, 334 c 7-9

<sup>351</sup> *Lettre VII*, 327 d 6

<sup>352</sup> *Cf. Banquet*, 205 a 1-8

<sup>353</sup> *Timée*, 20 a 5-6. La politique fait partie des compétences de Timée, à la fois en droit et en fait : *cf.* 19 e 8 – 20 a 4.

prime abord plus modeste : il s'agissait de progresser chaque jour dans la maîtrise de soi, mais le terme n'en était pas moins très ambitieux, puisqu'il visait à se rapprocher de cette vie la plus excellente de toutes, en commençant par en susciter le désir. Mais c'est précisément celui-ci qui a fait défaut<sup>354</sup>, et c'est pourquoi le contraste est violent, entre l'objectif proclamé et l'échec qui s'est réellement produit, comme avec la matière que forment les mœurs siciliennes : la distance de l'un à l'autre semble aussi extrême, que peut l'être le maximum que représente la vie philosophique. Dès lors cet échec mérite explication : met-il en cause la technique de l'existence elle-même, à travers le but qui est le sien, paraissant trop élevé, ou encore à travers les moyens, nécessairement insuffisants, qu'elle a mis en œuvre pour l'atteindre ? Que nous apprend sur ce point l'analogie avec la médecine, à laquelle Platon la compare ?

En chaque domaine de compétence, il existe en effet une voie qui permet d'obtenir les résultats voulus et d'accroître le savoir, s'opposant à tout autre cheminement qui est celui de l'erreur et de l'incompétence. *L'Ancienne médecine* l'établit avec clarté en ce qui concerne son objet propre :

La médecine est en possession depuis longtemps de tous ses moyens [πάντα ὑπάρχει], d'un point de départ et d'une voie qui ont été découverts [καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένη] [...]. Mais celui qui, rejetant et récusant tous ces moyens, entreprend les recherches par une autre voie et en adoptant une autre attitude [ἑτέρῃ ὁδῷ καὶ ἑτέρῳ σχήματι] et prétend avoir fait une découverte, celui-là s'est trompé et continue à se tromper [ἐξηπάτηται καὶ ἐξαπάται]. Car c'est impossible. Pour quelles raisons nécessaires c'est impossible, je vais essayer, pour ma part, de le montrer [ἐπιδείξαι], en exposant et en montrant que l'art existe [ἐπιδεικνύω τὴν τέχνην ὅτι ἐστίν].<sup>355</sup>

La technique de l'existence avait son « point de départ [ἀρχή] » dans le genre de vie, qu'il s'agit de transformer pour que celui qui se comporte « à la façon d'une bête sauvage [καθάπερ θηρίου] »<sup>356</sup> acquière une façon d'être plus humaine. De même, la médecine du corps possède « un point de départ » semblable : il s'agit vraisemblablement du régime convenant aux biens portants, qui se distingue du « régime fort et bestial [ἰσχυρῆς τε καὶ θηριώδους διαίτης] »<sup>357</sup> initialement pratiqué. Ensuite une voie, ὁδός, a été ouverte à partir

<sup>354</sup> Cf. *Lettre VII*, 332 d 5-6

<sup>355</sup> *Ancienne médecine*, II, 1-2, 12-2, traduction modifiée

<sup>356</sup> *Lettre VII*, 335 b 3

<sup>357</sup> *Ancienne médecine*, III, 4, 16-17

de ce point de départ, de façon à produire la santé, mais aussi à enrichir la découverte initiale, d'un régime adapté à chaque malade, permettant de le rétablir en fonction de sa pathologie propre<sup>358</sup> : pour l'auteur, « tous ces faits sont des preuves [τεκμήρια] que l'art de la médecine lui-même, dans son ensemble [αὐτὴ ἢ τέχνη πάσα ἢ ἰητρικὴ], si l'on poursuit la recherche dans la même voie [τῆ αὐτῆ ὁδῶ], peut être découvert. »<sup>359</sup> « L'art de la médecine [ἢ τέχνη... ἰητρικὴ] » est donc pleinement défini : il possède un point de départ (le régime du bien portant, distinct de celui des bêtes sauvages), un but (la santé), et un chemin (ὁδός) conduisant de l'un à l'autre. Cette technique est parvenue, comme la physique pour Kant, « à trouver la grande route de la science »<sup>360</sup>. De ce fait elle justifie qu'on qualifie le siècle de Périclès, de « siècle des Lumières grec »<sup>361</sup>, d'autant qu'on peut poser à la philosophie de Platon la même question que Kant soulevait à propos de la métaphysique : « D'où vient qu'ici la science n'a pu ouvrir encore un chemin sûr ? Cela serait-il par hasard impossible ? »<sup>362</sup> La technique de l'existence possède pourtant elle aussi une ὁδός propre, que Platon désigne à l'attention de Denys II, mais sans succès : est-ce parce qu'il ne s'agit pas d'un « chemin sûr »<sup>363</sup> ? L'auteur de l'*Ancienne médecine* montre en revanche la plus grande confiance dans son art, assuré comme il l'est de son existence, et de sa possession, grâce à la voie découverte depuis longtemps. Il entreprend en effet la généalogie de la médecine, pour montrer son ancienneté, et pour révéler le fait que c'est par la même voie que toutes les découvertes, anciennes et modernes, ont pu être faites en ce domaine<sup>364</sup>. Dès lors, s'écarter de cette voie, c'est nécessairement manquer le but : l'auteur exclut toute autre approche, associant en outre le terme σχῆμα<sup>365</sup> au mot ὁδός déjà employé<sup>366</sup>. Cheminer sur cette voie, c'est adopter l'attitude qui convient dans cette science, en se basant sur l'acquis, et notamment sur l'idée

<sup>358</sup> Cf. *Ancienne médecine*, VII, 1-3

<sup>359</sup> *Ancienne médecine*, VIII, 3, 12-14 (traduction J. Jouanna modifiée)

<sup>360</sup> KANT, E., *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787)

<sup>361</sup> JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), quatrième de couverture

<sup>362</sup> KANT, E., *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787)

<sup>363</sup> KANT, E., *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (1787)

<sup>364</sup> Cf. *Ancienne médecine*, VII, 2, 8-9 : « À mes yeux, ce qui apparaît, c'est l'identité de la méthode [ἐμοὶ... φαίνεται ὡτὸς τρόπος], c'est l'unité et la similitude de la découverte. »

<sup>365</sup> Cf. *Ancienne médecine*, II, 2, 17

<sup>366</sup> Cf. *Ancienne médecine*, II, 1, 12. Pour les autres occurrences du terme ὁδός, cf. JOUANNA J. (2003), n. 1, p. 50 : « Dans tous ces emplois ὁδός a le sens de “voie, méthode”, sens qui est exceptionnel ailleurs dans la *Collection hippocratique*. » Cf. JOUANNA J. (2003), pp. 50-54 pour un commentaire de ce terme.

qu'il faut proportionner la force des aliments à celle du corps auxquels ils sont administrés, en évitant aussi bien l'excès que le défaut.

Or la technique de l'existence, en laquelle consiste la philosophie, et qui semble elle aussi inclure une certaine *óδός*, possède-t-elle semblable *σχῆμα* ? Il a été établi auparavant que le *κόσμος* pouvait déterminer l'attitude à avoir face à sa propre vie, en lui assignant sa juste place au sein de l'univers<sup>367</sup>. Il faut donc, ou bien que Dion n'ait pas su adopter cette attitude et suivre cette voie, faute de l'avoir assez approfondie ; ou bien que cette technique n'en soit pas réellement une, étant incapable d'accomplir, pour ses possesseurs, ce qui est le critère de la possession d'une technique. En faisant apparaître ces difficultés, l'auteur de l'*Ancienne médecine* aurait pu réitérer ce qu'il affirme par ailleurs : « Je pense, pour ma part, avoir mis dans un grand embarras [*πολλὴν ἀπορίην*] la personne interrogée. »<sup>368</sup> Soumise à ces interrogations, la technique de l'existence ne semble pas pouvoir, en effet, produire des marques de sa validité. Comme la philosophie lorsqu'elle cherche à s'introduire dans le domaine de la médecine<sup>369</sup>, ne se trouve-t-elle pas récusée dans ses ambitions et ses prétentions ? A l'instar de « tout ce qui a été dit ou écrit sur la nature »<sup>370</sup> par la philosophie (qui entend en effet fonder ainsi l'éthique<sup>371</sup>), la *τέχνη τοῦ βίου* aurait « moins de rapport avec l'art de la médecine qu'avec l'art de la peinture [*ἦσσον... τῆ ἰητρικῆς τέχνης προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆς*] »<sup>372</sup>. Mise en doute dans son principe et dans son application, elle semble montrer au moins ses limites : à travers elle, il s'agirait moins d'être que de paraître, de même que la peinture peut représenter les êtres vivants, mais sans permettre de savoir quels ils sont, quelle est leur nature<sup>373</sup>.

Toutefois, dans cet *ἀγών* entre professionnels cherchant à déterminer leurs champs de compétence respectifs, auquel Platon participe pleinement, celui-ci semble s'être servi de l'accusation portée pour déterminer avec plus de précision la nature de son domaine propre.

<sup>367</sup> Cf., ci-dessus, le Chapitre VI, pp. 439-442 (notamment n. 50, p. 441) puis section 1, pp. 448-456

<sup>368</sup> *Ancienne médecine*, XIII, 3, 11-12

<sup>369</sup> L'auteur cherche à montrer qu'il s'agit d'une intrusion illégitime : cf. *Ancienne médecine*, XX, 1-2.

<sup>370</sup> *Ancienne médecine*, XX, 2, 7-8

<sup>371</sup> Cf., ci-dessus, la conclusion du Chapitre III, p. 297, puis le Chapitre V, p. 360 *sq.*

<sup>372</sup> *Ancienne médecine*, XX, 2, 8-9

<sup>373</sup> Cf. PIGEAUD, J. (1989), pp. 13-14

Une seule analogie peut en effet se révéler insuffisante pour opérer cette délimitation<sup>374</sup>, car elle risque d'entraîner une confusion entre les techniques qu'on cherche à distinguer. Une double analogie présente au contraire l'avantage de pouvoir mettre à distance l'une en convoquant l'autre. Platon aurait donc demandé aux arts plastiques de faire pièce, au sein de sa conception de la philosophie comme médecine de l'âme, à l'exigence venue de la médecine, d'affirmer son autonomie vis-à-vis de la philosophie. Lorsque les circonstances l'exigent, la médecine de l'âme devient donc sculpture. Plus précisément, la médecine fournit l'analogie permettant de poser la question éthique, à laquelle Platon souhaite répondre, dans toute sa force : à quelles conditions la vie humaine est-elle digne d'être vécue, en restant véritablement humaine ? Dans quelles circonstances est-elle trop dégradée par les maladies qui l'atteignent pour que ce ne soit plus le cas ? Mais la sculpture permet de développer une réponse originale à ces questions. Dans le texte qui conclut la *Lettre VII*, comparant Dion au pilote victime de la tempête, Platon semble ainsi lui ériger une stèle, commémorant sa valeur. De même que, dans le *Phédon*, « Socrate est statufié par la force du texte platonicien »<sup>375</sup>, qui devient pour lui « comme un στήμα, une stèle commémorative »<sup>376</sup>, de même la *Lettre VII* s'achève sur une stèle dédiée à Dion, qui est donc « statufié » à son tour (c'est la force propre du texte platonicien, que suggère déjà le *Banquet*<sup>377</sup>). Une stèle funéraire du début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>378</sup> peut permettre d'en préciser la nature : elle représente un jeune homme assis, la tête reposant sur sa main, dans une attitude mélancolique, ses armes posées à son côté, et précédé d'une proue de navire. Elle évoque donc des circonstances semblables au tableau que peint Platon : mort en mer, au combat, le personnage figuré sur la stèle reste pensif, plongé dans ses réflexions. Il a déposé tout ce qui faisait de lui un soldat, comme des vêtements désormais inutiles, ne conservant qu'une simple tunique. Il s'est défait également de toute attitude belliqueuse, ou se référant au combat : ne subsiste, dans ce dépouillement général, que la seule pensée, emblème d'humanité, dans une attitude volontairement recueillie. Il est vrai que la stèle dédiée par Platon à Dion est encore plus dépouillée, puisque rien de tout cela

---

<sup>374</sup> D'après le *Sophiste* en effet, « l'homme avisé doit toujours être en garde contre les ressemblances, car celles-ci sont un genre très glissant » (231 a 6-8). Une manière d'éviter cet inconvénient pourrait être de compléter ou de rectifier une analogie par une autre : l'objet recherché se trouvera alors au point d'intersection de ces deux analogies.

<sup>375</sup> LORAUX, N. (1982), p. 44

<sup>376</sup> LORAUX, N. (1982), p. 44

<sup>377</sup> Cf., ci-dessus, Chapitre I, pp. 95-101

<sup>378</sup> Cf., dans les Documents iconographiques, la *figure 8*, p. 824

n'apparaît : mais ce dépouillement précisément, cette austérité volontaires, vont dans le même sens, les moyens propres au texte étant simplement différents de ceux qu'offre la statuaire. Par là il se complètent, et sont de nature à se préciser l'un par l'autre : d'où l'intérêt qu'il y a à les comparer.

En ce qui concerne la stèle sculptée, les yeux sont mis-clos, ce qui est une caractéristique distinguant l'homme de l'animal, que les sculpteurs se sont particulièrement attachés à représenter à l'époque classique, comme l'a montré G. Métraux :

Ce que les sculpteurs essayaient de communiquer était deux propriétés appartenant uniquement aux yeux humains : l'aptitude à plisser les yeux, ou à rapprocher les paupières dans une position intermédiaire entre l'ouverture complète et la fermeture complète, et la possession distinctive de cils sur les paupières inférieures. Ainsi, l'épaisseur charnelle des paupières [*the fleshiness of the eyelids*] des bustes en marbre fournit un large champ pour peindre un grand nombre de cils inférieurs et supérieurs, et cela apporte en outre un ensemble de cils que seuls les hommes pouvaient posséder. La forme des yeux dans les quelques bronzes conservés de cette période nous montre ce que les sculpteurs <utilisant le> marbre voulaient communiquer : des paupières animées et des cils aussi abondants sur la paupière inférieure qu'ils l'étaient sur la paupière supérieure. Ces deux traits garantissaient un aspect humain semblable à la vie aux œuvres des sculpteurs sur la base de ce qu'on pensait être uniquement présent dans le corps humain [*both features guaranteed a lifelike humanness to works of sculpture on the basis of what was thought of as being unique to human physique*].<sup>379</sup>

Seul le premier caractère mentionné apparaît sur la stèle, le second ayant disparu : mais il suffit à dénoter l'humanité, tout en suggérant une pensée mélancolique, repliée sur elle-même, ce qui est compréhensible en raison du contexte funéraire. Semblable sculpture permet à l'homme de révéler ce qui reste pleinement humain en lui, même dans l'échec, ou peut-être davantage encore dans l'échec et dans la mort : retrouvant la fonction première de la statue en Grèce, comme double du mort<sup>380</sup>, elle souligne l'élément dont la présence rend la vie digne d'être vécue, quand son absence produit l'effet contraire, et suggère qu'il vaudrait mieux être mort. Il s'agit bien de l'intellect, de la pensée, mais non de cette pensée aux accents triomphaux que met en avant l'auteur de l'*Ancienne médecine* : l'ambition de la technique de l'existence est plus modeste que celle de l'art décrit dans ce traité. Elle ne vise pas en effet à surmonter tous les obstacles. Au contraire, au sein même des obstacles produisant les plus graves déconvenues et entraînant finalement la mort, elle révèle ce qui nous constitue

---

<sup>379</sup> MÉTRAUX, G. P. R. (1995), p. 90

<sup>380</sup> Cf. VERNANT, J.-P. (1998), p. 327

pleinement et ne cesse pas de valoir même dans la mort : notre humanité. C'est ce trait qu'il est essentiel de développer, avant tout autre, et quelle que soit notre réussite sur le plan technique ou pratique, quelle que soit notre habileté, car c'est le seul que la mort ne puisse nous enlever, comme le révèle la stèle funéraire étudiée, aussi bien que celle dédiée par Platon à Dion. La médecine désignait l'homme comme « être de la différence ». La sculpture, empruntant à la médecine certains signes distinctifs de l'humanité, va un peu plus loin, car elle fait apparaître l'identité humaine, la permanence de l'humanité, au sein même de la différence. La philosophie peut alors reprendre cette dialectique subtile, par laquelle la médecine et la sculpture échangent leurs déterminations, en se plaçant au terme du processus considéré : l'homme pleinement homme est celui qui a déposé bestialité et individualité au profit de la seule pensée, ayant considéré qu'elles ne tiennent pas face à la mort, et ayant donc pris conscience de sa place dans l'univers, de ce qui fait sa dignité face à lui. La technique de l'existence est donc bien sculpture, en ce qu'elle retranche toutes ces déterminations superflues, les différences vaines, pour faire apparaître la forme humaine dans sa nudité, dans ce qu'elle a de permanent et d'identique à elle-même. Dans le *Charmide*, Socrate définit ainsi cette mise à nu opérée par le philosophe, en parlant du personnage éponyme du dialogue : « Pourquoi [...] ne pas déshabiller son âme et la contempler, elle, avant ses formes [ἐθεασάμεθα πρότερον τοῦ εἶδους] ? »<sup>381</sup> Socrate vient en outre de comparer Charmide à une statue : « Tous le contemplaient comme s'il était agi d'une statue [πάντες ὡσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν] »<sup>382</sup>. Contemplation, nudité, et statuaire vont de pair : elles permettent de voir l'homme, non pas seulement selon son apparence extérieure, mais dans sa forme propre, enveloppant ses possibilités d'action et de mouvement<sup>383</sup>. Socrate se fait ensuite lui-même passer pour un médecin<sup>384</sup> : l'art du philosophe, comparé tour à tour à la médecine et à la statuaire, n'est-il pas de mettre à nu l'âme de l'homme<sup>385</sup>, afin de lui montrer tout ce qu'il peut être ? Ainsi son but est-il celui que désigne la sculpture : faire voir l'homme tel que celle-ci le représente. Son ὁδός propre est celle qui va de la médecine à la statuaire, se

<sup>381</sup> *Charmide*, 154 e 4-5

<sup>382</sup> *Charmide*, 154 c 9

<sup>383</sup> Cf. XÉNOPHON, *Mémoires*, III, X, 6-8

<sup>384</sup> *Charmide*, 155 b 1-7

<sup>385</sup> Cf. LAURENT, J. (1994), p. 30 : « L'homme ordinaire s'étonne que le philosophe mette l'homme à nu. » Dans le *Gorgias*, c'est la mort qui accomplit cette mise à nu (523 e 1-3). Ainsi se révèle une nouvelle fois l'affinité profonde entre la mort et la statuaire, ainsi qu'avec la philosophie : cf. Chapitre VII, section 3, pp. 527-530.

distinguant ainsi de l'une par l'autre : la première ouvre l'interrogation éthique, et lui fournit son point de départ ; la seconde désigne son terme, le but visé, non sans éclat, malgré l'austérité du style qui la caractérise.

A travers cette image de l'ὁδός, mais aussi en recourant à la sculpture pour la façonner, Platon s'inscrit à nouveau dans *la lignée de Pythagore*<sup>386</sup> : comme l'a montré M. Detienne, en s'appuyant sur un bas-relief du I<sup>er</sup> siècle<sup>387</sup>, « le symbolisme moral des deux voies paraît remonter jusqu'à l'ancien pythagorisme. L'image du chemin d'abord est, on le sait, attestée par la plus ancienne tradition. Platon n'appelait-il pas Pythagore l'inventeur d'une βίου ὁδός ? »<sup>388</sup> Or « le “chemin de vie” de Pythagore devait s'opposer à une autre route »<sup>389</sup> : il paraît donc être le premier à avoir réfléchi au choix du genre de vie, en faisant apparaître la possibilité de vivre autrement que la plupart des autres hommes<sup>390</sup>, et en déterminant une certaine manière de parcourir l'existence. Dans la *Parabole de la panégyrie*, notre cheminement dans cette vie est présenté comme « πάροδος »<sup>391</sup>, terme qui désigne le

<sup>386</sup> Cf., ci-dessus, la conclusion du Chapitre VI, pp. 479-487.

<sup>387</sup> « Débris d'une stèle funéraire, ce bas-relief porte une inscription qui nous apprend que là était enseveli un disciple de Pythagore, appelé du nom de son maître : “sa nature lui avait inspiré l'amour d'une sagesse qui lui avait enseigné comme première règle de vie l'obligation du travail”. Les reliefs qui décorent la pierre sont donc peut-être le seul monument archéologique qui soit authentiquement pythagoricien. Ils sont divisés en cinq tableaux par des moulures qui dessinent un Y <le *Bivium*>. [...] Les champs inférieurs du bas-relief contiennent chacun une femme et un enfant : à droite, Ἀρετή, la vertu ; et à gauche, Ἀσωτία, la débauche. [...] Le registre supérieur permet de voir au-dessus de la vertu l'exaltation du πόνος et l'illustration de la vie dure et pénible [...]. A gauche, une seconde scène répond à la première, elle symbolise la vie débauchée. » (DETIENNE, M. [1960], p. 39)

<sup>388</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 40. Sur le « chemin de vie », cf. *République*, X, 600 b 2-5

<sup>389</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 42

<sup>390</sup> Cf. *République*, X, 600 a 9 – b 5 (sur ce texte, cf. Chapitre V, section 4, pp. 424-426)

<sup>391</sup> JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 58. Voici la phrase dont est extrait le mot : « Il disait en effet que le passage des hommes en cette vie ressemble à la foule se rendant aux panégyries [ἔοικέναι γὰρ ἔφη τὴν εἰς τὸν βίου τῶν ἀνθρώπων πάροδον τῷ ἐπὶ τὰς πανηγύρεις ἀπαντῶντι ὁμίλῳ]. » Notre « passage [...] en cette vie » est analogue au mouvement de la foule se rendant vers un lieu déterminé, où ont lieu les panégyries. La difficulté, dans le cas de l'existence humaine, est que sa direction n'est pas déterminée d'avance, même si l'analogie suggère qu'il s'agit de se distinguer (par un mode de vie particulier), comme on se distingue aux panégyries (par des exploits). Il faut souligner en outre que cette doctrine concernant la vie humaine est la philosophie de Pythagore elle-même, et marque aussi le début de la philosophie, comme l'indique le début du texte de Jamblique : « On dit que Pythagore est le premier à s'être appelé lui-même “philosophe” : non seulement il fut à

fait de suivre cette ὁδός, de cheminer tout au long (παρ-) de cette route : il s'agit d'une caractéristique de l'existence humaine, qu'on peut notamment opposer au mouvement périodique et circulaire (περίοδος) des astres<sup>392</sup>. Le mouvement circulaire a un but déterminé à l'avance, qui est toujours le même : son point de départ ; en revanche les mouvements linéaires sont multiples, et la direction n'en est pas fixée à l'avance : son but est initialement indéterminé, comme celui de la vie humaine. Le mot ὁδός désigne donc le cours rectiligne propre à l'existence humaine. Encore faut-il le connaître, le déterminer correctement, afin que notre vie ne devienne pas une errance.

Or l'existence du bas-relief étudié par M. Detienne montre que les Pythagoriciens, comme Platon, ont eu recours à la sculpture pour donner une image de cette ὁδός ; joignant le texte à l'image, il apparaît comme la symétrique de la solution adoptée par Platon, qui insère l'image dans ses écrits. Sur le plan archéologique, on peut le qualifier de τύπος. Ainsi, de même que Platon détache un relief du Bien pour indiquer le chemin qui y mène, de même certains Pythagoriciens ont pu recourir à un τύπος pour désigner le genre de vie qui conduit à Ἄρετή, à travers le πόνος. Les termes du choix ne sont pas conçus de manière identique, comme l'a montré la comparaison du *Philèbe* et de l'*Apologie*, lui-même composé « à partir d'éléments élaborés par les Pythagoriciens »<sup>393</sup>. Il y a cependant un certain nombre de données communes : l'idée même de choix, la notion d' ὁδός, le πόνος associé à Ἄρετή, et le recours à un τύπος. Ces quatre points désignent une forte convergence, qui permet de parler de parenté.

La différence réside dans la question posée. Le pythagorisme semble en effet avoir conçu le choix du genre de vie comme une alternative binaire, opposant le mode de vie philosophique à l'existence des autres hommes : le bas-relief étudié par M. Detienne, l'*Apologie*, ou encore le témoignage de Platon dans la *République*<sup>394</sup> s'accordent sur ce point.

---

l'origine d'un nom nouveau, mais encore il a donné utilement, par avance, un enseignement sur cette pratique qui lui était propre [πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως]. » Cet enseignement consiste dans l'analogie commentée. La philosophie a donc initialement pour objet le choix du genre de vie, comme chemin devant nous conduire à notre but, ou nous permettant d'accomplir correctement notre « passage [...] en cette vie. »

<sup>392</sup> Sur ce point, ainsi que ceux qui suivent immédiatement, cf. Chapitre V, section 1, p. 383

<sup>393</sup> DETIENNE, M. (1960), p. 43

<sup>394</sup> Cf. *République*, X, 600 a 9 – b 5

Platon en revanche s'appuie sur la médecine pour réfléchir à un choix dont les termes ne sont pas donnés d'avance, et qui reste par suite largement ouvert. On peut donc dire qu'il a mis à profit cette τέχνη pour créer son propre cheminement en marge du pythagorisme. Dans le même temps, mais en sens inverse, il a également exploité la parenté entre la médecine et la sculpture<sup>395</sup>, utilisant celle-ci pour représenter le but du chemin à parcourir, sous l'espèce d'ἀγάλματα ἀρετῆς, en vue d'élaborer une médecine s'adressant d'abord à l'âme, véritablement philosophique. Il effectuait ainsi un rapprochement auquel la statuaire elle-même l'invitait, pour avoir largement utilisé la médecine<sup>396</sup>. C'est à travers ces héritages successifs, et cette double filiation médicale et pythagoricienne, que s'est donc constituée la notion de *statuaire morale*. C'est pourquoi *la généalogie* de l'éthique platonicienne s'achèvera, dans le dernier chapitre, sur cette définition, qui en est le résultat : comme technique de l'existence, elle se caractérise par le biais de la sculpture, et consiste plus précisément à *se façonner soi-même*. Mais cette généalogie resterait incomplète si on ne prenait pas en compte la manière dont Platon a choisi de lui assurer une postérité, d'autant qu'il conçoit cette descendance dans les mêmes termes : comme façonnement, comme sculpture. Il n'est pas étonnant qu'à ce stade, lorsqu'il s'agit pour lui de déterminer l'exemple qu'il veut donner afin de le graver dans les mémoires, il ait eu recours comme certains pythagoriciens à la sculpture, et plus précisément à un τύπος<sup>397</sup>. Ainsi à la suite de Pythagore, dont « les successeurs aujourd'hui encore qualifiant leur genre de vie de pythagoricien estiment se différencier par là de façon éclatante des autres [οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῆ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις] »<sup>398</sup>, ceux de Platon en auront pris le relief, son τύπος, gravé par le biais de l'éducation. En matière de technique, l'enseignement est toujours décisif : il est un critère permettant d'en attester la possession, et il en assure la transmission. Mais la technique de l'existence demande en outre que la personne tout entière soit façonnée, notamment sur le plan moral<sup>399</sup> : l'éducation est ce façonnement, décisif dans la vie de tout homme.

<sup>395</sup> Concernant cette parenté, on me permettra de renvoyer au livre de G. Métraux, *Sculptors and Physicians*, dont c'est le sujet. Il l'indique dans la préface : « La médiation effectuée, à travers la médecine, entre l'art et la philosophie naturelle est le sujet de cette étude. » (MÉTRAUX, G. P. R. [1995], p. xi)

<sup>396</sup> Cf. MÉTRAUX, G. P. R. (1995), pp. 13-14

<sup>397</sup> Cf. le texte cité plus bas, p. 656

<sup>398</sup> *République*, X, 600 a 9 – b 5. C'est moi qui traduis.

C'est en effet son absence chez Denys II qui explique l'échec du philosophe à son égard : le tyran ne pouvait se façonner lui-même, entreprendre de changer de mode de vie, « puisque les choses s'étaient ainsi passées auprès de son père [ἐπειδὴ τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτῷ συνεβεβήκει οὕτως], que cela l'avait rendu d'une part étranger à toute éducation [ἀνομιλήτω μὲν παιδείας], et d'autre part étranger aussi aux fréquentations qui conviennent [ἀνομιλήτω δὲ συνουσίω τῶν προσηκουσῶν γεγόμενα]. »<sup>400</sup> En reprenant à deux reprises, l'adjectif ἀνομίλητος, Platon veut souligner la double *sauvagerie* de Denys II, à la fois privé d'éducation et de relations avec autrui. Ces deux lacunes sont étroitement liées, puisque l'éducation consiste pour une large part en Grèce à établir les relations qui conviennent, de façon à acquérir le statut de citoyen, en devenant ἄνηρ parmi les ἄνδρες. C'est l'animalité de l'homme privé de relation avec la πόλις qui ressort seule en l'absence d'éducation. Cette sauvagerie explique l'échec de Platon : en l'absence d'une éducation qui ait façonné son âme, l'homme ne trouve pas, dans la φιλία, le point d'appui nécessaire pour se constituer comme sujet, et ainsi se façonner lui-même.

En quoi consiste en effet l'éducation selon Platon ? Le *Banquet* en donne une description assez précise : Éros en est l'un des principaux protagonistes<sup>401</sup>. Plus précisément, ce sont des discours qu'il produit, et, par leur intermédiaire, la παιδεία et la φιλία : Éros est un principe structurant le discours, mais la φιλία en est le prolongement et l'application éthiques. Ainsi l'homme « qui est fécond selon l'âme »<sup>402</sup>, lorsqu'il « tombe sur une âme qui est belle, noble, et bien née [ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφυεῖ] [...], sait sur le champ parler avec aisance [εὐθύς εὐπορεῖ λόγων] de l'excellence [περὶ ἀρετῆς], c'est-à-dire des obligations et des occupations de l'homme de valeur [καὶ περὶ οἷον χρῆ εἶναι τὸ

<sup>399</sup> Sur ces caractéristiques de la technique de l'existence, cf. Chapitre V, section 4, pp. 426-429

<sup>400</sup> *Lettre VII*, 337 c 7 – d 3 (c'est moi qui traduis)

<sup>401</sup> Platon n'innove pas sur ce point : « Dans la relation de φιλότης et de φιλία que permet d'établir le désir érotique en son pouvoir implacable, les femmes dans le mariage et les hommes dans le processus d'éducation de type initiatique produisent de bons citoyens. Dans les deux cas, le "décalage" érotique est producteur : la jeune fille subit Éros et Aphrodite avant d'atteindre en leur compagnie et dans la plénitude de l'union amoureuse la maturité qui la conduira à la procréation de beaux enfants ; l'adolescent subit les paroles séductrices du poète avant d'être lui-même le citoyen adulte, éducateur par les moyens mêmes de la séduction érotique. » (CALAME, C. [2009], p. 276) La φιλία désigne le type de relations intersubjectives durables que permet d'atteindre Éros : cf. CALAME, C. (2009), p. 41, 66, 81.

<sup>402</sup> *Banquet*, 209 b 1-2

ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν], et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme [καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν]. »<sup>403</sup> La relation entre le jeune homme, qui est aimé, et l'adulte, qui l'aime, est donc asymétrique : il s'agit pour le second de séduire le premier grâce à ses discours, dont la signification est éthique et éducative ; il en résulte pour ce dernier des obligations et une relation de confiance réciproque, qu'on peut dénommer *φιλία*. Elle est fondée sur la propriété commune de certains biens, que produit l'éducation. La suite du discours de Diotime l'explique en effet :

C'est que [...], au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procrée ce qu'il portait en lui depuis longtemps [...]. Ainsi une communion [*κοινωνίαν*] bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une amitié bien plus solide [*φιλίαν βεβαιοτέραν*], s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'ils ont en commun [*καλλίωνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κοινωνηκότες*].<sup>404</sup>

Les ἀγάλματα ἀρετῆς qu'Alcibiade dit ensuite avoir découverts en Socrate sont de tels enfants, dont il lui faut lui aussi prendre soin. On pourrait en dire autant de la stèle que Platon érige en souvenir de Dion. De ce processus bien décrit dans le *Phèdre*, la *figure 6* offre en outre un vivant témoignage, montrant que c'était une représentation bien accréditée chez les Grecs, et non propre à la philosophie : l'éducation passait par la création d'une œuvre commune, que désigne la statue, sous l'impulsion d'Éros, avec pour terme et couronnement l'amitié s'établissant autour de cette œuvre commune. En définitive, ces multiples statues figurent la *valeur exemplaire* qu'acquiert leur auteur aux yeux de celui qu'il aime : elles lui montrent le chemin à suivre pour devenir à son tour exemplaire, en nouant une relation qui se caractérise par la *φιλία*. Celle-ci fournit ensuite le point d'appui requis pour se façonner soi-même, sur la base des exemples dont on dispose. L'éducation est donc le façonnement préalable qui est la condition de tout façonnement ultérieur : l'éthique doit commencer par là. C'est ce façonnement initial que décrit le texte suivant, en commençant toutefois le plus tôt possible, car, en matière de commencement et d'éducation, rien ne doit être négligé.

<sup>403</sup> *Banquet*, 209 b 6 – c 2 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>404</sup> *Banquet*, 209 c 2-8 (traduction L. Brisson modifiée)

---

## Chapitre IX.

### *L'éthique platonicienne : se façonner soi-même*

(ἐαυτὸν πλάττειν)

---

« SOCRATE. – Tu sais que le commencement de toute œuvre, c'est le plus important [ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον], en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre ? Car c'est surtout à ce moment-là que chaque être se façonne [μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται], et que s'inscrit le relief dont on veut apposer le sceau en lui [ἐνδύεται τύπος ὃ ἄν τις βούλεται ἐνσημήνασθαι ἐκάστω].

ADIMANTE. – Oui, parfaitement.

– Est-ce qu'alors nous laisserons aussi facilement les enfants écouter les premières histoires venues façonnées par les premiers venus [τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας], et recevoir dans leurs âmes des opinions pour l'essentiel opposées à celles que nous croyons qu'ils devront avoir, lorsqu'ils seront des hommes faits ?

– Nous ne les laisserons certainement pas.

– Il nous faut donc d'abord, semble-t-il, superviser les créateurs d'histories [ἐπιτατητέον τοῖς μυθοποιῶσι] : approuver l'histoire qu'ils créeront, si elle est convenable, et sinon, la désapprouver. Et celles qui auront été approuvées, nous persuaderons les nourrices et les mères de les raconter aux enfants, et de façonner leurs âmes par ces histoires [πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις] bien plus encore qu'elles ne façonnent leurs corps avec leurs mains. »<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *République*, II, 377 a 12 – c 5, traduction P. Pachet modifiée. Le verbe σημειοῦσθαι signifie « mettre un sceau, marquer, remarquer » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 963) : ici il s'agit véritablement d'apposer le sceau d'une éthique dans l'âme des jeunes gens, de telle sorte qu'elle en prenne le relief.

Au livre II de la *République*, Platon s'intéresse au rôle des mythes dans l'éducation, et plus précisément dans la formation des opinions des citoyens. Pour justifier cet intérêt, il se réfère à l'éducation traditionnelle qui comprend « l'exercice gymnastique pour ce qui est des corps, l'entretien des Muses pour ce qui est de l'âme [ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική]. »<sup>2</sup> En ce qui concerne cette seconde forme d'éducation, qui précède en fait chronologiquement l'autre, Platon soutient que son objet, le mythe, est « dans l'ensemble de l'ordre de la fiction [ψεῦδος] (même s'il s'y trouve aussi du vrai). »<sup>3</sup> C'est ce qui semble expliquer son association au verbe πλάττειν<sup>4</sup> peu après, dont certains emplois et dérivés ont la connotation d'artifice trompeur<sup>5</sup>, dans la question que pose Socrate : « Est-ce que [...] nous laisserons aussi facilement les enfants écouter les premières histoires venues façonnées [μύθους πλασθέντας] par les premiers venus ? »<sup>6</sup> Le mot πλάττειν a notamment cette signification, qui le rattache au domaine de l'illusion, lorsqu'il s'applique au langage, comme c'est le cas ici, aussi bien que dans l'*Apologie* : en commençant son plaidoyer, Socrate déclare ainsi aux Athéniens qu' « il serait par trop malséant [...] qu'un homme de [son] âge montât à la tribune pour [leur] adresser des propos qu'il aurait façonnés [πλάττουσι λόγους] comme l'aurait fait un jeune homme. »<sup>7</sup> Façonner ses propos, dans ce contexte, signifie les embellir pour quelque peu travestir la vérité, et mieux persuader son auditoire. C'est dans le même sens que, selon le *Cratyle*, certains, « sans aucun souci de la vérité, travaillent à

<sup>2</sup> *République*, II, 376 e 3-4

<sup>3</sup> *République*, II, 377 a 5-6, traduction P. Pachet modifiée. ψεῦδος signifie « “mensonge” le plus souvent délibéré, parfois dû à l'erreur, “fiction” poétique » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1241).

<sup>4</sup> D. Agne est l'auteur d'une étude sur ce verbe : « Quelques aspects de l'emploi du verbe πλάττειν dans la *République* et les *Lois* de Platon ». Selon lui, πλάττειν peut se traduire par « pétrir » (lorsqu'il s'agit du corps des bébés : cf. AGNE, D. [2005], p. 181), ou par « nourrir » (« l'âme des jeunes enfants », p. 184), même si plus généralement D. Agne le rend par « modeler », qui est la signification la plus obvie.

<sup>5</sup> C'est le cas du verbe πλάττειν employé dans le *Sophiste* pour « ceux qui sculptent [πλάττουσιν] ou peignent des œuvres monumentales » (235 e 5-6, traduction modifiée), et qui ne doivent ni ne peuvent reproduire « les proportions réelles des choses belles. » (6-7) L'adverbe πλαστῶς signifie « faussement », « de manière feinte ». Cf. par exemple : *Lois*, VI, 777 d 6-8 : « Là où on voit clairement si quelqu'un honore la justice par nature et non par feinte apparence [πλαστῶς] [...], c'est qu'il se refuse à être injuste envers ceux à l'égard desquels il lui serait aisé de commettre une injustice. » Il y a trois autres occurrences de cet adverbe dans le *corpus* platonicien, avec le même sens : *Lois*, I, 642 d 1 ; *Sophiste*, 216 c 6 ; *Lettre III*, 319 c 1 (cf. BRANDWOOD, L. [1976], p. 746).

<sup>6</sup> *République*, II, 377 b 5-6, traduction P. Pachet modifiée

<sup>7</sup> *Apologie*, 17 c 4-5, traduction L. Brisson modifiée

façonner l'articulation [στόμα πλάττοντες]. »<sup>8</sup> Dans ce dernier cas, le façonnement du langage est clairement opposé à la vérité.

On s'explique donc l'emploi du verbe πλάττειν à propos du mythe, qui est un type de discours le plus souvent faux. Mais il compte encore trois autres occurrences au sein du même texte, et avec des applications à chaque fois différentes. Socrate insiste d'abord sur l'importance du commencement, « car c'est surtout à ce moment-là que chaque être se façonne [πλάττεται]. »<sup>9</sup> Puis, après avoir choisi les mythes dignes d'être retenus, il déclare : « Nous persuaderons les nourrices et les mères de les raconter aux enfants, et de façonner leurs âmes par ces histoires [πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μυτοῖς] bien plus encore qu'elles ne façonnent leurs corps avec leurs mains. »<sup>10</sup> Autrement dit le façonnement est d'abord un processus vital très général : un auto-façonnement, par lequel le vivant se forme. L'éducation va s'inscrire dans la continuité de ce processus, en prendre occasion en quelque sorte. C'est pendant qu'il a lieu, qu'elle va en effet opérer son propre façonnement : « L'art imite la nature »<sup>11</sup>, comme dira Aristote. Prenant en compte les deux composantes de tout vivant, l'âme et le corps, Socrate affirme alors que l'éducation, comme façonnement, doit s'intéresser en priorité à l'âme, contrairement à ce qui a lieu à présent, où il s'applique plutôt au corps.

L'emploi du mot πλάττειν à propos de l'âme peut dans ce cas se justifier de deux manières.

Un premier argument est que le façonnement de l'âme emploie des instruments qui ont été eux-mêmes façonnés, les mythes. En outre, façonner les mythes, c'est intervenir sur les opinions, à la fois celles qu'ils véhiculent, et celles des âmes qui les reçoivent : l'opinion est le chaînon intermédiaire entre les mythes et l'âme. C'est ce qu'indique en effet Socrate, alors qu'il s'interroge sur cette question : « Est-ce que [...] nous laisserons aussi facilement les enfants écouter les premières histoires venues façonnées [μύθους πλασθέντας] par les

<sup>8</sup> *Cratyle*, 414 c 9 – d 1. En 415 d 7, Socrate, façonnant l'étymologie du mot ἀρετή, déclare à Hermogène : « Peut-être diras-tu encore que j'invente [ἴσως με αὖ φήσεις πλάττειν]. »

<sup>9</sup> *République*, II, 377 b 1-2, traduction modifiée

<sup>10</sup> *République*, II, 377 c 1-4, traduction modifiée

<sup>11</sup> ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 194 a 21

premiers venus, et recevoir dans leurs âmes des opinions [δόξας] pour l'essentiel opposées à celles que nous croyons qu'ils devront avoir, lorsqu'ils seront des hommes faits ? »<sup>12</sup> Même si ces opinions sont fausses, comme les mythes qui les véhiculent, elles n'en ont pas moins des effets, qui sont bien réels, sur la conduite des citoyens<sup>13</sup>, et qu'il s'agit de contrôler. Un bon exemple en est le mythe des races de métal, façonné par Socrate au livre III : il s'agit selon ses propres termes d'un « beau mensonge »<sup>14</sup>, l'autochtonie. Il est destiné à inculquer aux citoyens l'opinion selon laquelle ils sont tous frères, issus du sein de la terre. L'effet attendu est qu'« ils doivent délibérer au sujet du pays où ils sont, et le défendre contre quiconque l'attaque, comme si c'était là leur mère et leur nourrice. »<sup>15</sup> L'opinion détermine les actes : il faut donc en avoir *le contrôle*, et c'est ce que signifie « façonner les âmes ».

Mais cette expression prend aussi son sens à la faveur d'une analogie avec le façonnement du corps, qui semble plus couramment admis, et plus concret, plus facile à envisager : il faut que les nourrices passent du corps, qu'elles savent déjà façonner, au soin de l'âme, et qu'elles privilégient ce dernier par rapport au premier. En même temps que ce changement de centre d'intérêt, un déplacement métaphorique s'opère : d'un emploi relativement concret, nous glissons à un sens plus délicat à appréhender. La signification première du mot est en effet matérielle, physique. Dans le *Phédon*, le souci de l'âme est ainsi opposé au façonnement du corps, quand celui-ci devient exclusif, et prive l'âme des soins qui doivent lui revenir<sup>16</sup>. Façonner son corps par la gymnastique évoque directement la statuaire, qui prend si souvent pour objet, en Grèce, de beaux corps masculins sculptés par la pratique des exercices physiques. Là aussi, la continuité entre le modèle et l'acte de sculpter ce modèle semble justifier le transfert du mot, qui qualifie proprement l'acte, à son objet.

En tout ceci il ne s'agit cependant que de déplacements, de métaphores : Platon

<sup>12</sup> *République*, II, 377 b 5-9

<sup>13</sup> Cf. BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), p. 83 : « C'est à la politique qu'il revient de façonner les caractères, de les forger dès le plus jeune âge, et c'est ce façonnement des mœurs, cette *éthopoïétique*, qui revient donc en propre à la législation dans les *Lois*. »

<sup>14</sup> *République*, III, 414 c 1, traduction E. Chambry : « γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους ». Sur le « beau mensonge », cf. BERTRAND, J.-M. (2003), pp. 79-96. Ce thème sera examiné dans la dernière subdivision de la section 4 de ce chapitre : « La politique des images est-elle une politique du mensonge ? » (pp. 730-739)

<sup>15</sup> *République*, III, 414 e 3-4

<sup>16</sup> Cf. *Phédon*, 82 d 1-3

imaginant l'éducation s'adresse à notre propre imagination en la façonnant, tout comme il prescrit aux mères et aux nourrices de façonner les âmes avec des mythes choisis. Mais pour rendre pleinement compte de ces images, au moyen desquelles il définit l'éducation au livre II de la *République*, il faut encore envisager le sens premier du verbe étudié, à partir duquel tous les déplacements envisagés s'effectuent. Nous parvenons alors au sol primitif à partir duquel s'effectuent tous les glissements observés : le façonnement proprement dit. Mais la question n'est pas seulement d'ordre sémantique, car il s'agit aussi de savoir ce qui, en l'âme, est susceptible d'être façonné : autrement dit, quel est l'analogie, en l'âme, des matériaux naturellement susceptibles d'être façonnés (la terre, l'or, la cire, ou le fer, comme le montrera l'étude des Dialogues) ? Le façonnement suppose en effet un point de départ : le matériau sur lequel il s'exerce, et un point d'aboutissement : la forme qu'il s'agit de lui donner. La question est finalement celle de l'éducation : qu'est-ce qui est éduicable en l'âme ? S'agit-il de l'opinion, comme on l'a suggéré ci-dessus ? Il faudra alors le montrer, d'autant que cette interprétation semble s'opposer à la thèse soutenue par L. Mouze, selon laquelle, chez Platon, « l'éducation est d'abord et avant tout *éducation du désir*. Tout élément intellectuel se trouve ici banni. »<sup>17</sup> L'opinion fait-elle partie de ce qu'elle nomme un « élément intellectuel » ? En quel sens le désir est-il éduicable, alors qu'il n'est pas « dans sa nature de prendre garde à des raisonnements [τὸ μέλειν τινῶν λόγων] », même s'il peut « avoir quelque sentiment de ces raisonnements [τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως] »<sup>18</sup> ? La sensation [αἴσθησις] ayant pour objet, chez Platon, le sensible [αἰσθητόν], il paraît toutefois assez paradoxal qu'elle puisse avoir pour objet ce qui relève de l'intelligible, le raisonnement<sup>19</sup> : l'allégorie de la Ligne<sup>20</sup> oppose nettement ces deux domaines.

Pour tenter de résoudre ces difficultés, il convient d'examiner d'abord le sens premier du mot πλάττειν, avant tout déplacement métaphorique. L'étude de la conception platonicienne de l'éducation permettra ensuite de définir à nouveaux frais l'éthique et la politique, l'éducation étant à leur racine, et le principe dont elles dépendent.

<sup>17</sup> MOUZE, L. (2005), p. 117

<sup>18</sup> *Timée*, 71 a 4-6, traduction modifiée

<sup>19</sup> Cf. L. BRISSON (1974), notamment p. 236 : « Puisque la sous-espèce appétitive de l'âme humaine n'arrive pas à appréhender l'intelligible, et qu'elle se cantonne dans le sensible, l'intelligible doit paradoxalement, afin qu'elle puisse atteindre la vérité, lui être rendu sensible. »

<sup>20</sup> *République*, VI, 509 d 1 – 511 e 6

---

### Section 1.

#### *Quel(s) objet(s) façonner ?*

---

Au livre V des *Lois*, l'Étranger explique qu'il ne faut pas que le législateur « ait l'air de parler presque comme dans un rêve [σχηδὸν ὀνειράτα λέγων], ou en modelant comme dans la cire un certain type de cité et de citoyens [πλάττων καθάπερ ἐκ κεροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας]. »<sup>21</sup> Sa flexibilité la rapprochant ici de la nature fugace du rêve, la cire est le matériau malléable par excellence (lorsqu'elle est chauffée), comme le montre l'analogie suivante, au livre VII : « La femme enceinte se promènera ; tant que le nouveau-né est une pâte molle, elle le modèlera comme une cire molle [τὸ γενόμενον πλάττειν οἶον κήρινον, ἕως ὑγρόν]. »<sup>22</sup> Il s'agit à nouveau de façonner le corps, dès la naissance cette fois ; mais c'est surtout le qualificatif employé à deux reprises qui retient ici l'attention : l'adjectif μαλακός, qui s'applique aussi bien au corps du nouveau-né, qu'à la cire, dont il suggère la douceur et la mollesse<sup>23</sup>. C'est semble-t-il une caractéristique commune aux différents matériaux auxquels s'applique le modelage : seul ce qui est mou, ou rendu tel, par opposition à ce qui est dur (σκληρός), peut être modelé. Dans le *Timée*, il s'agit cette fois de modeler des figures en or<sup>24</sup> : c'est un matériau que l'image des marionnettes, dans les *Lois*, qualifie expressément de μαλακός, en l'opposant au fer caractérisé comme dur, σκληρός<sup>25</sup>. Dans le

---

<sup>21</sup> *Lois*, V, 746 a 7-8

<sup>22</sup> *Lois*, VII, 789 e 2-3

<sup>23</sup> Μαλακός signifie « “mou, doux”, en parlant de lits, d'étoffes, du sol, de prairies, de la peau, d'un visage, puis dit d'un regard, d'une personne, généralement en bonne part avec ces diverses nuances [...], plus rarement pris en mauvaise part de la mollesse de caractère » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 637).

<sup>24</sup> « Supposons en effet que quelqu'un ait modelé toutes les figures possibles en or [σχήματα πλάσας ἐκ κρυσσοῦ], et qu'il ne cesse de les remodeler [μεταπλάττων] chacune en toutes les autres. » (*Timée*, 50 a 5 – b 1). De nouveau, l'accent est mis sur la flexibilité, notamment avec le composé μεταπλάττειν, dont le préverbe μέτα indique le passage d'une forme à une autre.

<sup>25</sup> Parmi les fils qui meuvent la marionnette que nous sommes, il y a « la commande d'or, la commande sacrée, la raison [...], tandis que les autres commandes sont raides [σκληράς] et de fer : alors que la première est souple parce qu'elle est d'or [τὴν δὴ μαλακὴν ἄτε χρυσὴν οὖσαν], les autres sont de matériaux divers. » (*Lois*, I, 645 a 1-4) Comme l'indique le lien de cause à effet établi ici entre le fait d'être en or et la mollesse ou souplesse,

*Timée* encore, la moelle est façonnée comme de la terre arable (οἶον ἄρουραν), pour devenir le cerveau<sup>26</sup>. Or une terre labourée est précisément une terre rendue malléable, de dure qu'elle était : dans l'*Iliade*, Homère qualifie ainsi de μαλακός le champ labouré, νειός<sup>27</sup>. Puis le crâne est façonné en forme de vase (ἀγγεῖον) avec de la terre également. On pense ici à la terre argileuse, donc malléable, qui sert à fabriquer des vases, mais d'autres significations s'ajoutent, qui associent le façonnement à l'image de la fertilité et à l'acte d'engendrer. Comme l'a montré L. Brisson à propos du discours, « Platon fait intervenir une double représentation qui peut être mise en parallèle avec la double représentation du κόσμος dans le *Timée* »<sup>28</sup> : façonner c'est aussi engendrer<sup>29</sup>. Mais le processus a aussi un terme, comme l'indique un peu plus bas la description assez minutieuse du travail du potier<sup>30</sup>, dont le but est de rendre la terre, « par l'action conjuguée de l'eau et du feu, impossible à fondre [ἄτηκτον]. »<sup>31</sup> S'il faut parvenir à ce résultat, c'est bien qu'au départ on dispose d'une

---

celle-ci est bien une propriété de ce matériau. Au contraire, « les fils de fer du plaisir et de la peine sont raides et violents, mais ils sont corruptibles. L'or quant à lui, comme l'âme immortelle de la *République*, est toujours le même quoiqu'on fasse avec lui, souple et ductile. Etre souple en effet c'est être susceptible de mouvement, malléable et gracieux ». (LAURENT, J. [2006], p. 471 ; sur ce thème, on lira les pages 470 à 473).

<sup>26</sup> « Et, lorsqu'il eut, en lui donnant partout une forme ronde, façonné [πλάσας] cette portion de la moelle, qui, telle une terre arable, devait recevoir la semence divine [τὸ θεῖον σπέρμα οἶον ἄρουραν μέλλουσαν ἔχειν], il la nomma “cerveau”, dans l'idée que, lorsque chaque vivant serait achevé, le vase [ἀγγεῖον] qui l'entourerait serait sa tête. » (*Timée*, 73 c 7 – d 2, traduction modifiée pour ἄρουρα) Le mot ἄρουρα signifie « “terre arable, terre à blé”, <il est> de sens plus précis que ἀγρός qui peut se dire de terres incultes [...]. Chez les poètes, <il est> employé métaphoriquement de la femme qui peut enfanter » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 108) : cette dernière remarque est d'importance pour le texte qui précède, car elle permet de comprendre l'association entre σπέρμα et ἄρουρα.

<sup>27</sup> HOMÈRE, *Iliade*, XVIII, 541-542 (traduction P. Mazon modifiée) :

« Ἐν δ' ἐτίθει νειὸν μαλακὴν, πείριαν ἄρουραν,  
εὐρείαν τρίπολον

[Il y met aussi une terre profonde et meuble, une terre arable et fertile, étendue et exigeant trois façons] ».

Le mot νειός désigne une « “terre profonde”, bonne pour la culture » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 712). Dans les vers qui précèdent, νειός et ἄρουρα se complètent pour désigner la valeur et la fertilité de la terre cultivée.

<sup>28</sup> BRISSON, L. (2000), pp. 212-213

<sup>29</sup> Le *Bouclier d'Achille* réunit aussi ces significations : l'objet est façonné par le dieu, mais dépeint aussi la fertilité de la terre qu'il représente (cf. ci-dessus, n. 27).

<sup>30</sup> « Et voici comment il constitua l'os. Il a passé au crible de la terre pure et homogène et il l'a pétrie en la délayant avec de la moelle. Après ces opérations, il a mis cette pâte au feu, ensuite il l'a trempée dans l'eau, puis, de nouveau, il l'a mise au feu, puis il l'a trempée encore dans l'eau. » (*Timée*, 73 e 1-4)

<sup>31</sup> *Timée*, 73 e 4-5, traduction modifiée pour ἄτηκτος. L'adjectif verbal τηκτός signifie « fondu, qui peut

matière qui est au contraire très molle.

Un quatrième et dernier type de matériau se trouve évoqué au livre II des *Lois*, dans le cadre d'une analogie avec l'âme qui plus est : il s'agit du fer. Sous l'effet du vin, « les âmes de ceux qui boivent deviennent, lorsqu'elles sont soumises à ce feu, comme c'est le cas pour un morceau de fer [σίδηρον], plus souples [μαλακωτέρας] et plus jeunes, au point de se laisser manier, par celui qui peut et sait les éduquer et les façonner [παιδεύειν τε καὶ πλάττειν], comme au temps où elles étaient jeunes. Celui qui les façonne [τὸν πλάστην] est le même qu'auparavant, c'est-à-dire le bon législateur. »<sup>32</sup> Le fer est pourtant par nature dépourvu de toute malléabilité, comme le montre l'image des marionnettes, en l'opposant, en raison de sa dureté, à la souplesse de l'or<sup>33</sup>. Mais sous l'action du feu, et grâce à une technique, celle du forgeron, il devient possible de le travailler, et de lui donner la forme voulue. Par analogie avec le modelage du fer, l'éducation est alors expressément définie comme façonnement de l'âme : il semble en effet que la conjonction renforcée τε καὶ ait une valeur explétive, si bien qu'on peut traduire παιδεύειν τε καὶ πλάττειν par « éduquer, c'est-à-dire façonner »<sup>34</sup>. Eduquer, c'est façonner l'âme, mais aussi engendrer, suivant l'image d'Éros sculpteur et éducateur<sup>35</sup>, en utilisant pour cela une matière à la fois souple et fertile.

Cette définition donne en outre la réponse à la question de savoir ce qui, en l'âme, serait l'analogue du matériau sur lequel porte le façonnement. Le fer désigne en effet, dans l'image des marionnettes, le plaisir et la douleur, l'attente [ἐλπίς] et la crainte [φόβος], c'est-

---

fondre » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1074).

<sup>32</sup> *Lois*, II, 671 b 8 – c 3 (traduction modifiée). L'âme sous l'effet du vin avait déjà été comparée au fer soumis au feu en 666 b 2 – c 3. La formule employée à cette occasion est intéressante : « Γίγνεσθαι μαλακώτερον ἐκ σκληροτέρου τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος », ce qu'on peut traduire ainsi : « La manière d'être de l'âme devient, de dure qu'elle était, plus souple. » (II, 666 b 7 – c 1) Le processus de transformation par le feu, ou par le vin, est bien décrit par la préposition ἐκ, qui en indique l'origine, et par le jeu des contraires. L'âme, grâce à ce processus, devient « εὐπλαστότερον » (666 c 2), en un mot qui dit à la fois la malléabilité et l'aptitude à être façonnée (qualifiée de « supérieure » par le biais du comparatif). Se trouvent ainsi réunis pour ainsi dire en un seul mot, l'adjectif μαλακός, employé un peu plus haut au comparatif lui aussi, et le verbe πλάττειν.

<sup>33</sup> *Lois*, I, 645 a 1-4

<sup>34</sup> Pour E. Castel-Bouchouchi, on a là une « définition, implicite, de l'éducation, comme modelage de l'âme. » (CASTEL-BOUCHOUCHI, E. [2003], p. 65) Il me semble au contraire que la définition est tout à fait explicite.

<sup>35</sup> Cf. Chapitre IV, section 2, pp. 329-335

à-dire ce qu'on peut nommer des « affects »<sup>36</sup>, par opposition à l'or, qui lui est apparié à la raison. Dans le contexte de la définition susdite, cette interprétation, selon laquelle l'éducation a pour objet le désir, et plus généralement les affects, semble se confirmer : il s'agit par les lois « d'amener cet exalté, cet effronté qui devient plus impudent qu'il ne faut, qui ne veut accepter aucune ordonnance [τάξις] lui imposant de respecter son tour de se taire, de prononcer un discours, de boire ou de chanter [...] à souhaiter [ἐθέλειν] faire tout le contraire de cela, et, lorsque la mauvaise hardiesse se manifeste, de le conduire à y opposer, en accord avec la justice, la plus belle des craintes [τὸν κάλλιστον φόβον], cette crainte divine [θεῖον φόβον] que nous avons appelée respect [αἰδῶ] et honte [αἰσχύνην]. »<sup>37</sup> Le matériau qui se trouvait ci-dessus comparé au fer, assoupli par le feu du vin, est donc bien la partie affective de l'âme, qu'il faut façonner en retranchant l'impudence, au moyen de la crainte (comme d'un instrument, comme d'un ciseau de sculpteur) : le travail porte sur un affect (le désir, qui d'impudent doit devenir un souhait contraire), et s'effectue au moyen d'un autre affect (la crainte).

Toutefois cette identification pose quelques problèmes. En premier lieu, l'expression « partie affective » est fort ambiguë lorsqu'on l'applique à la psychologie platonicienne<sup>38</sup>. Dans le texte qui vient d'être cité, elle regroupe notamment ces deux parties distinctes de l'âme que sont le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν, l'espèce irascible et l'élément désirant. Même si la tripartition de l'âme est différente dans les *Lois*, on ne peut ignorer ce qui a été établi dans d'autres Dialogues<sup>39</sup>. Or c'est le cœur qui est seul susceptible d'éprouver la crainte du

<sup>36</sup> MOUZE, L. (2005), p. 112 sq.

<sup>37</sup> *Lois*, II, 671 c 5 – d 3, traduction modifiée pour αἰδῶς : « Chez Homère le mot exprime le sentiment de respect devant un dieu ou un supérieur, mais aussi, notamment, le sentiment de respect humain qui interdit à l'homme la lâcheté. » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 30) Associé à l'idée du divin et à celle de soumission, il me semble que l'αἰδῶς platonicien est dans le texte cité au plus près de sa signification homérique. Dans le contexte, il s'agit aussi d'un sentiment de respect humain, qui interdit à l'homme la bassesse.

<sup>38</sup> Le mot « psychologie » est à prendre ici au sens étymologique de « théorie de l'âme ».

<sup>39</sup> On pourrait qualifier la tripartition proposée dans les *Lois* (raison/plaisir/douleur), d'horizontale, dans la mesure où plaisir et douleur sont rigoureusement de même niveau, et où la raison n'est autre que le calcul des plaisirs et des peines à venir : les trois termes sont homogènes. En revanche, la tripartition présente dans la *République* (cf. IV, 436 a 8 – 441 c 3) ou le *Timée* (69 c 5 – 71 b 1) pourrait être conçue comme verticale : elle établit une hiérarchie stricte entre les trois parties de l'âme qu'elle distingue (intellect/cœur/désir). Pour autant l'une et l'autre classifications ne sont pas incompatibles : il suffit de définir le cœur comme résistance à certains plaisirs et douleurs (immédiats), en fonction d'autres plaisirs (les récompenses, l'honneur), et d'autres douleurs

déshonneur, et de contraindre, pour cette raison, les désirs<sup>40</sup>. En outre ce que l'Athénien nomme « la plus belle des craintes » implique de se projeter dans l'avenir, de manière à anticiper les conséquences de ses actes. Elle fait donc appel à l'imagination, et au calcul rationnel<sup>41</sup>.

En second lieu, les désirs ne sont pas la seule partie de l'âme qu'on puisse tenir pour malléable. Si on continue en effet de suivre le fil de l'analogie, le cœur et la raison le sont tout autant, sous certaines conditions toutefois. Au livre I des *Lois*, l'Athénien est ainsi amené à comparer le θυμός à de la cire : « Le courage, comment le concevons-nous ? Allons-nous le définir purement et simplement comme une lutte contre la peur et la douleur, ou bien également contre les désirs, les plaisirs, et les redoutables et flatteuses [κολακικάς] caresses qui amollissent comme de la cire le cœur de ceux qui se croient vénérables [τῶν σεμνῶν οἰομένων εἶναι τοὺς θυμοὺς ποιούσιν κηρίνουσ] ? »<sup>42</sup> Ceux qui se croient respectables sans l'être véritablement, sont en fait incapables de résister aux désirs et plaisirs, parce que ceux-ci transforment leur θυμός en quelque chose d'aussi malléable que la cire : le processus est analogue à celui qui, sous l'effet du vin, amollissait les cordons de fer du désir. Mais au lieu d'un agent extérieur (le vin), c'est un agent intérieur (le désir) qui l'occasionne.

Quant à la raison, le cordon d'or, il est clair qu'il s'agit d'un matériau par nature

---

(la honte, le déshonneur), pour s'apercevoir qu'il ne s'agit que de deux points de vue différents sur l'âme, mais parfaitement compatibles entre eux. Sur la difficulté de concilier les différentes visions que Platon semble donner de l'âme, on pourra consulter l'état de la question que dresse J. Laurent dans « Fil d'or et fils de fer. Sur l'homme "marionnette" dans le livre I des *Lois* de Platon (644 c-645 a) » (cf. LAURENT, J. (2006), pp. 464-467) : il montre que, si la manière d'envisager l'âme est en effet différente, il n'y a nullement incompatibilité.

<sup>40</sup> Cf. *Lois*, I, 633 c 8 – d 4 : ce texte est cité ci-dessous.

<sup>41</sup> Cf. LAURENT, J. (2006), pp. 468-469 : « Aristote soulignera comme Platon le lien constitutif de l'imagination ou de la représentation de l'avenir avec certaines passions de l'âme. L'homme ne pâtit pas seulement de ce qui lui est présent, mais aussi de ce qui a des chances de lui être présent. [...] Dans le *Protagoras*, Socrate prend le point de vue du sophiste pour en montrer les limites. Si l'homme est mesure de toutes choses, il doit cependant mesurer ses plaisirs et ses peines à l'aune du λόγος, dont il se sert pour se rapporter droitement au monde. [...] Cet examen le projette aussi bien dans l'avenir, car il examine également ce qui suivra de ses actes, il calcule, ce qui est l'un des sens du terme λογισμός utilisé par l'Athénien en 645 a 1. »

<sup>42</sup> *Lois*, I, 633 c 8 – d 4, traduction modifiée pour σεμνός : le mot signifie en effet, en son premier sens, « vénérable » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 958). Sur ce terme, cf. aussi pp. 51-53

malléable, comme le souligne l'Athénien<sup>43</sup>, sans qu'il soit besoin de le soumettre à une action particulière pour lui conférer cette qualité. Dans ces conditions, pourquoi la raison et le cœur ne feraient-ils pas aussi l'objet de l'éducation, puisque leur malléabilité les rend susceptibles d'être façonnés, au même titre que le désir ? Comme le remarque L. Brisson, « Platon mentionne deux modes possibles d'intervention de la raison sur la sous-espèce appétitive qu'elle doit soumettre à la règle : l'un médiat, et l'autre immédiat. En effet, la raison peut se servir de l'espèce irascible pour maintenir son hégémonie sur la sous-espèce appétitive, par le moyen d'avertissements et de menaces. Cependant, cela ne suffit pas, et il arrive qu'il faille mettre en œuvre un autre mode d'intervention, immédiat cette fois. »<sup>44</sup> J'envisagerai ce second mode par la suite<sup>45</sup>. Mais puisque le cœur peut être rendu malléable, il est tout à fait envisageable qu'il puisse être façonné, c'est-à-dire éduqué, au moyen notamment d'admonestations et de blâmes, qui lui représentent ce qui est à espérer et ce qui est à craindre : quant au désir, ce n'est qu'*indirectement* qu'il sera l'objet de l'éducation<sup>46</sup>.

Dès lors, c'était peut-être faire fausse route que de vouloir privilégier, une partie de l'âme (l'espèce désirante, ou les affects) comme étant l'unique objet de l'éducation. Un autre indice le montrant concerne la fabrication de l'âme humaine par les aides du Démiurge dans le *Timée* : « Après ces semilles, [le Démiurge] confia aux dieux jeunes le soin de façonner les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine [μετὰ τὸν σπóρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνήτα, τό τ' ἐπίλοιπον]. »<sup>47</sup> Exception faite de la partie immortelle de l'âme, tout en elle est donc susceptible d'être façonné. Il est

---

<sup>43</sup> *Lois*, I, 645 a 3

<sup>44</sup> BRISSON, L. (1974), p. 236

<sup>45</sup> Cf. ci-dessous, section 2, notamment pp. 675-676

<sup>46</sup> Le préambule de la double loi sur la sexualité qu'on trouve au livre VIII des *Lois* (835 b 6 – 842 a 9) est à cet égard « particulièrement éclairant. » La loi réprime les pratiques homosexuelles pourtant « admises sous certaines conditions en Grèce. » Pour atteindre son but, Platon a recours à divers moyens, dont « la menace du déshonneur civique pour qui ne saurait maîtriser ses appétits. » Car « ce que doit obtenir le préambule, quelle que soit la loi qu'il précède, c'est l'adhésion des citoyens. Et cette adhésion est produite chez la plupart au moyen d'une contrainte du désir par la crainte. Voilà qui est de nouveau clairement souligné dans le préambule de la loi sur la sexualité, qui explique que la persuasion est obtenue lorsque l'individu qui éprouve le désir des pratiques, désir qu'il n'est guère possible de raisonner, y renonce parce qu'il prend peur des conséquences de ses actes. » (BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. [2007], pp. 90-91)

<sup>47</sup> *Timée*, 42 d 6-7, traduction L. Brisson modifiée

alors compréhensible que la raison et le cœur soient eux-mêmes malléables. On peut aussi supposer que l'éducation, comme façonnement, prolongeant et perpétuant l'action des aides du Démon, aura pour objet l'âme mortelle dans son ensemble, sans qu'on puisse isoler à cet égard le désir. De même le travail des mères, qui doivent modeler le corps de leur enfant<sup>48</sup>, et celui des nourrices, qui est du même ordre<sup>49</sup>, reproduit l'action des dieux à l'égard du corps mortel.

La définition de l'éducation comme façonnement, et l'examen de la signification du verbe πλάττειν, conduisent donc à poser à nouveaux frais la question de son objet.

Mais, dira-t-on, comment rendre compte dans ces conditions des autres définitions que Platon donne de l'éducation dans les *Lois* ? Voici la première d'entre elles : « C'est l'éducation, qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, fabrique le désir et la passion de devenir un citoyen parfait [ποιουσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστήν τοῦ πολιτῆν γενέσθαι τέλειον], sachant commander et obéir comme l'exige la justice. »<sup>50</sup> Il est donc vrai que l'éducation *fabrique* un désir (ποιεῖ ἐπιθυμητὴν) et presque un amour de la condition de citoyen parfait : conformément, encore une fois, à l'image d'Éros sculpteur et éducateur<sup>51</sup>. Mais comment ce désir est-il produit, suivant quel processus ? Pour le comprendre, on peut lui comparer le sentiment qu'Alcibiade éprouve au vu des statues (ἀγάλματα) que Socrate lui a laissé entrevoir, dans un contexte marqué par Éros : « Elles m'ont à ce point semblé divines, toutes d'or, parfaitement belles et au plus haut degré admirables [καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά], que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me commandait Socrate. »<sup>52</sup> Mais comment ce sentiment lui a-t-il été inspiré, et à quelle condition peut-il conduire à l'excellence ? Il lui a fallu écouter les discours de Socrate, en étant attentif à leur sens caché : car, « une fois ces discours ouverts, si on pénètre en leur intérieur, on découvrira [...] qu'ils recèlent une multitude de statues de l'excellence

<sup>48</sup> *Lois*, VII, 789 e 2-3

<sup>49</sup> *République*, II, 377 c 2-5

<sup>50</sup> *Lois*, I, 643 e 3-6, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée pour ποιεῖν, qu'ils traduisent par « inspirer », alors que le texte va plus loin.

<sup>51</sup> Comme le montre en effet C. Calame dans son livre sur *l'Éros dans la Grèce antique*, et en particulier dans le « coda élégiaque » qui le termine sous le titre « Éros éducateur » (CALAME, C. [2009], pp. 272-277), « Éros est avant tout force de reproduction, et surtout force de reproduction sociale » (p. 275).

<sup>52</sup> *Banquet*, 216 e 8 - 217 a 2, traduction L. Brisson modifiée

[πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας], que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux [ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν] si on l'on souhaite devenir un homme à la valeur éclatante [τῷ μέλλοντι καλῶ κάγαθῶ ἔσεσθαι]. »<sup>53</sup> Bien qu'il ne s'agisse plus de devenir « un citoyen parfait », mais plutôt « un homme à la valeur éclatante »<sup>54</sup>, littéralement « beau-et-bon », dans l'esprit de l'éducation traditionnelle en Grèce ancienne, il est manifeste que Socrate a su en inspirer le désir à Alcibiade, en mettant devant ses yeux, par le moyen de ses discours, ce qui doit régler sa conduite : les ἀγάλματα ἀρετῆς. Mais comment met-on sous les yeux de quelqu'un ce qui doit devenir pour lui désirable ? Cette question résume, je pense, dans l'ensemble, la difficulté à laquelle l'éducation est nécessairement confrontée selon Platon. Le désir ne peut être raisonné, et dans cette mesure il est impossible à proprement parler de l'éduquer. En revanche le désir est nécessairement désir du désirable, ce qui suppose d'en avoir l'image. Prenons l'exemple du désir des richesses, décrit dans le *Philèbe* : il suppose d'avoir la représentation de son objet. « Ainsi tel homme se voit-il souvent en possession d'une immense quantité d'or, accompagnée d'une multitude de plaisirs, et mieux encore, il se voit aussi lui-même représenté, dans cette peinture intérieure, en train de jouir intensément [καὶ δὴ καὶ ἐνεζωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὐτῷ χαίροντα σφόδρα καθορᾶ]. »<sup>55</sup> On ne saurait mieux dire que le désir se nourrit d'images, qui sont ici définies comme des peintures intérieures<sup>56</sup>. Le désir et l'imaginaire ont partie liée. On peut donc créer en l'âme un désir, en lui offrant une image adéquate, c'est-à-dire persuasive<sup>57</sup>, de ce qu'il faut désirer : il faut et il suffit d'en être le peintre, « ζωγράφον »<sup>58</sup>, suivant l'image du *Philèbe*. L'éducation portera donc premièrement *sur l'imagination*, et seulement de façon indirecte sur le désir.

<sup>53</sup> *Banquet*, 222 a 1-6, traduction L. Brisson modifiée

<sup>54</sup> Cet idéal correspond à ce que C. Meier appelle « le style de la noblesse » : il consiste à « ambitionner l'éclat d'un plein accomplissement de soi-même » (MEIER, C. [1987], p. 62).

<sup>55</sup> *Philèbe*, 40 a 9-12

<sup>56</sup> Le *Philèbe* définit ainsi le désir comme un élan qui nous porte vers des impressions contraires à celles que nous éprouvons, par le biais de la mémoire, lorsque, souffrant d'un vide, on désire se remplir (34 d 1 – 35 c 15).

<sup>57</sup> Comme on le montrera ci-dessous, la persuasion est la qualité principale que doivent posséder les discours s'adressant à l'imagination. Eduquer, c'est en fait persuader l'âme de désirer ce qu'elle doit, et éventuellement la contraindre si elle est rétive, en lui faisant craindre le déshonneur. Sur cette alternative constante persuasion/contrainte dans les *Lois*, cf. DES PLACES, E. (1958), n. 2, p. 58.

<sup>58</sup> *Philèbe*, 39 b 6

« Πλάττειν τὰς ψυχὰς τοῖς μυθοῖς »<sup>59</sup>, façonner les âmes au moyen de mythes, c'est en effet leur fournir des images de ce qui est désirable ou au contraire détestable, et ainsi leur permettre d'adopter des habitudes correctes en matière de désirs. Les discours éducatifs prendront la forme de mythes avant de revêtir celle du raisonnement, afin d'entraîner les âmes dans la direction de ce qu'il faut désirer pour devenir un citoyen parfait. L'éducation a donc de nouveau pour objet l'imagination. Il faut toutefois examiner la nature de cette dernière, en précisant ses relations avec l'opinion, qui est le terme employé dans la *République*<sup>60</sup>. Il faut aussi, et avant tout, déterminer l'action que le discours peut exercer sur elle, afin de justifier l'hypothèse.

---

<sup>59</sup> *République*, II, 377 c 3-4

<sup>60</sup> *République*, II, 377 b 8

---

## Section 2.

### *Une statue de l'âme*<sup>61</sup>

---

Comment agir sur l'imagination ? « En modelant <par exemple> par la parole une image de l'âme [εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ] », comme le fait Socrate au livre IX de la *République*<sup>62</sup>. Agir sur l'imagination, c'est ici façonner des images par la parole. Eduquer, c'est façonner l'âme par des discours, qui recèlent à leur tour des images qu'on a façonnées. L'éducation consiste donc en un double façonnement, d'abord de l'âme, puis des images sur lesquelles elle se règle.

Pourquoi cette « image de l'âme » ? Afin de combattre l'opinion selon laquelle il est « avantageux de commettre l'injustice » pourvu qu'on ait « la réputation d'être juste », le philosophe juge nécessaire « que celui qui défend cette thèse puisse avoir sous les yeux [εἶδῆ] ce dont il parle. »<sup>63</sup> L'imagination prolonge la sensation<sup>64</sup>, et peut donc être décrite comme une vision intérieure, conformément à l'image employée dans le *Banquet* à propos des ἀγάλματα ἀρετῆς<sup>65</sup>, qu' « il convient d'avoir devant les yeux », ou encore à la métaphore de la « peinture intérieure »<sup>66</sup> dans le *Philèbe*. Socrate justifie ici un usage rhétorique du langage : il ne suffit pas de s'adresser à la raison, mais il faut plutôt s'attacher à façonner les désirs, par des images, pour « redresser notre genre de vie [ἐπανορθοῦν ἡμῶν τὸν βίον]. »<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> De son immortalité, « il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement ; il n'en reste pas moins que, sans avoir une vision ou une connaissance suffisante du divin, nous en façonnons une image [ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν] » (*Phèdre*, 246 c 6-8, traduction L. Brisson modifiée) : l'une des fonctions de la statue en Grèce ancienne étant d'être un héraut d'immortalité, une image sculptée (même par l'imagination) est bien à même d'évoquer l'idée d'immortalité. Sur la statue comme double (immortel) de l'homme (mortel), cf. VERNANT, J.-P. [1978], pp. 65-78)

<sup>62</sup> *République*, IX, 588 b 10

<sup>63</sup> *République*, IX, 588 b 10-11

<sup>64</sup> Cf. *Philèbe*, 39 a 1 sq.

<sup>65</sup> *Banquet*, 222 a 5

<sup>66</sup> *Philèbe*, 40 a 11

<sup>67</sup> *Gorgias*, 461 c 8, traduction J.-F. Pradeau modifiée

Autrement dit, convaincre ne suffit pas (ou même n'est pas toujours possible, comme avec les enfants). Il faut donc pouvoir persuader l'âme de celui à qui l'on s'adresse. A la page 588 b, lorsque Socrate propose d'avoir recours à une image, la conviction (qui est l'œuvre du raisonnement) est déjà obtenue, puisque « nous sommes tombés d'accord [διωμολογησάμεθα] <, dit-il, > sur la puissance respective de la pratique de l'injustice, et de celle de la justice. »<sup>68</sup> Mais cela ne suffira pas pour celui qui soutient que l'injustice est plus profitable que la justice. Il faut alors y ajouter l'effet persuasif d'une image. « Πείθωμεν τοῖνυν αὐτὸς πρῶως, οὐ γὰρ ἐκὼν ἁμαρτάνει » : « Essayons de le persuader en douceur <dit Socrate>, car ce n'est pas délibérément qu'il se trompe. »<sup>69</sup> Autrement dit, user du raisonnement serait une manière violente de procéder<sup>70</sup> : elle consisterait à réfuter l'opinion de l'homme injuste, opinion qui est elle-même cause de son injustice. En revanche, l'emploi d'images peut conduire à adopter une opinion, simplement par adhésion à ces images, en raison du charme qu'elles exercent. En matière éducative, c'est donc l'ordre inverse de celui qui est suivi par Socrate (dans ce texte) qu'il faudra adopter : la persuasion doit précéder la conviction, puisqu'on ne peut raisonner ni les enfants, ni les désirs.

Quelle est plus précisément la relation entre l'image et l'opinion, et comment la première persuade-t-elle l'âme d'adopter la seconde ? Sur le premier point, le *Philèbe* fournit une réponse claire : on a une image de l'objet lorsque l'opinion ou le discours qui l'exprime

---

<sup>68</sup> *République*, IX, 588 b 6-8

<sup>69</sup> *République* IX, 589 c 6-7, traduction P. Pachet modifiée

<sup>70</sup> Sur ce point Nietzsche voit assez juste : « On ne choisit la dialectique que lorsque l'on n'a pas d'autre moyen. On sait qu'avec elle on éveille la défiance, qu'elle persuade peu. [...] Le dialecticien laisse à son antagoniste le soin de faire la preuve qu'il n'est pas un idiot : il rend furieux et en même temps il prive de tout secours. » (*Le Crépuscule des idoles*, « le problème de Socrate », 6-7) Le témoignage de Diogène Laërce va lui aussi en ce sens : « Comme souvent, dans le cours de ses recherches, [Socrate] discutait avec trop de violence, on lui répondait à coups de pieds et en lui tirant les cheveux, et la plupart du temps il faisait rire de lui avec mépris. » (*Vies et Doctrines des philosophes illustres*, II, « Socrate », 21) Socrate lui-même s'en montre parfaitement conscient dans son *Apologie* : c'est l'enquête menée auprès des politiques, des poètes et des artisans d'Athènes, qui, en démontrant leur ignorance, lui « a valu des inimitiés si nombreuses qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies » au point de l'amener à être traduit en justice (22 e 6 – 23 a 2). Alors que, pour Socrate, l'ἀρετή est science, Platon tiendra compte de cet échec, et redéfinira l'éducation, non en dehors de tout enseignement (puisque'il fixe un programme d'enseignement assez chargé pour les philosophes), du moins de façon autonome, comme un travail sur notre rapport au désir.

sont séparés des sensations qui les ont occasionnés<sup>71</sup>. Autrement dit, si en présence d'un homme injuste mais favorisé du sort, on a formé l'opinion que l'injustice devait être préférée à la justice, cette dernière deviendra une image en l'absence de cet homme : il s'agira alors d'une vision générale de l'existence humaine, et ce type de généralisation conduit à bien des erreurs. Pour persuader l'âme d'adopter une opinion contraire, il faut lui suggérer une image qui détrône la première : et c'est ce à quoi s'emploie Socrate.

L'homme injuste est donc invité à sculpter sa propre statue : tout d'abord pour se voir lui-même, et ensuite pour apprendre de quelle manière il pourrait prendre soin de lui-même, quel usage il lui faut faire de ses désirs. Cette statue est façonnée en plusieurs étapes : le verbe employé est à chaque fois πλάττειν, accompagné de termes apparentés<sup>72</sup>. Trois formes (ἰδέαι) apparaissent successivement, suivant un ordre de grandeur décroissant, pour être ensuite jointes en une seule. La première est elle-même multiple : « Πλάττε τοίνυν μίαν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου. »<sup>73</sup> Elle est le changement même, la diversité, et correspond en cela à l'ordre du sensible, dont le représentant dans l'âme est le désir. Les désirs sont essentiellement multiples et variables, et occupent aussi la plus grande partie de l'âme, et donc du temps de la vie humaine : après que se sont ajoutées la forme de lion et celle de l'homme, Socrate prend soin de préciser qu'il faut « que la première soit de beaucoup la plus grande des trois, et la deuxième ensuite. »<sup>74</sup> On comprend par là que les désirs ont naturellement tendance à l'excès : pour ce qui occupe déjà la plus grande partie de la place, le pas est aisé à franchir qui conduit à occuper toute la place. Cela cependant ne peut avoir lieu sans assentiment de l'âme, c'est-à-dire sans qu'elle porte un jugement, une opinion<sup>75</sup>, figurés dans cette statue de l'âme par l'homme : car c'est ce qui rend l'homme *humain*. L'opinion

<sup>71</sup> *Philèbe*, 39 b 9 – c 2

<sup>72</sup> On compte dans ce texte sept occurrences du verbe πλάττειν et de termes apparentées : « πλάσαντες » (*République*, IX, 588 b 10), « πλάττε » (588 c 7), « πλάστου » (588 d 1), « εὐπλαστότερον » (588 d 2), « πεπλάσθω » (588 d 2), « πέπλασται » (588 d 6), « περίπλασον » (588 d 10).

<sup>73</sup> *République*, IX, 588 c 7-8 : « Modèle alors la forme unifiée d'un animal divers et polycéphale [πλάττε τοίνυν μίαν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου] ».

<sup>74</sup> *République*, IX, 588 d 4-5, traduction E. Chambry : « Πολὺ δὲ μέγιστον ἔστω τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον τὸ δεύτερον. »

<sup>75</sup> Cf. LAURENT, J. (2006), p. 473 : « Loin d'être mû au hasard des rencontres aventureuses de l'existence, c'est l'homme lui-même qui, par les décisions de son âme, accepte ou refuse les tractions venues de l'extérieur, dans un combat qui a lieu "en chacun de nous contre nous-mêmes" (I, 626 e). »

accède ainsi à une dignité qu'on est pourtant peu enclin à lui accorder, habituellement, chez Platon. Pourtant, dans le mythe des marionnettes, la raison, la commande d'or, n'est rien d'autre que « ce qui calcule [λογισμός] ce qui dans [les] sentiments <de confiance et de crainte> vaut le mieux et ce qui est le pire pour chacun de nous ; et quand ce calcul est devenu le décret commun de la cité [δῶγμα πόλεως κοινόν], il porte le nom de "loi". »<sup>76</sup> La raison est un jugement portant sur un sentiment, l'opinion est un jugement portant sur une sensation : la seule différence est que la première est accréditée, sous forme de δῶγμα, par l'expérience des hommes, quand la seconde (δόξα) risque d'être flottante et incertaine : dans le texte cité, elle est associée à l'attente, et porte donc sur l'avenir, objet par excellence d'incertitude<sup>77</sup>. Plus précisément, et comme le montre J. Laurent, le δῶγμα doit devenir l'objet, le « contenu » de la δόξα<sup>78</sup>. Voici pourquoi il ne faut pas que l'homme accorde son assentiment au hasard.

Ce consentement est notamment accordé de fait si l'on pose en principe « qu'il est avantageux pour [l'] homme de commettre l'injustice, mais qu'agir justement ne lui rapporte rien », car cela revient à ne déclarer « rien d'autre que ceci : qu'il serait avantageux pour lui de rendre forte, en la faisant festoyer, cette bête multiple, à la fois le lion, et ce qui va avec le lion, et cependant d'affamer l'homme et de le rendre faible, au point que chacun des deux autres puisse le traîner là où il veut le faire aller. »<sup>79</sup> C'est l'opinion qui juge et qui déclare ; c'est l'opinion qui soumet, en l'homme, ce qui est proprement humain en lui, à ce qui devient alors bestial<sup>80</sup>. Pourquoi se soumettre ainsi soi-même ? Pourquoi se rendre presque sans avoir

<sup>76</sup> *Lois*, I, 644 d 2-3

<sup>77</sup> L'homme « a des opinions sur ce qui va arriver [δόξας μελλόντων], qui portent le nom commun d' "attente [ἐλπίς]". » (*Lois*, I, 644 c 9-10)

<sup>78</sup> Cf. LAURENT, J., « Fils d'or et fils de fer dans le livre I des *Lois* (644c-645a) », conférence prononcée à Grenoble, jeudi 19 janvier 2006 : « La traction de la loi n'est pas uniquement celle de la raison, car c'est une maxime commune de la cité. La loi est un δῶγμα, c'est-à-dire le contenu d'une δόξα. Celle-ci implique alors un accord entre les hommes qui a pour but d'ordonner le plaisir et la douleur. » Cette communication (mais non les remarques citées) a ensuite été partiellement reprise sous forme écrite sous l'intitulé « Fil d'or et fils de fer. Sur l'homme "marionnette" dans le livre I des *Lois* de Platon (644 c-645 a) », *Archives de philosophie*, 69-3, 2006, pp. 461-474.

<sup>79</sup> *République*, IX, 588 e 5 – 589 a 2

<sup>80</sup> L'homme grec « ne peut être compris qu'à la condition d'être resitué, entre les dieux et les bêtes, dans ce qui pourrait s'appeler le *triangle anthropologique*. » (JOLY, H. (1987), p. 124) Cette expression est particulièrement éclairante à propos de l'image étudiée : le monstre polycéphale figurant le côté bestial ; l'homme intérieur, le côté divin ; et l'enveloppe extérieure, l'homme lui-même. Elle s'applique aussi à l'image de Socrate-silène

combattu ? Qu'est-ce qui peut motiver un pareil choix ? L'image comporte la réponse : puisque la bête polycéphale est déjà prépondérante, c'est une pente naturelle en l'homme de transformer cette prépondérance de fait en une hiérarchie de droit<sup>81</sup>. Mais pour cela il faut qu'on ait donné son consentement : car seul un jugement permet de déterminer ce qui est juste ou injuste. La réponse comporte donc aussi l'instrument, le levier qui peuvent permettre de renverser cette domination illégitime : le jugement. Il faut et il suffit que soit refusé l'assentiment que tente de lui extorquer la bête polycéphale aux formes multiples.

Comment atteindre ce but ? Il existe deux façons d'agir sur l'espèce désirante, l'une médiante, l'autre immédiate, comme l'indique L. Brisson, et comme on l'a rappelé ci-dessus. La première possibilité consiste à se servir du cœur, figuré ici par le lion, pour contraindre les désirs. Il faudra alors représenter les conséquences déshonorantes du comportement adopté, pour en dissuader l'âme. Cependant, dans le cadre de l'image façonnée, on suppose que le déshonneur est évité grâce à l'enveloppe extérieure dont s'entoure l'âme de l'homme injuste<sup>82</sup> : il paraît juste sans l'être, donc il est inutile de s'adresser à son cœur par le blâme et

---

(*Banquet*, 215 a 7 – b 4). Le silène sculpté figure en effet le côté bestial ; les ἀγάλματα θεῶν qui y sont contenus, le côté divin ; et Socrate, l'homme en général. Il faut toujours trois côtés pour décrire l'homme, et celui-ci apparaît paradoxalement comme l'un d'eux : Platon intériorise, en la projetant dans l'âme, la situation intermédiaire de l'homme. En outre cette position permet de comprendre l'enjeu de l'éducation : il s'agit pour l'homme, au moyen de cette forme d'excellence, de rester à sa place.

<sup>81</sup> Cf. *Lois*, IX, 875 b 4 – c 3 : « Celui qui deviendrait maître irresponsable, autocrate, de la cité, ne saurait jamais rester fidèle à ce principe <l'art politique ne se soucie pas du bien particulier> et continuer, pendant toute sa vie, à cultiver en premier le bien commun, et le particulier seulement en fonction du premier. Au contraire, la nature mortelle le poussera toujours à l'ambition et à l'égoïsme, car elle fuira déraisonnablement la douleur et poursuivra le plaisir, tiendra plus de compte de l'un et de l'autre que du plus juste et du meilleur, et, faisant en soi-même l'obscurité s'emplira finalement et remplira la cité tout entière de toute espèce de maux. » (traduction A. Diès)

<sup>82</sup> Comme le rappelle Socrate en 588 b 2-4, la thèse combattue était « qu'il était avantageux de commettre l'injustice, quand on était un homme parfaitement injuste mais qui avait la réputation d'être juste [δοξαζομένῳ δὲ δικάῳ]. » Il nous renvoie en fait au livre II : « Puisque le “sembler” [τὸ δοκεῖν], comme les sages me le font voir, “peut faire violence même à la vérité” [τὰν ἀλάθειαν βιάται] et qu'il est le maître du bonheur, c'est vers lui qu'il faut entièrement se tourner. Comme une façade dont la forme paraîtrait circulaire, il me faut dessiner tout autour de moi une image en trompe-l'œil de l'excellence [πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλῳ περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον], et par-derrière tirer le renard avide et multicolore [ποικίλην] du très sage Archiloque. » (*République*, II, 365 b 7 – c 6, traduction P. Pachet modifiée ; cf., sur ce texte, pp. 175-176) Cette « image en trompe l'œil » revêt désormais la forme de la statue d'un homme : « Modèle à l'extérieur tout

l'admonestation. Il reste alors le mode d'action immédiat, et c'est celui que choisit Socrate. Il consiste à s'adresser directement au désir sans prendre le cœur pour intermédiaire. Toutefois il existe encore ici un intermédiaire, déjà présent d'ailleurs dans le cas du mode médiat : *l'imagination*. C'est toujours par le biais d'une projection imaginative que le contrôle du désir peut s'exercer. Ou bien cette projection est temporelle<sup>83</sup> : elle consiste à envisager les conséquences de nos actes, en matière de récompenses et de punitions. Ou bien elle est spatiale, et revient à envoyer des représentations adéquates de ce qu'il faut désirer (comme l'image de Socrate en silène), et de ce qu'il faut haïr (comme l'image du monstre polycéphale) sur la partie désirante de l'âme, sise dans le foie. Dans ce second cas, pour façonner l'âme, il faut donc en façonner l'image : un double façonnement a lieu, dont il reste à préciser les modalités.

La description de cette seconde forme de projection se trouve dans le *Timée*. Ayant façonné « l'espèce d'âme qui désire [ἐπιθυμητικὸν] nourritures, boissons, et tout ce dont le corps crée naturellement le besoin »<sup>84</sup>,

Les aides du démiurge savaient que cette espèce n'allait pas entendre raison, que, dût-elle avoir quelque sentiment de ce qui est raisonnable [τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως], il ne serait pas dans sa nature de prendre garde à des raisonnements [τὸ μέλειν τινῶν λόγων], mais que, de nuit comme de jour, elle serait plutôt séduite surtout par des images et par des simulacres [ὑπὸ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ' ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγῆσονται]. C'est en considération de cela qu'un dieu médita un plan à son intention ; il constitua le foie et l'établit dans l'espace réservé à l'espèce désirante, le faisant épais, lisse et brillant, et contenant douceur et amertume, afin que, en lui comme en un miroir qui reçoit des reliefs et qui les donne à voir sous forme d'images, la puissance des pensées venues de l'intellect l'effrayât [ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι, φοβοῖ αὐτό].<sup>85</sup>

---

autour d'eux <le monstre polycéphale, le lion, et l'homme intérieur>, l'image d'un être unique [περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἕξωθεν ἑνὸς εἰκόνα], celle de l'homme, de façon que pour qui ne peut voir ce qu'il y a dedans, mais ne peut voir que la gaine extérieure, cela paraisse un seul être vivant, un homme. » (*République*, IX, 588 d 10 – e 2, traduction P. Pachet modifiée) L'analogie est indéniable, avec la reprise du préverbe περί, qui montre qu'il s'agit de s'entourer d'une enveloppe trompeuse. On retrouve également à cette occasion la connotation d'artifice trompeur souvent attachée au verbe πλάττειν.

<sup>83</sup> Cf. LAURENT, J. (2006), p. 469, qui évoque une « temporalisation des affects »

<sup>84</sup> *Timée*, 70 d 7-8. Sur le texte qui suit, cf. BRISSON, L. (1974), pp. 220-248 ; DESCLOS, M.-L. (1996b), pp. 151-155 ; et DESCLOS, M.-L. (2003b), pp. 103-125

<sup>85</sup> *Timée*, 71 a 3 – b 5, traduction L. Brisson modifiée pour τύπος. Les τύποι sont des reliefs qui se détachent des objets et s'impriment dans le flux visuel (cf. ci-dessus n. 118, p. 454), ou dans un miroir : dans les deux cas,

Ce texte indique clairement que les désirs ne sont pas éducatifs, contrairement à la thèse initiale<sup>86</sup>, puisqu'ils ne peuvent, par nature, entendre raison. Ce qui est néanmoins assez surprenant, c'est qu'ils puissent avoir « quelque sentiment de ce qui est raisonnable [τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως] » : l'alliance ainsi désignée de la sensation [αἴσθησις] et de la raison semble pour le moins paradoxale. Pourtant n'est-ce pas ce que réalise la δόξα, qui est un jugement portant sur une sensation, lorsqu'elle a pour contenu un δόγμα, c'est-à-dire une maxime sur laquelle les citoyens se sont préalablement accordés ? Il faut alors recourir à une « rhétorique civique »<sup>87</sup> pour que la δόξα, incertaine et flottante, s'arrime toujours, dans l'esprit des citoyens, au δόγμα, fixe et assuré, comme à un point d'ancrage. Cet usage de la parole repose sur des principes, les τύποι, qui doivent régler la production poétique, et s'inscrire ensuite dans le foie de chacun, où ils feront apparaître ces mêmes aspects saillants que le législateur s'est attaché à mettre en relief<sup>88</sup>. Les τύποι proviennent de l'action de l'intellect, mais leur rôle est de produire des images (εἰδῶλα), susceptibles de séduire et de conduire l'espèce désirante. Ils conféreront à l'imagination, par essence des plus malléables,

---

l'objet devient *visible*. Comme l'indique en effet G. Simon, il faut remarquer que l'image spéculaire « ne se définit pas chez les Grecs par son interprétation physique de reflet, *mais par le fait brut de sa visibilité*. A ce titre, elle voisine avec toutes les formes d'apparence qui ne sont pas la chose proprement dite : fantôme, fantasma, apparence, manifestation » (SIMON, G. [1988], p. 41). Ainsi, à la différence de l'objet dont le relief frappe le flux visuel, ce n'est pas l'objet lui-même qui devient visible dans le miroir, mais un εἶδωλον, qui est une réalité différente.

<sup>86</sup> On consultera par exemple la traduction que L. Mouze propose de la seconde définition de l'éducation dans les *Lois* : « J'affirme que les premières sensations éducatives qu'ont les enfants sont le plaisir et la peine, et que c'est en eux que la vertu et le vice viennent tout d'abord à l'âme. » (MOUZE, L. [2005], p. 119)

<sup>87</sup> BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), p. 86

<sup>88</sup> « – Aux fondateurs il revient de connaître les caractères saillants auxquels doivent se conformer les poètes pour raconter les histoires [οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς μυθολογεῖς τοὺς ποιητάς], et si ceux-ci composent leurs poèmes en s'en écartant, il ne faut pas les laisser faire ; mais ce n'est certes pas aux fondateurs de composer des histoires.

– Tu as raison, dit-il. Mais pour rester sur ce point même, à savoir les caractères saillants régissant les discours sur les dieux [οἱ τύποι περὶ θεολογίας], quels seraient-ils ? »

(*République*, II, 379 a 1-6, traduction P. Pachet modifiée)

L'idée est que le législateur doit savoir ce qu'il faut mettre en relief dans la création poétique, parce que ce sont des points qui ont une signification éthique, comme le discours sur les dieux. Sur ces points-là, il ne sera pas acceptable que les poètes s'écartent des normes fixées. La traduction du mot τύπος dans ce contexte législatif sera cependant justifiée de façon plus complète ci-dessous, dans la section 3 (pp. 680-704). Cet emploi du mot est comparable à celui qu'en fera Aristote : cf. ci-dessus, Chapitre VI, section 2 (pp. 457-467).

certains caractères saillants qui seront communs à tous les citoyens, et donneront ainsi son relief particulier à la cité : les τύποι devront ainsi compléter le « σχῆμα τῆς πολιτείας [l'aspect du régime politique] »<sup>89</sup> tracé par les législateurs, en inscrivant dans la durée l'acte de fondation initial, ce qui est une façon de lui donner de l'épaisseur, du relief. Eduquer les citoyens, façonner leurs âmes, c'est donc façonner des mythes qui façonneront leur jugement, leurs opinions, pour que celles-ci, toujours droites, entraînent à leur suite les mœurs qui conviennent. Le choix d'une image pour définir l'éducation indique la difficulté qui lui est propre. Le problème de l'éducation est de ne pouvoir faire appel, de prime abord, au raisonnement, ni non plus agir directement sur le désir : elle doit alors de toute nécessité se situer dans l'espace intermédiaire, dévolu par le *Timée* aux images : *le foie*. Il faut façonner une image de l'âme, pour qu'elle se voie elle-même, et ainsi la façonner elle-même.

A travers ce double façonnement (de l'image de l'âme, et de l'âme elle-même), l'éducation consiste à *façonner notre rapport au désir, non le désir lui-même*. Or c'est par *l'imagination* que nous avons rapport à nos désirs. L'enquête menée a permis d'établir que le point commun de tous les emplois du verbe πλάττειν résidait dans la malléabilité, ou plasticité, du matériau employé : or quoi de plus malléable que l'imagination, si ce n'est peut-être la parole, qui sert à l'exprimer et à la déployer ? Comme le remarque Glaucon, « la parole est en effet matière plus facile à modeler que la cire et les matières analogues [εὐπλαστότερον κερῶ καὶ τῶν τοιούτων λόγος] »<sup>90</sup>, même si l'œuvre conçue aux pages 588-589 exige « un remarquable sculpteur [δεινὸς πλάστης] »<sup>91</sup> de discours. Alors que la cire est un matériau par nature malléable, le λόγος l'est encore davantage, et c'est ce dernier matériau que choisit d'employer Platon, lorsqu'il façonne, à travers ses Dialogues, mythes et images. Lui-même s'avère être un δεινὸς πλάστης, *un sculpteur de mots*, si l'on considère la singulière fortune qu'ont connue les images qu'il a forgées. Peut-on considérer

<sup>89</sup> *République*, VI, 501 a 9-10 (traduction P. Pachet modifiée). Sur ce σχῆμα, cf. ci-dessus, Chapitre III, section 1, p. 218 sq.

<sup>90</sup> *République*, IX, 588 d 2

<sup>91</sup> *République*, IX, 588 d 1, traduction P. Pachet modifiée. Le mot πλάστης signifie « façonneur, modelleur, sculpteur » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 878). Quant à δεινός, il peut signifier « “habile” (à partir d'Hérodote) » mais aussi « éloquent, d'une éloquence efficace », de telle sorte que le mot « a fini par se spécialiser comme terme technique de la rhétorique, dit de la puissance, de la véhémence » (CHANTRAINE, P. [2009], pp. 245-246). Ainsi Platon a réussi à conjoindre en deux mots une double référence, à la statuaire et à l'éloquence, d'une manière qu'il est difficile de rendre en français : c'est bien là « l'œuvre d'un sculpteur remarquable ».

qu'il a fixé des τύποι de l'imagination philosophique et philosophante, lorsque Plotin reprendra par exemple l'image de la sculpture, à travers la formule « ne cesse de sculpter ta propre statue [μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα] »<sup>92</sup>, ou bien s'agit-il plutôt d'un τόπος de l'Antiquité, un cliché ou lieu commun, comme J. Laurent l'a montré pour l'image des marionnettes<sup>93</sup> ? Dans cette formule, l'âme devient le sujet du double façonnement évoqué (de l'âme, de l'image de l'âme, et de l'une à travers l'autre). Peut-on dire qu'avec cette maxime l'éthique prolonge et perpétue dans le temps l'éducation telle que l'a définie Platon ? Alors que la formule plotinienne, à travers les termes employés, se réfère plutôt au *Phèdre*, et à un contexte érotique, c'est dans la *République*, en des termes différents et dans un contexte politique, que se développe l'éthique platonicienne, entendue comme façonnement de soi par soi : autant d'indices que la première n'est sans doute qu'un reflet de la seconde, traduisant cependant *la force et l'éclat* de cette image. La mentionner était donc nécessaire, au regard de la singulière fortune qu'elle a connue, mais c'est à l'exposé de la conception platonicienne que les développements suivants vont être consacrés.

---

<sup>92</sup> PLOTIN, *Traité*s, 1, 9. Comme le remarque J. Laurent, il s'agit d'une « citation approximative du *Phèdre*, où Platon écrit : “En ce qui concerne l'amour des beaux [garçons], chacun choisit selon ses dispositions et, comme s'il s'agissait d'un dieu, il lui élève une statue qu'il orne [οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται]” (252d6-e1, trad. L. Brisson). Le contexte est différent dans le *Phèdre* et le traité 1. » (LAURENT, J. [2002b], n. 84, p. 92)

<sup>93</sup> « L'image de l'homme marionnette, construite de façon complexe par l'Athénien, perd, dans la tradition qui la reprend, sa fonction dialectique et devient simplement un lieu commun. » (LAURENT, J. [2006], p. 472) L'auteur note également que « l'histoire de ce topos reste à faire. » (p. 472, n. 35) On pourrait en dire autant du topos de la statuaire.

---

### Section 3.

#### *Éthique et τύπος*

---

La différence entre le citoyen éduqué et celui qui ne l'est pas semble résulter de la présence dans le premier d'un τύπος : « Le commencement de toute œuvre, c'est le plus important [ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον], en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre. Car c'est surtout à ce moment-là que chaque être se façonne [μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται], et que s'inscrit le relief dont on veut apposer le sceau en lui [ἐνδύεται τύπος ὃ ἄν τις βούλεται ἐνσημήνασθαι ἐκάστω]. »<sup>94</sup> La notion de façonnement, qui définit l'éducation, décrit aussi dans les phrases citées le processus de développement d'un être vivant, dont celui-ci est le sujet. Le τύπος semble alors devoir l'orienter en fonction d'une certaine volonté<sup>95</sup> éducative, qui consiste à inscrire ce qui deviendra un sceau en lui<sup>96</sup>. L'éducation suit un cheminement analogue à celui que décrivait le *Timée* : l'intellect (qui conçoit le projet éducatif) envoie un τύπος, qui fonctionnera comme une marque, un signe, σημεῖον (distinguant le citoyen éduqué), et susceptible de produire des images : les fables et les poèmes dont il est question dans le texte de la *République* cité ci-dessus sont, en effet, par la suite considérés comme des images de l'excellence et du vice<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> *République*, II, 377 a 12 – b 3

<sup>95</sup> comme l'indique βούληται

<sup>96</sup> Le verbe σημειοῦσθαι signifie en effet « mettre un sceau, marquer, remarquer » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 963). Quant au préverbe ἐν il indique « le fait d'introduire » (HUMBERT, J. [2004], p. 335).

<sup>97</sup> Cf. *République*, III, 401 a 6-8 : « Manque de tenue [ἀσχημοσύνη], manque de rythme et manque d'harmonisation sont frères de la mauvaise diction et de la mauvaise façon d'être [κακοηθείας], tandis que les opposés sont les frères et les imitations [ἀδελφά τε καὶ μιμήματα] de ce qui en est l'opposé, c'est-à-dire de la manière d'être modérée et bonne [σώσφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἦθους]. » (traduction modifiée) Sur la mise en œuvre chorégique de ces poèmes, cf. *Lois*, II, 655 d 5-7 : « Les évolutions d'un chœur sont des imitations des manières de se conduire [μιμήματα τρόπων] qui s'effectuent au travers d'une multitude d'actions, et dans la mesure où chacun des exécutants s'exprime par sa faculté d'imitation et par son caractère [ἦθεσι καὶ μιμήσι]. » L'Étranger d'Athènes ajoute ensuite qu' « il faut [...] que le poète sache, pour chacune des œuvres qu'il compose, en quoi elle consiste, pour éviter de s'y tromper. » (668 c 4-6) Il lui faut aussi connaître « ce dont elle est l'image [εἰκὼν]. » (traduction modifiée pour ce dernier membre de phrase). La rectitude en matière poétique

La traduction et la compréhension du terme τύπος, dans le contexte législatif qui est celui de la *République* et les *Lois*, cause néanmoins d'importantes difficultés, dont les enjeux sont éthiques : il est donc nécessaire d'examiner les différents choix proposés par les traducteurs, en indiquant leurs conséquences. S'agit-il en effet d'un « moule »<sup>98</sup>, de telle sorte que l'éducation pour les citoyens consiste à les plonger tous dans un même moule, en un sorte de dressage créant l'uniformité et l'unité que semble rechercher Platon<sup>99</sup> ? Dans ce cas toute dimension éthique semble s'éloigner du projet platonicien : comment en effet le sujet pourrait-il jamais intervenir et acquérir une autonomie sur la base d'un processus éducatif qui le prédétermine, et ne lui laisse aucune marge pour se déterminer lui-même ? Il y a un saut incompréhensible entre l'une et l'autre, qui rendrait presque crédible le procès en totalitarisme instruit par K. Popper<sup>100</sup>, et d'autres à sa suite<sup>101</sup>, à l'encontre de Platon.

---

est ensuite examinée à la faveur d'une analogie avec les arts plastiques : « N'est-il pas vrai que pour chacune des images [περὶ ἐκάστη εἰκόνα], que ce soit en peinture, dans le domaine des Muses ou dans tout autre domaine, pour être un juge sensé il faut satisfaire à trois critères : d'abord savoir en quoi consiste l'image, puis comment on la réalise correctement, puis, en troisième lieu, comment on la fait de bonne qualité par le moyen de la parole, du chant et du rythme. [...] ne renonçons pas à indiquer les difficultés particulières qui sont relatives au domaine des Muses. En effet, comme on chante les louanges des images produites en ce domaine plus que celles de toutes les images [ἢ τὰς ἄλλας εἰκόνας] d'une autre espèce, ce sont de toutes les images [πασῶν εἰκόνων] celles qui exigent le plus de circonspection. » (669 a 7 – b 8) Sur ce thème, cf. JANAWAY, C. (1995), notamment 4. *The Formation of Character*, pp. 80-105, où l'auteur traite des Livres II et III de la *République*. Je reviendrai ci-dessous sur certaines de ses interprétations.

<sup>98</sup> Cf. BRISSON, L. (1982), p. 136

<sup>99</sup> La justice est l'unité d'une multiplicité : cf. *République*, IV, 443 c 9 – 444 a 2. Cf. PRADEAU, J.-F. (1997), p. 57 : « L'intérêt de la cité, c'est son unité. » Sur l'uniformité, cf. *Lois*, II, 664 a 4-6 : « La communauté tout entière [συννοικία πᾶσα] doit s'exprimer « tout au long de sa vie, autant que possible, d'une seule et même voix dans ses chants, dans ses mythes et dans ses discours. » Cf. la lecture que fait J.-M. Bertrand de ce texte (BERTRAND, J.-M. [1999], pp. 386-405), notamment p. 404 : « On peut penser que la cité unitaire développe l'essentiel de son discours en circuit fermé, de la rumeur dont nul ne sait où elle naît jusques aux chœurs qui se parlent [...] à eux-mêmes. Dans la cité platonicienne il n'y a pas de parole puisque l'essentiel du discours public se replie sur lui-même, et tous les discours se reprennent les uns les autres. [...] La recherche d'une légitimité aboutit à la dilution même de la notion de groupe, ou à l'instauration d'un totalitarisme d'autant plus sournois qu'il semble récuser la possibilité même que le pouvoir ait un visage puisque l'existence d'une source possible du discours politique est continuellement récusée au nom de l'unanimité. »

<sup>100</sup> POPPER K., *La Société ouverte et ses ennemis*, t. I : *L'Ascendant de Platon* (titre original : *The Open Society and its Enemies*, I : *The Spell of Plato*, 1945) : le programme politique de Platon « peut, me semble-t-il, être en toute justice considéré comme totalitaire. » Il développe cette thèse au chapitre VI, consacré à « la justice totalitaire ».

S'agit-il, en un sens plus général, et donc plus souple, d'une « empreinte »<sup>102</sup> ? L'avantage de cette traduction est qu'elle écarte les difficultés de compréhension qui viennent d'être évoquées, tout en rendant compte du processus de transmission d'une forme qui semble particulièrement intéresser Platon dans son emploi du mot τύπος : l'empreinte possède précisément l'aptitude à se transmettre d'un support dans un autre, en conservant, simplement inversé, le relief initial. On peut alors rendre compte des différentes occurrences du terme au livre II de la *République*, et de leur enchaînement<sup>103</sup>. Le τύπος est d'abord ce que l'éducation a pour tâche d'imprimer à l'âme<sup>104</sup>, ce qu'elle réalise à l'aide du τύπος qui se trouve dans les plus grandes des fables comme dans les moindres<sup>105</sup> : le τύπος qui est dans la fable se transmet, comme empreinte, sur l'âme. Mais l'analyse se poursuit en remontant aux conditions de l'apparition de ce τύπος dans les fables : il s'agit des τύποι suivant lesquels les poètes doivent composer leurs histoires<sup>106</sup>, dont Socrate va donner ensuite deux exemples concernant les dieux<sup>107</sup>. Grâce à une progression analytique, Platon établit progressivement les conditions de maîtrise du τύπος apparaissant dans l'âme. Cette analyse concerne exclusivement ce qu'il faut dire, et va s'interrompre au début du livre III, lorsque les

---

<sup>101</sup> A l'occasion de la parution des *Lois* aux éditions Flammarion, dans un article du *Monde des livres* (21 avril 2006), sous le titre provocateur « Platon et la récolte des poires », Roger Pol-Droit déclare que ce dialogue, « qui peut se lire comme un traité de philosophie politique [...] peut aussi être considéré comme le premier manuel de totalitarisme appliqué. Même si le terme est anachronique, il s'agit bien de conditionner les citoyens, de contrôler leurs goûts (musicaux, poétiques, esthétiques), de diriger leurs comportements les plus intimes, de ne rien laisser en dehors de l'emprise de l'Etat. » Roger Pol-Droit cite l'exemple de la méticuleuse législation concernant le vol des poires ; il évoque aussi la surveillance des unions sexuelles par un comité d'inspectrices qui se réunissent quotidiennement pour faire le point, la rééducation des impies dans une « maison du retour à la raison », la mise à mort des athées récalcitrants, ou l'interdiction des athées et des mendiants. Le but est certes le bonheur commun, mais, d'après l'auteur de l'article, « ce que Platon fut le premier à enseigner par l'exemple, avec la plus impitoyable cohérence et la plus terrible rigueur, c'est que vouloir construire le bien produit l'enfer. L'utopie fabrique un monde étouffant. La leçon a mis finalement beaucoup de temps à nous parvenir. Ce fut une longue marche. » (c'est moi qui souligne)

<sup>102</sup> C'est la traduction que retient G. Leroux dans son édition de la *République*. Cf. la note 95 p. 561, où il explique ce choix.

<sup>103</sup> Je me réfère ici aux analyses de M. Sekimura dans son article intitulé « Le statut du τύπος dans la *République* de Platon » (cf. SEKIMURA, M. [1999], pp. 63-72 pour le Livre II de la *République*).

<sup>104</sup> *République*, II, 377 a 12 – b 3

<sup>105</sup> *République*, II, 377 b 7 – c 1

<sup>106</sup> *République*, II, 378 e 8 – 379 a 6

<sup>107</sup> *République*, II, 380 c 7-10 puis 383 a 2-5

interlocuteurs constateront qu'ils ne possèdent pas encore les τύποι requis pour les discours concernant les hommes, faute de savoir ce qu'est la justice<sup>108</sup>. Si l'on s'en tient à ces différentes occurrences du terme, le τύπος est bien une empreinte qui passe d'un support à un autre pour finalement parvenir jusqu'à l'âme : d'un substrat d'abord législatif ou normatif<sup>109</sup>, puisque le τύπος prescrit ce qu'il faut dire au sujet des dieux, il passe à un support poétique, pour enfin s'empreindre dans l'âme elle-même. Il s'agit donc de la communication d'une empreinte, qui n'est toutefois pas aussi contraignante que l'imposition d'un moule, puisque l'on sait qu'une empreinte est notamment sujette à s'effacer : et c'est pourquoi le travail éducatif doit être en permanence repris, tout au long de la vie du citoyen<sup>110</sup>, et de préférence par le sujet lui-même<sup>111</sup>. Elle présente aussi l'avantage de ne pas déterminer globalement la forme du sujet, mais seulement en partie, puisqu'on peut très bien concevoir que plusieurs empreintes se côtoient sur un seul et même support. L'inconvénient de cette traduction est cependant qu'elle est un peu vague, comme trop générale, qu'elle ne contient aucune connotation éthique (alors que la visée platonicienne est à la fois morale et politique), et enfin qu'elle ne reprend pas l'image de la sculpture, alors que le τύπος lui est pourtant lié par son association au verbe πλάττειν, et par la signification que lui attribue l'archéologie<sup>112</sup>.

Or celle-ci suggère que le τύπος est, tout simplement, un relief<sup>113</sup>. Pour conserver alors le statut d'exemplarité que lui attribuait l'usage platonicien, et dont rendait bien compte le mot « empreinte », dans sa référence à une matrice, on pourrait rendre le mot τύπος chez Platon par « relief exemplaire », au moins pour ses applications les plus concrètes. Ce relief

<sup>108</sup> *République*, III, 392 c 1-4

<sup>109</sup> Cf. *République*, II, 380 c 7-10 (cité ci-dessous, pp. 684-685)

<sup>110</sup> Cf. *Lois*, II, 653 c 7 – d 3 : « [Les] plaisirs et [les] douleurs correctement formés étant la matière de l'éducation, cette discipline se relâche chez les hommes en bien des points au cours de la vie. Mais les dieux, prenant en pitié l'espèce humaine naturellement soumise à tant de labeurs, ont institué, comme une halte au milieu de ces labeurs, l'alternance des fêtes en leur honneur. »

<sup>111</sup> C'est ce que je vais m'efforcer de montrer dans cette section.

<sup>112</sup> Cf. ROUX, G. (1961), pp. 5-14

<sup>113</sup> « Il faut bien insister sur ce point : dans le langage de la plastique, le τύπος est toujours un *relief*, soit positif (en saillie sur le fond du tableau), soit négatif (travaillé en creux comme un moule), mais toujours opposé à la peinture sur une surface *plane* et à la statuaire en *ronde bosse*. Ce n'est jamais un "modèle", au sens de maquette, d'objet à reproduire, à imiter. » (ROUX, G. [1961], p. 6) Etant donné la présence considérable des arts plastiques dans la *République*, il faut supposer que les termes techniques variés que Platon leur emprunte sont utilisés dans leur sens précis (je me suis efforcé de le fixer dans l'*Annexe 2*, pp. 779-784).

exemplaire est ce qui se transmet, depuis les normes véhiculées par la société, et à travers les fables auxquelles Platon assigne une fonction éducative, à l'âme. Ce choix, bien loin de se limiter à un simple problème de traduction, implique toute une philosophie morale, puisqu'il suggère que celle-ci ne consistera pas seulement à édicter des maximes, des formules, ou encore des lois, mais aussi à proposer des exemples susceptibles d'inspirer une conduite<sup>114</sup>, sans toutefois la produire mécaniquement comme le ferait un moule, mais en ne se contentant pas non plus de lui apposer une simple empreinte, qui ne la guiderait pas beaucoup. Un « relief exemplaire », même si l'expression paraît longue au regard du terme grec, c'est à la fois une forme inscrite dans un support, et qui peut donc se transmettre d'un substrat dans un autre, mais aussi une pierre de touche, un étalon auquel se référer pour apprécier une conduite, ou dont s'inspirer pour forger une ligne de conduite nouvelle : or c'est là une signification que l'archéologie rend plausible<sup>115</sup>, de même que le propos platonicien dans son ensemble, qui n'est pas de produire une armée de citoyens tous semblables, ou encore de laisser l'empreinte du législateur sur eux (ce qui ne semble pas avoir beaucoup d'intérêt), mais bien de concevoir les éléments d'une morale, qui puisse servir de base à son projet politique.

Mais comment rendre compte, à partir de cette traduction très concrète du mot τύπος, d'acceptions plus abstraites, qu'on rencontre d'ailleurs aussi bien dans la *République* que dans d'autres textes ? Dans la *République* d'abord : quand on en vient aux τύποι précis qui doivent guider la production poétique, ceux-ci prennent la forme de lois, et nullement de « reliefs exemplaires ». Ainsi, à la page 380 c, Socrate déclare que « ce serait là [...] la première des lois et le premier des τύποι concernant les dieux [εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοῦ νόμων τε καὶ τύπων], d'après lesquels il faudra que les conteurs effectuent leurs récits et les poètes leurs poèmes [ἐν ᾧ δεήσει τοὺς λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιῶντας ποιεῖν] : que le dieu n'est pas la cause de toutes choses [μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν], mais seulement des

<sup>114</sup> Sur l'opposition entre ces deux types de morale, cf. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, chapitre I : « Tandis que la première <la morale de l'obligation, celle de la société close> est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde <la morale par l'exemple, celle de la société ouverte>, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple. »

<sup>115</sup> Etudiant « un τύπος en bois des tuiles du Kératôn », G. Roux remarque que « dans ce cas [...], le τύπος joue, si l'on veut, le rôle d'un *modèle* ; je dirai plutôt d'un *étalon*, non pas d'une *maquette* (παράδειγμα). » (ROUX, G. [1961], p. 13) Il s'agit d'un « relief-étalon », qui permet de « contrôler les dimensions. » (p. 14)

biens. »<sup>116</sup> Ces τύποι ont force de loi, et nullement, semble-t-il, un statut d'exemplarité. Il s'agit plutôt d'un énoncé causal, décrivant un fait sous une forme générale. Dans tous les cas, il revêt la forme abstraite d'un discours, et non l'aspect concret d'un relief sculpté. Cependant ces τύποι ne semblent guère pouvoir jouer le rôle d'un modèle : on voit mal en quoi la formule susdite pourrait inspirer ou diriger une quelconque œuvre poétique. Un modèle doit en effet pouvoir indiquer la forme précise de l'objet à réaliser, et il doit être loisible de se retourner régulièrement vers lui pour vérifier l'exactitude de la représentation. Or la formule fournie par Socrate ne délivre ni le plan de l'œuvre ni la moindre indication sur la manière de la réaliser. Dans le meilleur des cas, et dans son abstraite sécheresse, elle risque de priver le poète de toute inspiration : celle-ci étant, au yeux de Platon, une folie d'origine divine, ne peut guère dériver d'une source purement humaine<sup>117</sup>. Mais, d'un autre point de vue, elle peut apparaître comme une contrainte assez violente exercée sur la poésie : « *The arts may be a preferred means of fulfilling Plato's educational and political ends, but we are bound to feel that he subordinates them rather violently to those ends, at the expense of their other potential values.* »<sup>118</sup> Au terme d'un examen précis des Livres II et III, C. Janaway indique plusieurs de ces valeurs éventuelles, dont, selon lui, la conception platonicienne prive la poésie et les autres arts : « *Plato opposes what we would call 'Art' as a motivating force in the life of an individual ou a community. For he opposes the pursuit of diversity or novelty for their own sake, the seeking out of pleasurable experiences, the imaginative exploration of the morally reprehensible and ambiguous sides of human existence, the cultivation of the viewpoints of women and slaves which challenge the secure habit of the aristocratic καλὸς κἀγαθός.* »<sup>119</sup>

<sup>116</sup> *République*, II, 380 c 7-10, traduction P. Pachet modifiée

<sup>117</sup> Cf. *Phèdre*, 245 a 1-8 : il s'agit de « la troisième forme de possession et de délire [μανία] ». « Mais l'homme qui, sans le délire des Muses, arrive aux portes de la poésie en étant convaincu que le métier suffira pour qu'il soit bon poète, est un poète manqué, et la poésie composée de sang-froid est éclipsée par la poésie de ceux qui délirent. »

<sup>118</sup> JANAWAY, C. (1995), p. 105 : « Certes les arts sont un moyen privilégié pour atteindre les fins éducatives et politique de Platon, mais nous sommes obligés de nous rendre compte qu'il les subordonne plutôt violemment à ces fins, au détriment de leurs autres valeurs éventuelles. »

<sup>119</sup> JANAWAY, C. (1995), p. 105 : « Platon s'oppose à ce que nous appellerions "l'art" en tant qu'il est une force de motivation dans la vie d'un individu ou d'une communauté, car il s'oppose à la poursuite de la diversité ou de la nouveauté pour elles-mêmes, à la recherche des expériences agréables, à l'exploration imaginaire des aspects moralement répréhensibles et ambigus de l'existence humaine, au fait de cultiver les points de vue des esclaves et des femmes qui entrent en concurrence avec les habitudes saines du καλὸς κἀγαθός aristocratique. »

La cause s'en trouve notamment dans ces modèles, qui prédéterminent ce que doivent être les œuvres admises dans la cité platonicienne. Mais les τύποι ont-ils réellement cette fonction ? Certes ils vont contribuer à « épurer »<sup>120</sup> de manière importante la poésie et toute forme de production artisanale, en écartant tout ce qui déroge au « principe » énoncé. Mais on peut douter qu'ils aient autre chose, ce faisant, qu'une fonction purement négative : ils ne déterminent pas les productions correctes, ils éliminent celles qui ne le sont pas. Leur action sur la poésie est donc limitée : il s'agirait plutôt d'un critère de jugement, justifiant ou non une éventuelle censure, que d'un modèle à proprement parler, avec les conséquences qui ont été indiquées. Ne pourrait-on alors entendre le τύπος au sens de « caractère saillant », mis en relief, qui retiendrait du « relief exemplaire » évoqué ci-dessus, les idées de sculpture, de forme, et d'étalon, d'unité de mesure ? Le sens du mot s'inscrirait alors sur une échelle allant du concret à l'abstrait, avec d'un côté des reliefs exemplaires, dont les biographèmes de Socrate fournissent l'illustration<sup>121</sup>, et d'un autre côté des caractères saillants, gravés dans le marbre lorsqu'ils acquièrent force de loi, mais qui ne concernent pour autant que *certain* aspects de la création poétique, ceux que le législateur a jugé nécessaire de *mettre en relief*, parce qu'ils ont un enjeu éthique, comme le discours sur les dieux<sup>122</sup>. Ce n'est pas comme si l'on jetait les citoyens et la création poétique, pêle-mêle, dans un moule, dont ils prendraient exactement les caractéristiques : la notion platonicienne de τύπος, comme sa reprise aristotélicienne, paraît plus souple, sans pour autant se réduire à un schéma, c'est-à-dire à un dessin *sans* relief. Ce mot paraît avoir pour objet de *souligner* certains traits qui viennent frapper l'esprit, ou qui vont *se détacher* dans la conduite de la vie.

De cette manière, à travers l'idée de *relief*, l'ensemble des significations acquiert une unité<sup>123</sup>, absente des traductions et des commentaires existants. Cette unité est fournie par les différentes caractéristiques énoncées ci-dessus : un relief est sculpté ou gravé sur un support, et rendu par là même durable, il permet en outre la reconnaissance des objets apparentés,

<sup>120</sup> Cf. *République*, III, 399 e 8 : καθαίρωμεν

<sup>121</sup> Sur ce thème, cf. DESCLOS, M.-L. (2000a), pp. 199-214. Il existe deux façons d'écrire une vie (une biographie), soit sous la forme continue d'une chronologie, soit sous la forme discontinue d'exemples successifs (les biographèmes) : c'est de cette seconde manière que Platon choisit d'« écrire la vie de Socrate. » (cf. DESCLOS, M.-L. [2000a], pp. 200-201)

<sup>122</sup> Cf. *République*, II, 379 a 1-6 (le texte est cité ci-dessus, n. 88, p. 677)

<sup>123</sup> Cette unité doit être recherchée partout par le dialecticien, en partant de la multiplicité, sans toutefois supprimer les étapes intermédiaires (cf. *Philèbe*, 16 c 5 – 17 a 5).

partout où ce même relief se trouve présent. Cette notion paraît également liée à la conception grecque d'un espace qualitativement différencié<sup>124</sup>, où les différences de position deviennent des *différences de valeur* : mettre en relief certains traits, c'est dire non seulement qu'ils n'appartiennent pas au même plan que les autres, mais aussi qu'ils doivent être mis à part, réservés. Ainsi, dans le domaine de la création poétique, ce que *se réserve le législateur platonicien* est ce qui a une signification morale : par là cet aspect du τύπος rejoint son sens plus concret, où il exprime l'exemplarité.

Or, en ce qui concerne ce premier axe de la définition, un τύπος domine l'ensemble des développements consacrés à cette notion aux Livres II et III de la *République* : la figure traditionnelle du καλὸς κάγαθός, à laquelle Platon imprime néanmoins sa marque propre<sup>125</sup>, son sceau, en un style où s'imposent à la fois l'austérité et la pensée<sup>126</sup>. Cet idéal présente sans doute aux yeux du philosophe l'intérêt de corréler l'apparence sensible aux qualités intelligibles de la personne morale, de telle sorte qu'il devient possible de juger de celles-ci sur la base de celle-là, ou encore de reconnaître (ce qui constituera le second axe de la définition), sous et par l'enveloppe sensible, la valeur morale qu'elle renferme et exprime. Il jalonne la réflexion sur ce que devront être les gardiens, depuis l'examen de leur naturel : « Philosophe, plein de cœur, rapide, et vigoureux, tel sera par sa nature celui qui doit être pour

<sup>124</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre III, section 1, p. 223 *sq.*, et Chapitre V, section 2, notamment pp. 399-401

<sup>125</sup> Sur cette figure traditionnelle, et sa reprise par Platon, cf. JAROSZYNSKI P., (1994), p. 80 : « C'est l'un des traits les plus caractéristiques de la civilisation grecque, datant de l'époque d'Homère. Là, pour la première fois, nous trouvons la réunion du beau et du bien. Mais nous n'en trouvons pas de théorie complètement développée jusqu'à Platon et Aristote. »

<sup>126</sup> Pour l'austérité, cf. *République*, III, 398 a 8 – b 5 : chassant Homère et ses semblables de la cité, Socrate déclare que « nous-mêmes, en considération des services qu'il pourrait nous rendre, nous utiliserions les services d'un conteur d'histoires [μυθολόγῳ] plus austère [αὐσπεροτέρῳ] et moins délicieux [ἀηδεστέρω], qui imiterait pour nous la façon de parler de l'homme digne de ce nom, et dont la parole se conformerait aux aspects saillants sur lesquels nous avons légiféré au début, lorsque nous avons entrepris d'éduquer les guerriers. » Le refus des plaisirs excessifs, le refus de considérer le plaisir comme l'unique critère de la valeur poétique, et conséquemment le choix de l'austérité, sont une caractéristique constante de la *mythopoïétique* et de l'*éthopoïétique* platoniciennes : on peut rattacher ce choix à celui de privilégier le σχῆμα par rapport aux χρώματα, qui peuvent troubler le jugement par les plaisirs suscités (cf. la conclusion du Chapitre II, pp. 201-204). H. Joly, qui rappelle que l'« austérité » est « l'hypothèse centrale » soutenue par M. Foucault à propos des morales antiques (JOLY, H. [1987], p. 118), désigne ainsi la morale platonicienne comme étant « la plus “austère” sans doute » (p. 127). Pour la pensée, cf. les développements qui suivent, dans cette section, p. 701 *sq.*

la cité un gardien [φύλαξ πόλεως] à la valeur éclatante [καλὸς κάγαθός]. »<sup>127</sup> La seconde occurrence concerne la forme de λέξις qui convient aux gardiens : « Il existe une espèce de diction [εἶδος λέξεως] et de narration, qu'adopterait, dans ses récits, celui qui est réellement un homme à la valeur éclatante [ὁ τῷ ὄντι καλὸς κάγαθός], chaque fois qu'il devrait parler ; et une autre espèce, en revanche, constamment dissemblable de la première, à laquelle s'attacherait constamment, en s'y conformant dans ses récits, celui qui, par sa nature et son éducation, serait le contraire du précédent. »<sup>128</sup> Il est une manière de s'exprimer spécifiquement adaptée au καλὸς κάγαθός platonicien, en ce qu'elle en reflète et exprime la valeur, tout en la sauvegardant : cet εἶδος λέξεως correspond en effet à un τύπος précis, que va s'attacher à définir Socrate, et dont la signification est aussi bien morale<sup>129</sup> qu'esthétique (au double sens de sensible, et d'objet produit par l'art). En outre ce τύπος s'oppose à un autre, qui lui est contraire, accentuant ainsi son exemplarité : le choix se présente de manière binaire, entre deux perspectives contradictoires, qui ne concernent d'abord qu'une manière de s'exprimer, mais qui renferment aussi, en réalité, une manière d'être. C'est que la poésie, ainsi que les autres formes d'expression que va analyser Socrate, est considérée comme la nourriture de l'âme, dont elle conditionne ainsi le caractère : « À juste titre, [...], on fait l'éloge des belles choses [τὰ καλὰ ἐπαινοῖ], on s'en réjouit, et on les recueille dans son âme pour s'en nourrir et devenir un homme à la valeur éclatante [καλὸς τε κάγαθός]. »<sup>130</sup> La continuité entre la beauté des choses extérieures et celle de l'âme montre la nécessité, pour le législateur, d'avoir soin des premières, en les soumettant à des τύποι, qui en règlent la production, pour finalement s'inscrire dans l'âme. L'évocation de l'idéal du καλὸς κάγαθός se termine au Livre III lorsqu'en est produit le τύπος, comme un relief exemplaire, où se marque particulièrement cette continuité entre l'intérieur et l'extérieur :

Un homme en qui se conjuguaient de belles façons d'être, sur le plan de l'âme [ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόητα], et une qualité de l'apparence physique qui s'accorderait et consonnerait avec elles [καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα], parce qu'elle offrirait le même relief exemplaire [τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου], donnerait le spectacle le plus beau à qui est capable de contempler un spectacle [τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι].<sup>131</sup>

<sup>127</sup> *République*, II, 376 c 4-6, traduction P. Pachet modifiée

<sup>128</sup> *République*, III, 396 b 9 – c 3, traduction P. Pachet modifiée

<sup>129</sup> Cf. LEROUX, G. (2002), n. 77, p. 575

<sup>130</sup> *République*, III, 401 e 3-5, traduction G. Leroux modifiée

<sup>131</sup> *République*, III, 402 d 1-4, traduction P. Pachet modifiée

Cette phrase développe la notion de καλὸς κἀγαθός en formulant, en un parallélisme rigoureux, la parenté de la valeur intérieure ou morale (ἐν τε τῇ ψυχῇ), et des qualités extérieures, physiques (ἐν τῷ εἶδει), celles-ci manifestant aux sens ce que seule l'âme peut voir, à savoir la qualité d'une âme. Platon choisit ici la notion de forme sensible (εἶδος), pour exprimer les qualités requises sur le plan physique : l'harmonie (extérieure) étant le reflet de l'ordre (intérieur). Il revient à la notion de τύπος d'accomplir le lien entre l'intérieur et l'extérieur, grâce à sa présence en l'un et en l'autre. On peut dire qu'à ce titre il les domine tous deux, et qu'il est cause de la qualité du spectacle offert. Les Dialogues contiennent un grand nombre de reliefs exemplaires figurant de façon plus ou moins complète l'idéal du καλὸς κἀγαθός : ainsi Charmide, que tous « tous contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue [πάντες ὥσπερ ἄγαλμα ἐθεῶντο αὐτόν]. »<sup>132</sup> Mais cet ἄγαλμα n'est probablement pas la réalisation complète du τύπος que Platon sculpte au cours des Livres II et III de la *République*, manifestant un style qui lui est propre, fondé sur l'austérité et la pensée. Car la beauté physique n'est pas l'essentiel, et, si on ne peut aimer quelqu'un dont le défaut se trouve dans l'âme, en revanche un homme dont l'apparence extérieure serait laide, mais l'âme belle, serait digne d'être aimé<sup>133</sup> : avec ce correctif, Adimante juxtapose au τύπος du καλὸς κἀγαθός, un second relief exemplaire, qui figure de toute évidence son interlocuteur, Socrate. On reconnaît en effet dans cette opposition entre la laideur extérieure et la beauté intérieure la figure de Socrate-silène, sculptée par Alcibiade dans le *Banquet*<sup>134</sup>. Avec ce double motif, ces deux τύποι juxtaposés, il semble que Platon ait donné le principe du *fronton* qui ouvre ou caractérise bon nombre de Dialogues mettant en scène Socrate, où le philosophe affronte, en un véritable corps à corps, les καλοὶ κἀγαθοὶ qui composent la jeunesse dorée d'Athènes<sup>135</sup>.

<sup>132</sup> *Charmide*, 154 c 8-9

<sup>133</sup> *République*, III, 402 d 10-12

<sup>134</sup> Cf. *Banquet*, 216 d 2 – 217 a 2

<sup>135</sup> Socrate aimait sans doute fréquenter les palestres : ainsi dans le *Lysis*, il se laisse persuader par Hippothalès d'entrer dans l'une d'elles, où celui-ci et d'autres « [passent leur temps] en compagnie de pas mal d'autres beaux garçons » (traduction A. Croiset, 203 b 6 – c 1), parmi lesquels figure Lysis, qualifié de « καλὸς τε κἀγαθός » (207 a 3). Les entretiens qui s'y déroulent, en compagnie d'hommes expérimentés, contribuent à l'éducation des jeunes gens au même titre que de nombreuses formes d'exercices physiques : il est donc tout naturel que Socrate se représente les premiers sur le modèle des seconds, comme il apparaît dans la suite du texte. En effet, d'après le *Lysis*, le beau « ressemble [...] à un corps souple, lisse, brillant d'huile [ἔοικε μαλακῶ τιμι καὶ λείψ καὶ λιπαρῶ], et de là vient sans doute qu'il glisse entre nos mains et nous échappe. » (216 c 7 – d 2) Le beau est donc quelque chose qu'il nous faut empoigner. Or, juste avant le texte cité, Socrate déclare « que c'est le beau qui nous

Ce fronton est susceptible de compléter le portique du temple, dressé au Chapitre VI, qui avait déjà fourni un τύπος du Bien (pages 454-455). Platon ne s'est donc pas contenté de confier un τύπος aux futurs poètes et gardiens de la cité : il l'a *lui-même mis en œuvre*, joignant la pratique à la théorie, et nous laissant le soin d'en reconnaître la présence partout où il l'a appliqué.

C'est là en effet ce qui constitue le second axe de la définition susdite : la reconnaissance. Mais les Livres II et III de la *République* en fournissent l'application plutôt que la théorie : il s'agit alors de rendre les gardiens capables de reconnaître l'excellence et son contraire, dans les conduites comme dans les images qu'en tracent les poètes et les artisans, et dans les premières par l'intermédiaire des secondes<sup>136</sup>. En revanche, l'analyse du processus de reconnaissance lui-même est menée par Socrate dans le *Théétète*<sup>137</sup> : comme elle fonde, en droit, l'usage moral et politique du τύπος, c'est par elle qu'il faut commencer.

Le texte visé traite du thème de la mémoire, dans le cadre d'une discussion portant sur les conditions de possibilité de l'opinion fautive. Il emploie pour ce faire une analogie : « Accorde-moi de poser <dit Socrate>, pour les besoins de ce que j'ai à dire, qu'est contenu en nos âmes un porte-empreinte en cire [ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον] : plus grand pour l'un, plus petit pour l'autre ; d'une cire plus pure pour l'un, plus sale pour l'autre, assez dure, mais plus humide pour quelques-uns, et il y en a pour qui elle se situe dans la moyenne. »<sup>138</sup> Ce porte-

---

est ami [τὸ καλὸν φίλον εἶναι]. » (216 c 6-7) Le beau est donc comme un jeune homme, ami de Socrate, contre lequel il aime à s'entraîner à la lutte. C'est ainsi qu'Alcibiade, qui était « extraordinairement fier de [sa] beauté » (*Banquet*, 217 a 6) raconte avoir incité Socrate à partager ses « exercices physiques [συγγυμνάζεσθαι] » (217 c 1) : « Il partageait donc les exercices physiques [συνεγυμνάζετο] et souvent il luttait avec moi, sans témoin. » (217 c 2-3) L'ensemble de leurs rapports prend d'ailleurs l'allure d'un combat : « Il me sembla que je devais avoir recours à la force [κατὰ τὸ καρτερόν] avec cet homme, et ne point abandonner. » (217 c 5-6) De ce combat, Socrate sort finalement victorieux (219 e 3-5).

<sup>136</sup> Cf. *République*, III, 402 b 10 – c 8. Ce texte est cité et examiné ci-dessous (p. 695 sq.).

<sup>137</sup> *Théétète*, 191 c 8 – 195 b 8. Pour M. Sekimura, « dans ce dialogue, le τύπος concerne plutôt notre connaissance ou cognition sensitive, et le processus se borne à la perception de l'image et à la reconnaissance. C'est dire que, dans le *Théétète*, Platon ne se réfère pas à la formation éducative de l'âme. » (SEKIMURA, M. [1999], p. 64) Ce constat est juste, mais il n'en demeure pas moins que l'analyse de la reconnaissance est éclairante pour la conception platonicienne de l'éducation, si on observe que celle-ci suppose l'aptitude à reconnaître les marques sensibles de l'excellence et du vice (*République*, III, 402 b 10 – c 8).

<sup>138</sup> *Théétète*, 191 c 8 – d 1, traduction modifiée pour ἐκμαγεῖον. D'après P. Chantraine, ἐκμαγεῖον signifie

empreinte doit pouvoir recevoir différents types d'empreintes, qu'elle servent à cacheter, à sceller, ou à d'autres usages : d'après L. Brisson et J.-F. Pradeau, qui s'appuient sur diverses occurrences, « le terme ἐκμαγεῖον désigne le travail de la cire [...]. Il s'agit du sceau qui sert de modèle pour la fabrication de formes ou d'empreintes. »<sup>139</sup> Ainsi ἐκμαγεῖον qualifierait un type particulier de τύπος, si l'on peut dire, un « relief exemplaire » dont la fonction est de désigner son propriétaire, par une ou plusieurs caractéristiques. Les développements suivants du *Théétète* semblent justifier cette interprétation. D'après Socrate,

Exactement comme lorsqu'en guise de signature nous apposons la marque de nos anneaux [ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους], quand nous plaçons ce bloc de cire sous les sensations et sous les pensées, nous tirons un relief sur lui [εἰς τοῦτο ἀποτυποῦσθαι] de ce que nous voulons nous rappeler [ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι], qu'il s'agisse de choses que nous avons vues, entendues ou que nous avons reçues dans l'esprit. Et ce qui a été ainsi empreint [καὶ ὃ μὲν ἂν ἐκμαγῆ], nous le rappelons et nous le savons, aussi longtemps que l'image en est là [ἔως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ] : tandis que ce qui est effacé ou ce qui n'a pu s'empreindre [μὴ οἶον τε γένηται ἐκμαγῆναι], nous l'avons oublié, c'est-à-dire que nous ne le savons pas.<sup>140</sup>

L'analogie présente d'abord l'inscription du souvenir sous la forme d'un relief exemplaire et concret, puisqu'il s'agit de celui d'un sceau. C'est en effet un objet tout à fait singulier, puisqu'il doit servir à distinguer son propriétaire, comme le ferait aujourd'hui une « signature ». Mais il fonctionne en même temps comme « signes (σημεῖα) », dont le pluriel semble bien indiquer le caractère indéfiniment reproductible : ceux-ci doivent permettre la reconnaissance de ce même propriétaire en tout lieu où il impose sa marque, son cachet. L'impression de cette marque est décrite par ἀποτυποῦσθαι : le signe de reconnaissance est donc obtenu par l'impression d'un τύπος, qu'on peut fort bien entendre ici comme « relief exemplaire », sans que cela lui enlève son caractère générique<sup>141</sup>. Le verbe ensuite employé

---

« empreinte ». Néanmoins le préverbe « ἐκ peut exprimer à la fois le point de départ de l'action [...] et son achèvement » (HUMBERT, J. [2004], p. 337) : appliqué au verbe μάττειν, il peut désigner soit la matière qui peut recevoir l'empreinte, soit l'empreinte elle-même. Je reprends ici la traduction donnée par L. Brisson pour ἐκμαγεῖον dans le *Timée* (50 c 2).

<sup>139</sup> BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2006), n. 61 p. 306

<sup>140</sup> *Théétète*, 191 d 4 – e 1, traduction M. Narcy modifiée. En ce qui concerne ἀποτυποῦσθαι, « ἀπό exprime le fait de détacher [...] un objet » (HUMBERT, J. [2004], p. 332). Je traduis donc par « tirer un relief » au sens où on dit « tirer une photo » d'un objet : il y a l'idée de sélectionner un négatif et d'en extraire la marque, l'apparence.

<sup>141</sup> Ainsi la pierre gravée à l'effigie d'un sculpteur (cf. p. 2) désigne son propriétaire par le genre auquel il appartient (sa profession), et en apposant une seule et même marque identifiante en tout lieu où il intervient. Sur cette pierre, cf. plus haut p. 426. Cette pierre gravée possède aussi un caractère réflexif : cf. p. 509.

par Socrate pour décrire l'impression change, puisqu'on trouve un terme apparenté à ἐκμαγεῖον : il s'agit d'ἐκμάττειν, qui compte deux occurrences dans la même phrase. Mais alors qu'ἀποτυποῦσθαι semblait plutôt décrire le fait de *détacher* l'empreinte d'un relief, ἐκμάττειν paraît désigner le fait de *l'empreindre* sur le bloc de cire<sup>142</sup> : ce sont les deux faces d'un même processus, envisagés tantôt du côté de son point de départ, le relief à empreindre, tantôt du côté de son point d'achèvement, l'empreinte qui en est obtenue. En se plaçant du point de vue du résultat obtenu, à travers le verbe ἐκμάττειν, il s'agit désormais de décrire, non plus le porte-empreinte, mais plutôt le but poursuivi : indiquer ce que l'auteur de l'empreinte a de relativement original, ou, du moins, de distinctif. Le vocable ἐκμαγεῖον désignerait donc, au sein du lexique platonicien de la sculpture, une espèce de τύπος qui a la particularité d'être distinctive, et de permettre, grâce à la perception de cette différence, la reconnaissance. C'est ce que va en effet expliciter la suite du texte, toujours dans le cadre de l'analyse de l'opinion fautive, dont Socrate peut maintenant proposer l'explication suivante :

Il peut arriver que, te connaissant et connaissant Théodore, c'est-à-dire conservant dans ce fameux bloc de cire [ἐν ἐκείνῳ τῷ κηρίῳ], exactement comme celles laissées par des anneaux [ὥσπερ δακτυλίων], les marques [τὰ σημεῖα] que vous y avez laissées tous les deux, je vous voie tous les deux de loin et pas suffisamment : je m'efforce, en rapportant [ἀποδοῦς] à la vision appropriée [τῇ οἰκείᾳ ὄψει] la marque propre à chacun de vous [τὸ οἰκείον ἐκατέρου σημεῖον], la plaçant sur sa propre trace [εἰς τὸ ἐαυτῆς ἵχνος], de l'y faire coïncider, afin qu'il y ait reconnaissance [ἀναγνώριστις] ; et voilà que j'ai manqué les marques.<sup>143</sup>

La même analogie est reprise : aussi bien en ce qui concerne le support (la cire) que le mode d'impression (par des anneaux). La double possibilité qui s'offre à un relief, d'être en creux ou en saillie, permet alors d'analyser le processus de reconnaissance en termes de coïncidence. Si le relief en creux laissé par le sceau de Théodore (ou par son image-portrait) s'ajuste avec le relief en saillie que la vision vient y apposer, alors on peut émettre le jugement : « Ceci est Théodore », et l'opinion ainsi émise pourra être qualifiée de vraie. En revanche, pour comprendre la possibilité de l'opinion fautive, il faut faire intervenir deux sujets, entre lesquels il y a confusion, en l'occurrence Théétète et Théodore. Pour diverses raisons, liées à la mauvaise qualité du support ou de l'impression, il peut se faire que le relief en creux ne corresponde pas au relief en saillie qu'on essaye de lui ajuster. C'est alors que la

<sup>142</sup> Alors que « ἀπό exprime le fait de détacher » quelque chose, ἐκ peut désigner l' « achèvement » de l'action (HUMBERT, J. [2004], pp. 332 et 336).

<sup>143</sup> *Théétète*, 193 b 10 – c 5

reconnaissance n'opère pas convenablement, la différence n'étant pas perçue, et qu'on a une opinion fautive<sup>144</sup>. Ce qui doit être logiquement recherché ici, pour éviter l'erreur, c'est le maximum de précision dans la marque obtenue, pour que le signe qui en résulte puisse fonctionner comme critère de distinction. Sur l'échelle de signification du terme τύπος, allant du relief concret au caractère abstrait, le terme ἐκμαγεῖλον vient s'inscrire au premier rang, là où la différence est maximale, et le caractère générique minimal (mais non absent). Pour une description du processus de reconnaissance au moyen d'un caractère générique, donc en termes inversement symétriques<sup>145</sup>, on pourra se reporter aux analyses du *Philèbe* dont il a été fait mention dans la section 2 : la reconnaissance était là aussi décrite en termes de coïncidence<sup>146</sup>, mais elle s'écrivait sous forme de discours, donc de caractères gravés, pour ensuite donner lieu à une image générique<sup>147</sup>, susceptible de permettre la même opération de reconnaissance, mais dans d'autres contextes.

En quelle partie de l'âme la reconnaissance s'opère-t-elle ? Socrate répond à cette question de manière surprenante, en se référant à Homère :

Quand on a en l'âme la cire épaisse, abondante, lisse, pétrie avec mesure, ce qui arrive par le moyen des sensations appose sa marque [ἐνσημαινόμενα] sur ce « cœur » de l'âme [εἰς τοῦτο τὸ ψυχῆς « κέαρ »] – c'est le mot qu'a employé Homère pour indiquer, sous la forme d'une énigme, sa ressemblance avec la cire [τῆν τοῦ κεροῦ ὁμοιότητα]. Alors aussi pour ces gens-là, pures sont les marques [καθαρὰ τὰ σημεῖα] faites en leur âme, et suffisamment profondes : aussi durent-elles longtemps, et ceux qui sont ainsi faits [...] ont tôt fait d'assigner ces empreintes [ἕκαστα ἐκμαγεῖλα], nettes et réparties dans un large espace, chacune à ce qui lui est propre, ce qu'on appelle son objet réel ; et eux on les appelle sagaces [σοφοί].<sup>148</sup>

Faut-il penser que le cœur (κέαρ) homérique n'est en rien le cœur (θυμός) de la

<sup>144</sup> Pour une analyse comparable, on pourra se reporter au *Philèbe*, 38 c-d : dans l'exemple pris par Socrate, l'opinion fautive consiste à confondre un homme et une statue.

<sup>145</sup> Les souvenirs, et la reconnaissance qu'ils permettent, peuvent être disposés sur une échelle allant du plus concret au plus abstrait : c'est ce que figure l'image du cône renversé utilisée par Bergson dans *Matière et Mémoire*, au chapitre III.

<sup>146</sup> « La mémoire qui, à propos d'un même objet, coïncide avec les sensations [ἢ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτόν], et les impressions [τὰ παθήματα] que provoque cette coïncidence, je me les représente à peu près comme l'acte d'écrire en nos âmes des discours. » (*Philèbe*, 39 a 1-3)

<sup>147</sup> Cf. *Philèbe*, 39 b 6 – 39 c 2

<sup>148</sup> *Théétète*, 194 c 5 – d 7, traduction M. Narcy modifiée

« psychologie » platonicienne, et que dès lors l'indication fournie ici n'a pas de valeur particulière à cet égard ? Etant donné la différence terminologique, cela paraît plausible. Faut-il alors situer la reconnaissance décrite dans le *Théétète*, laquelle s'opère sur la base de souvenirs précis, dans le même lieu que celle qui s'effectue par le biais de l'imagination, donc au niveau du foie ? Cette hypothèse paraît tout à fait vraisemblable : le même terme ἐκμαγεῖον, employé ci-dessus pour qualifier les reliefs obtenus dans la cire, suffisamment nets et précis pour être parfaitement distingués les uns des autres, s'applique aussi au foie dans le *Timée*, où il est dit que c'est la rate qui sert à le rendre ἐκμαγεῖον<sup>149</sup>. La difficulté de traduction est ici la même que pour la première occurrence de ce terme dans le *Théétète*, où il s'appliquait à la cire : il ne semble pas pouvoir désigner le sceau proprement dit, mais plutôt l'aptitude à recevoir son empreinte, idée difficile à rendre en français. Quoi qu'il en soit, le foie paraît être le réceptacle approprié, au sein du tableau platonicien des facultés psychiques, pour toute espèce de τύπος, y compris les ἐκμαγεῖα. Pourtant, dans un texte des *Lois* déjà cité, le cœur (θυμός) est comparé à de la cire qu'amollissent les désirs et les plaisirs<sup>150</sup>. Pourrait-on alors suggérer que les ἐκμαγεῖα, ces sceaux qu'on imprime dans la cire, sont plus particulièrement destinés au cœur, en vue de lui fournir des exemples de courage ? Dans ce cas, l'étymologie évoquée par Socrate dans le *Théétète* ne consisterait pas en un simple jeu sur les éponymies, mais viserait à nous faire comprendre qu'un moyen d'agir sur le cœur des citoyens est de leur montrer des exemples de courage, afin de les exhorter à la vertu, et de leur permettre, le moment venu, de se remémorer les images appropriées. La vie de Socrate comporte d'ailleurs de tels exemples : qu'on pense à la résistance aux plaisirs dont il fait preuve lorsque le tentateur Alcibiade vient s'allonger à côté de lui<sup>151</sup>, ou encore à son absence de crainte lorsqu'il se porte au secours du même homme à la guerre<sup>152</sup>. Le foie intervient-il dans cette action sur le cœur ? Il semble que son rôle propre se limite à agir sur la partie désirante, si bien que le cœur est lui-même susceptible d'être éduqué<sup>153</sup>, au moyen de ces

<sup>149</sup> *Timée*, 72 c 1-5 : « En ce qui concerne la structure du viscère voisin du foie, la rate, et sa position, elle a été formée à la gauche du foie et à cause de lui. C'est afin de le tenir toujours lumineux et pur [λαμπρὸν ἀεὶ καὶ καθαρὸν], comme une substance constamment prête à jouer le rôle de miroir et de porte-empreinte [ἐκμαγεῖον]. » (traduction A. Rivaud modifiée)

<sup>150</sup> *Lois*, I, 633 c 8 – d 4

<sup>151</sup> Cf. *Banquet*, 219 b 4 – d 2

<sup>152</sup> Cf. *Banquet*, 220 d 6 – e 2

<sup>153</sup> On pourrait mettre en cause le fait que l'éducation telle qu'elle a été définie jusqu'ici ne s'adresse qu'à l'âme, négligeant le corps : or il est vrai que Platon subordonne le soin du corps (la gymnastique) à celui de l'âme (l'art

τύποι assez particuliers que sont les ἐκμαγεῖα, l'aspect concret qu'ils revêtent étant particulièrement à même de stimuler le courage, c'est-à-dire la forme d'excellence propre à cet organe. On comprend aussi qu'un excès de sagacité puisse nous rendre timorés, en nous faisant voir toutes les conséquences d'un comportement courageux. En revanche, une vue perçante est requise pour se porter avec confiance vers l'avenir, ce qui est l'office propre du cœur : ne rien voir nous porte à tout craindre.

Cette théorie de la reconnaissance et du discernement, dont le siège propre se situe dans la partie mortelle de l'âme, permet de comprendre les attentes de Platon en matière d'éducation et d'excellence, telles qu'elles sont formulées au Livre III de la *République* :

Nous ne serons pas [...] amis des Muses avant de savoir nous-mêmes, avec ceux que nous affirmons éduquer pour être nos gardiens, reconnaître les espèces de la modération, du courage, de l'esprit de liberté, de la hauteur de vues [ἀν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας... γνωρίζομεν], et toutes les espèces qui en sont les sœurs, et inversement celles qui en sont les opposées, en tout lieu où elles sont distribuées ; avant de percevoir leur présence chez ceux où elles se trouvent [καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα], elles-mêmes et leurs images [καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν] ; avant d'apprendre à ne les négliger ni dans les petites ni dans les grandes choses, et de considérer qu'elles appartiennent au même art et à la même étude [τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης].<sup>154</sup>

La notion de reconnaissance s'exprime dans les mêmes termes que dans le *Théétète* : le verbe γνωρίζεσθαι étant étroitement lié à l'ἀναγνώρισις, comme l'acte de reconnaître quelque

---

des Muses), mais sans négliger le premier. Toutefois il faut souligner que la gymnastique est pratiquée pour stimuler le cœur, plutôt que pour le corps lui-même : « Eh bien c'est pour ces deux éléments, apparemment, dirais-je pour ma part, qu'un dieu a donné deux arts aux hommes, l'art des Muses et l'art gymnastique, pour l'élément plein de cœur et pour l'élément philosophe [ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλοσοφόν] ; non pas pour l'âme et pour le corps, si ce n'est de surcroît, mais pour ces deux éléments-là, de façon qu'ils puissent s'harmoniser l'un avec l'autre. » (*République*, III, 411 e 5 – 412 a 1) L'éducation dans son ensemble porte sur un rapport interne (ou sur différents rapports), auquel on applique les τύποι susceptibles de rendre καλὸς κἀγαθός. Socrate conclut ainsi ses réflexions sur la gymnastique : « Voilà donc les caractères qu'il faut mettre en relief pour ce qui est d'éduquer et d'élever [οἷ μὲ δὴ τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς οὗτοι ἂν εἶεν]. Car pourquoi détaillerait-on les façons de danser de tels hommes, leurs façons de chasser, la façon dont ils mènent leurs chiens, leurs compétitions gymnastiques et hippiques ? » (412 b 1-5, traduction modifiée) Les τύποι concernent donc aussi les exercices physiques, mais ceux-ci ne sont envisagés que de façon globale, dans la mesure où c'est nécessaire pour façonner les rapports entre les désirs, le cœur, et la pensée.

<sup>154</sup> *République*, III, 402 b 10 – c 8

chose, à la reconnaissance qui en résulte. Or ce texte n'est rien d'autre que la conclusion de l'étude, aux Livres II et III, de l'éducation « musicale », au sens large que Platon confère à ce terme : le terme de ce parcours consiste donc en l'acquisition d'un discernement, qui signe l'éducation et la forme d'éducation voulues par Platon. Être capable de juger, c'est en effet avoir acquis une certaine autonomie, qui tranche avec la passivité initiale du réceptacle du τύπος, et qui s'oppose à toute interprétation de celui-ci en termes de « moule ». Faut-il entendre « les espèces [τὰ εἶδη] », qui font l'objet de ce jugement, au sens de Formes intelligibles ? Pour la plupart des commentateurs, il ne s'agit pas encore de la contemplation de ces Formes<sup>155</sup> : le verbe αἰσθάνεσθαι utilisé peu après ôte ici toute ambiguïté, puisqu'il indique que la perception dont il s'agit est purement sensible. Toutefois, comme le remarque G. Leroux, « cette interprétation semble inutilement rigide et étroite. La perspective commune de l'esthétique et de la métaphysique commande au contraire une interprétation ouverte, où les formes de la beauté et celles de la vertu apparaissent sur un même registre et imposent une formation identique. »<sup>156</sup> Pour faire droit à ce que contient de juste chacun de ces deux points de vue, il convient de distinguer, avec J.-F. Pradeau, entre la Forme et l'Idée<sup>157</sup> : seule celle-ci constitue à proprement parler une réalité intelligible, et peut être contemplée comme telle ; elle est absente de la discussion au Livre III. En revanche, les Formes sont ce par quoi les choses sensibles participent des Idées, et peuvent être qualifiées : c'est d'elles qu'il est question ici, pour autant qu'elles peuvent faire l'objet d'une perception sensible (αἴσθησις)<sup>158</sup>, grâce à une éducation appropriée. Or cette sensation consiste à reconnaître la présence, ou l'absence, de ces qualités morales et de leurs contraires, « en tout lieu où elles sont distribuées », « chez ceux où elles se trouvent ». Comment s'effectue ce discernement ?

<sup>155</sup> Cf. SEKIMURA, M. (1999), p. 85 : il cite à son tour d'autres « interprètes ».

<sup>156</sup> LEROUX, G. (2002), n. 8, p. 583

<sup>157</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2001), « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος », in *Platon. Les formes intelligibles*, pp. 17-54. Ainsi, pp. 52-53 : « Il paraît nécessaire de distinguer la forme de la réalité intelligible dont elle est la forme. Du seul point de vue terminologique, la réalité (οὐσία) intelligible qui peut être conçue comme une nature ou idée unique (ἰδέα), est distincte de sa forme (εἶδος). [...] La forme est sans doute quelque chose de la réalité, mais quelque chose qui se transmet à la faveur d'une relation causale qui met en rapport l'intelligible et le sensible : le premier est la cause du second, qu'il détermine comme tel, au moyen de la forme. »

<sup>158</sup> « L'εἶδος est bien la silhouette de l'intelligible, cette figure qui peut être contemplée pour elle-même et qui se reflète en autant d'images ressemblantes que le monde a pu contenir, contient, et contiendra, de choses sensibles. » (PRADEAU, J.-F. [2001], p. 54)

Nul doute qu'il faudra confronter les différentes marques (σημεῖα) présentes en l'âme, laissées, comme en un bloc de cire, par les τύποι et les ἐκμαγεῖα, ces reliefs exemplaires, en vue d'examiner leur concordance avec les sensations présentes. En outre il faut que les gardiens soient à même de reconnaître non seulement ces qualités, mais encore leurs images (εἰκόνας αὐτῶν) : le jugement en matière de représentations fait partie intégrante de leurs aptitudes, ou plutôt c'est la même faculté en l'âme qui rend capable de reconnaître les qualités morales elles-mêmes (αὐτά), dans une action ou un caractère, et dans les œuvres poétiques ou artisanales. On peut même penser que c'est l'exercice (μελέτη) de cette seconde forme de jugement (à propos des représentations) qui rend apte, par le biais de l'éducation, à appliquer ce discernement. Tout l'examen par Platon du problème de l'éducation aux Livres II et III peut être lu en fonction de ce but et de cette question : comment acquérir ce qu'on pourrait appeler le « sens moral » ? La réponse fournie paraît relativement simple, si on la reformule en termes modernes : l'acquisition du sens moral dépend de l'exercice du jugement esthétique. Encore une fois, c'est toute une conception de la philosophie morale qui se trouve engagée. Mais il convient précisément d'examiner les termes dans lesquels elle s'exprime proprement, à travers les textes qui mènent à la conclusion indiquée.

Comme l'observe M. Sekimura, « dans les passages [...] qui traitent de λέξις et de μίμησις, on a l'impression que la discussion saute d'un niveau à l'autre. Ce qui est étrange mais intéressant dans cette discussion, c'est que l'agent du discours qui est d'abord considéré comme poète semble être remplacé par le futur gardien de l'État. Il en va de même pour l'action d'imiter ; la μίμησις des poètes est remplacée par celle des enfants qui sont éduqués par les fables des poètes. »<sup>159</sup> Il va ensuite « élucider de problème de la substitution de l'agent »<sup>160</sup>, à partir de la notion de « τύπος τῆς λέξεως »<sup>161</sup>, et des trois εἶδη (formes) dans lesquels il se décline<sup>162</sup> : autrement dit, trois caractères sont comme gravés sur la λέξις, ou encore, trois aspects saillants sont lus sur elle (suivant qu'on met l'accent sur la dimension normative ou théorique de ce τύπος) : ils consistent dans la proportion d'imitation et de récit

<sup>159</sup> SEKIMURA, M. (1999), p. 76

<sup>160</sup> SEKIMURA, M. (1999), p. 76

<sup>161</sup> *République*, III, 397 c 9

<sup>162</sup> Cf. *République*, III, 397 c 8-10 : « Tous les poètes ne doivent-ils pas avoir recours soit au premier caractère saillant que revêt la diction [τύπων τῆς λέξεως], soit au second, soit à un style mixte mêlant l'un et l'autre ? » (traduction modifiée)

qu'elle contient <sup>163</sup>. En s'appuyant sur les principes de spécialisation <sup>164</sup> et « d'assimilation » <sup>165</sup>, Socrate montre qu'un seul de ces trois τύποι pourra et devra être pratiqué par les gardiens :

L'homme mesuré [μέτριος ἀνὴρ], dis-je, il me semble que lorsqu'il rencontrera, dans sa narration, une déclaration ou une action d'un homme de valeur [ἀφίκτηται ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πράξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ], il consentira à en faire part comme s'il était lui-même cet homme, et qu'il n'aura pas honte d'une telle imitation, surtout pour imiter l'homme de valeur quand il agit sans faillir et avec bon sens [...]. Mais lorsqu'il en arrivera à quelqu'un d'une valeur inférieure à la sienne, il refusera de conformer sérieusement son apparence à celle de quelqu'un de pire que lui [σπουδῇ ἀπεικάζειν ἐαυτὸν τῷ χείροσι], sauf très brièvement, lorsque cet homme fait quelque chose de bien ; il en aura honte, à la fois parce qu'il n'est pas exercé à imiter de tels hommes, et parce qu'il lui déplaît de se modeler à l'effigie – en relief – d'hommes plus mauvais que lui et de s'y engager [αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάσθαι εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους].<sup>166</sup>

Cette forme de λέξις comprend une partie dominante de narration : c'est seulement à titre

---

<sup>163</sup> Les τύποι ont ici une valeur qui est d'abord quantitative, ce qui confirme leur statut d'unité de mesure : la λέξις de l'homme de bien contiendra « une petite part d'imitation pour beaucoup de discours » (*République*, III, 396 e 7-8), et « ce sera l'inverse pour cela qui n'a pas sa qualité. » (397 a 1) Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la forme mixte, qui doit permettre d'atteindre un certain équilibre, n'est pas valorisée par Platon, qui en traite à peine. On peut s'en étonner : « C'est un style qui est gouverné par ces deux motivations, dans lequel on cherche à accommoder la narration poétique au style d'un homme bon, mais aussi où on donne une valeur en soi au fait de bien représenter plusieurs personnages. Socrate souligne que ce style mixte apporte du plaisir [...]. Mais on pourrait penser que le mode mixte est un bon compromis : pourquoi ne pas autoriser les gardiens à s'investir dans la μίμησις pour les plaisirs qu'elle procure, à condition qu'on les oriente vers la bonne manière d'être exigée par leur rôle dans la cité ? » (JANAWAY, C. [1995], p. 100) L'auteur répond ensuite lui-même à la question posée : « En rejetant tout ce qui n'est pas le style de l'homme bon comme non compatible avec la cité modèle [*in rejecting anything but the style of the good man as 'not fitting in' to the model city*], Platon montre que la racine de sa position est la peur de la pluralité ou de la diversité à l'intérieur de l'individu : “avec nous, un homme n'est pas double ou multiple”. » (pp. 100-101) Ainsi il y aurait de nouveau un arrière-plan *totalitaire* dans les choix éducatifs et politiques de Platon, même si C. Janaway n'emploie pas le terme. Quoi qu'il en soit, le rejet du style mixte justifie l'emploi de l'adjectif « austère » à propos de la morale platonicienne.

<sup>164</sup> Cf. *République*, II, 370 a 7 – b 2 pour la formule générale, et III, 397 d 10 sq. pour l'application

<sup>165</sup> Il est ainsi nommé par C. Janaway : « C'est ce que j'appellerai le principe d'assimilation [*Principle of Assimilation*], qui pose qu'on devient semblable à ce qu'on fait. C'est supposé être une vérité empirique. » (JANAWAY, C. [1995], p. 96) Cf. *République*, III, 395 d 1-3 : « Ne te rends-tu pas compte que les imitations, si on les accomplit continûment dès sa jeunesse, se transforment en façons d'être et en nature, à la fois dans le corps, dans les intonations de la voix, et dans la disposition d'esprit ? »

<sup>166</sup> *République*, III, 396 c 5 – d 1, traduction modifiée. Sur la dernière phrase du texte, cf. ci-dessus p. 47 sq.

d'inserts au sein de la διήγησις que pourront intervenir des morceaux de μίμησις<sup>167</sup>. Socrate en explicite ici les raisons : imiter revient à se représenter soi-même (ἀπεικάζειν ἐαυτόν) sous la forme de ce qu'on imite, mais cette représentation ne reste pas extérieure à l'agent qui la produit, comme le serait un rôle. Elle lui devient identique, si bien que le sujet et l'objet de la représentation se confondent. C'est pourquoi imiter consiste encore à se modeler soi-même (αὐτὸν ἐκμάττειν) : l'image qu'on façonne en imitant n'est finalement rien d'autre que soi-même. Le verbe qui définit ce processus, en montrant le danger, est identique à celui qui décrivait l'action des τύποι sur la cire, de façon à en permettre la reconnaissance. Mais ici c'est le sujet lui-même qui devient un signe (σημεῖον) exprimant la présence du bon ou du mauvais τύπος : en l'occurrence, il s'agit du mauvais. Le sujet tout entier devient une matière malléable, soumis à sa propre action, qui va empreindre sur lui-même, comme un relief gravé, ou un sceau, dévoilant les exemples qu'il a consenti à imiter. On peut dire que le sujet s'appose lui-même le sceau (ἐκμαγεῖον) de la ligne de conduite qu'il a choisie, en sa singularité exemplaire : elle est à la fois singulière, puisqu'elle signale un choix qui est par nature unique, étant le fait d'un seul sujet, dont elle est comme la signature, et qu'elle place sous le regard des autres ; mais elle est aussi exemplaire, car elle fournit un étalon (le τύπος), auquel la mesurer elle-même, ainsi que toute conduite apparentée, et qui est aussi susceptible d'inspirer d'autres conduites semblables, en vertu du principe d'assimilation : le τύπος devient μέτρον, mesure et unité de mesure.

Par sa description de « la formation du caractère »<sup>168</sup>, ou « *êthopoïétique* »<sup>169</sup>, Platon jette ici *les bases d'une éthique*, puisque l'individu est appelé à prendre lui-même en main sa conduite, au lieu de se contenter de suivre celle qu'on lui aura indiquée. Par l'expression « statuaire morale », j'entends précisément rendre compte de la présence de cet élément éthique (la « statuaire »), aux côtés de la morale proprement dite, au sein de la philosophie

<sup>167</sup> *République*, III, 396 e 6-8

<sup>168</sup> C'est le titre du chapitre 4 du livre de C. Janaway, *Images of Excellence*.

<sup>169</sup> Cf. BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), p. 83 : « Platon soutient que c'est à la politique qu'il revient de façonner les caractères, de les forger dès les plus jeunes âges, et c'est ce façonnement des mœurs, cette *êthopoïétique*, qui revient donc en propre à la législation dans les *Lois*. » Cf. également DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 48 : le dialogue platonicien est « un discours, où se mêlent questions et réponses sur un sujet philosophique ou politique, avec le façonnement moral approprié aux personnages mis en scène [μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων], qui interviennent avec une expression choisie [καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς]. » (traduction L. Brisson modifiée)

morale platonicienne : en entendant par « éthique » « la manière dont on doit se constituer soi-même comme sujet moral agissant en référence aux éléments prescriptifs qui constituent le code »<sup>170</sup>, et en désignant par « morale » un « ensemble de valeurs et de règles d'action proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers. »<sup>171</sup> *La morale* en ce sens précis est indiscutablement présente chez Platon sous la forme des maximes socratiques, ou encore de la discussion des conditions de l'excellence, présentes dans la plupart des Dialogues, mais aussi de l'impressionnant appareil législatif contenu dans les *Lois*. *L'éthique* concerne la manière dont les sujets doivent se comporter envers cette morale, pour l'intégrer à leur conduite. Elle peut être adéquatement *définie comme statuaire*. Au Livre III de la *République*, il apparaît qu'elle est destinée à prolonger, et inscrire dans la durée, les effets de l'éducation, elle-même conçue comme façonnement de l'âme. Comme le remarque M. Sekimura, apportant ainsi une solution au problème mentionné plus haut, « d'abord ceux-ci <les enfants, objets de l'éducation,> étaient passivement modelés par le récit des fables. Mais, au cours de l'éducation, ils acquièrent une certaine activité et, eux-mêmes, se modèlent et se forment sur les types humains (τύποι) qu'ils trouvent comme modèles dans les fables. »<sup>172</sup> On passe ainsi d'une « réception passive » des discours poétiques, à une « interprétation active »<sup>173</sup> qui s'approprie les τύποι pour en faire les critères du jugement et de la conduite, et ainsi se modeler soi-même sur eux. La réussite de l'éducation conçue par Platon, qui interdit de considérer les τύποι comme des « moules », consiste en ce que les gardiens deviennent sujets de la λέξις et de la πράξις, grâce à l'assimilation et à l'utilisation des τύποι. L'autonomie ainsi acquise leur permet d'assurer la sauvegarde de l'éducation, d'en être les gardiens, comme de véritables gardiens de l'État.

Pour ce faire, les τύποι ne doivent pas rester extérieurs à l'âme, comme ce serait le cas s'il s'agissait de « moules » : l'éducation n'est pas un dressage, et ne peut être assimilée au processus purement mécanique d'impression d'une empreinte. L'inconvénient serait en effet celui que le roi Thamous relève dans l'écriture : « Elle développera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire [τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν

<sup>170</sup> FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs*, Introduction, 3

<sup>171</sup> FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs*, Introduction, 3

<sup>172</sup> SEKIMURA, M. (1999), pp. 81-82. Je ne souscris pas, bien évidemment, à la traduction de τύπος par « modèle » et par « type » ; l'observation de M. Sekimura n'en reste pas moins très pertinente.

<sup>173</sup> SEKIMURA, M. (1999), p. 82

ψυχᾶς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ] ; se fiant à l'écrit, c'est par des reliefs étrangers, gravés à l'extérieur [ἄτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων], qu'ils rappelleront leurs souvenirs, et non du dedans, par eux-mêmes [οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους] »<sup>174</sup>. S'opposent ainsi nettement les « reliefs étrangers », les τύποι qui restent à l'extérieur (ἔξωθεν) de l'âme, et l'effort que ceux qui apprennent font par eux-mêmes (ὑφ' αὐτῶν) pour se souvenir. Il faut précisément que les gardiens aient intériorisé les τύποι éducatifs, ces *reliefs à l'effigie des valeurs de la cité*, qu'ils les aient empreints dans leurs âmes, pour qu'ils puissent, au moment opportun, s'en souvenir, en faire l'application, et les reconnaître partout où ils sont présents. L'éducation consiste ainsi à acquérir des critères de jugement. Mais comment faut-il les envisager : suffit-il d'avoir pris l'habitude de bien se conduire, à travers la pratique de l'imitation et de la λέξις, pour savoir bien juger ? Que signifie s'approprier les τύποι ?

D'après M. Sekimura, « ce que le τύπος produit dans l'âme, ce sont des tendances habituelles ou dispositions à aimer et à imiter les bonnes et belles images, et non pas des jugements de raison. D'ailleurs, l'activité des poètes concerne la partie inférieure et déraisonnable de l'âme, qui se différencie nettement de la partie supérieure et raisonnable. »<sup>175</sup> Pourtant, à la page 400 e, les qualités mimétiques, sont clairement subordonnées à la bonne disposition de la pensée, et non simplement à la possession d'un bon ἦθος : « La bonne façon de dire, la bonne harmonisation, la bonne gestuelle, et le bon rythme sont la conséquence d'une bonne disposition [εὐηθεία ἀκολουθεῖ], non pas de ce que nous nommons bonne disposition par gentillesse, alors qu'elle n'est que sottise [ἄνοιαν], mais bien de la pensée, qui, dans sa manière d'être, est véritablement disposée de façon bonne et belle [ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατασκευασμένην διάνοιαν]. »<sup>176</sup> L'analyse que subit l'εὐηθεία est remarquable : elle se décompose, dans la seconde partie de la phrase, dans l'adverbe εὖ, qui désigne le bien, et dans le mot ἦθος, qui désigne la manière d'être, les mœurs. L'ἦθος est fréquemment envisagé par Platon dans sa parenté, à la fois sémantique et conceptuelle, avec l'ἔθος, l'habitude, la coutume, dont il est le produit<sup>177</sup>. Dans cette optique,

<sup>174</sup> *Phèdre*, 275 a 2-5, traduction modifiée. Sur ce texte, cf. ci-dessus, pp. 112-115

<sup>175</sup> SEKIMURA, M. (1999), p. 85

<sup>176</sup> *République*, III, 400 d 12 – e 3

<sup>177</sup> Cf. *Lois*, VII, 792 e 2 : « Il est certain que c'est à cet âge-là <le bas âge> que, sous l'effet de l'habitude [διὰ ἔθος], s'implante en tous [ἐμφύεται πᾶσαι], de manière décisive, la totalité du caractère [τὸ πᾶν ἦθος]. »

l'εὐηθεία devrait résulter d'une bonne habitude. Mais ici c'est la pensée (διάνοια), qui devient le sujet de l'ἦθος, et qui est responsable de la qualité de celui-ci, désignée par l'adverbe εὖ, accompagné de καλῶς, de façon à rejoindre l'idéal traditionnel de καλοκάγαθία, mais en le réaffectant à la pensée. Il ne s'agit donc pas, pour Platon, de produire simplement de bonnes habitudes de conduite, car celles-ci ne sont rien sans la pensée (διάνοια) qui les dirige. L'ἦθος platonicien est *une manière d'être de la pensée*. Il n'est sans doute pas requis que celle-ci s'élève d'ores et déjà jusqu'à la contemplation des Idées, comme ce sera le cas aux Livres VI et VII, et M. Sekimura a raison de dire que l'éducation s'adresse pour l'instant, aux Livres II et III, à la partie sensible de l'âme. Mais, comme on l'a relevé ci-dessus, un jugement sensible est possible, qui qualifie nos impressions, et c'est pour cela que la pensée intervient dès ce premier stade de l'éducation. En outre un jugement correct ne peut être le seul effet, mécanique, de l'habitude. Car tout jugement implique une adaptation des critères dont on dispose, un ajustement, à la situation présente. Autrement dit, ces jugements sensibles comportent déjà, ne serait-ce qu'en germe, une part de raison : sans quoi on ne comprendrait pas qu'ils puissent préparer, comme Socrate le soutiendra peu après, l'accession à celle-ci : on a pu admettre que « les objets négligés et mal fabriqués par l'artisan, ou les êtres qui se sont mal développés, celui qui a été élevé dans la musique comme il convenait saurait les distinguer [ὄχύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο] de la façon la plus perspicace [...] dès sa jeunesse, avant même d'être capable d'entendre raison [πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν] ; puis, quand la raison lui serait venue [ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου], il la chérirait, reconnaissant [γνωρίζων] d'autant mieux sa parenté avec elle qu'il aurait été élevé ainsi. »<sup>178</sup> L'éducation par la musique permet d'acquérir un certain *discernement sensible* (comme l'indique le verbe αἰσθάνομαι) concernant les produits de la τέχνη et même ceux de la nature (qui font également pour Platon l'objet d'une démiurgie, et donc d'une τέχνη). La difficulté est cependant de comprendre comment la διάνοια, que l'allégorie de la Ligne<sup>179</sup> affecte à l'intelligible, pourrait être responsable de ce discernement sensible. D'autant que son office propre, qui la différencie du νοῦς, faculté intuitive, est le raisonnement, en tant que faculté discursive. Or Platon prend soin de préciser que ce discernement sensible s'acquiert avant même qu'on soit capable « d'entendre raison ». Cependant la distinction des modes de connaissance et de leurs objets qu'opère l'allégorie de la Ligne n'est pas à entendre au sens d'une séparation rigoureuse et étanche, comme si par exemple le sensible n'avait aucun

<sup>178</sup> *République*, III, 401 e 1 – 402 a 4

<sup>179</sup> *République*, VI, 509 d 1 – 511 e 6

rapport avec l'intelligible. L'esprit d'une distinction philosophique est au contraire de permettre de penser les rapports entre les entités distinguées. Or l'usage du raisonnement n'est que l'une des deux caractéristiques de la *διάνοια*. Par là elle se distingue certes des formes de connaissance appropriées aux objets sensibles, mais non de manière à interdire toute relation avec eux. Les géomètres, qui en sont les représentants paradigmatiques,

se servent <en effet> des formes visibles [τοῖς ὁρώμεναις εἶδεσι προσχρῶνται], et [...] c'est sur elles qu'ils font leurs raisonnements [τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται], en pensant non pas à elles, mais aux choses auxquelles elles ressemblent. [...] Les choses qu'ils modèlent et qu'ils dessinent [πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν], les choses dont il y a aussi des ombres et des images sur les eaux, ils s'en servent à leur tour comme d'images [ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι], et la réalité qu'ils cherchent à voir, c'est ce qu'on ne saurait voir autrement que par la pensée [τῇ διανοίᾳ].<sup>180</sup>

La *διάνοια* utilise donc les objets sensibles : et c'est là la seconde de ses caractéristiques, complémentaire de la première, puisqu'ils lui servent à établir ses raisonnements. Mais alors que ces objets avaient déjà leurs images, qui représentent le mode d'être inférieur, le plus bas, elle les traite eux-mêmes comme des images, mais en regardant cette fois vers le mode d'être supérieur, l'intelligible. Elle ne se contente d'ailleurs pas de les prendre tels qu'ils existent, puisqu'elle va jusqu'à les modeler et dessiner : ce sont donc des images à un double titre, à la fois par leur ressemblance à un modèle, mais aussi par leur mode de production. Toutefois leur modèle les affecte d'un indice positif, car elles sont au service de la pensée, qui les fabrique et les utilise, pour voir « ce qu'on ne saurait voir autrement que par la pensée ». Or c'est ce qu'accomplit l'éducation musicale pour les gardiens, puisqu'elle leur permet de reconnaître les espèces de l'excellence, à travers les formes sensibles où elles se manifestent. Eux aussi utilisent « les choses qu'ils modèlent et qu'ils dessinent [πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν] », ou que réalisent pour eux les artisans de la cité, afin de parvenir à discerner l'intelligible. On pourrait à ce titre les qualifier de « mathématiciens de la morale », étant donné l'usage qu'ils font de la *διάνοια*. Toutefois, au terme de l'éducation qui leur est dispensée aux Livres II et III de la *République*, force est de constater qu'ils ne parviennent à acquérir que la seconde des caractéristiques de cette faculté, puisque Platon précise que le raisonnement ne viendra que plus tard : il en décrira l'acquisition au Livre VII, à travers un programme d'enseignement complet. Dès lors l'harmonie qui doit être entre ces deux

<sup>180</sup> *République*, VI, 510 d 4 – 511 a 1, traduction modifiée

éducations successives, et au sein de l'homme de valeur selon Platon, ne tient-elle pas au fait qu'elles représentent les deux composantes d'une seule et même faculté, l'acquisition de la première préparant celle de la seconde ? Dans ce cas, on peut effectivement soutenir que la figure traditionnelle du καλὸς κἀγαθός s'ordonne chez Platon à *une valeur nouvelle, la pensée*, qui présente deux caractéristiques :

- 1) Sa fonction est de reconnaître les τύποι, c'est-à-dire les caractères saillants où se révèlent l'excellence et de la bassesse, partout où ils se trouvent.
- 2) Elle devient le sujet de la conduite de la vie, en la façonnant d'après ces τύποι, comme critères de la valeur.

L'éducation s'achève dans l'éthique ainsi conçue. La statuaire morale avait été initialement définie<sup>181</sup> comme l'activité « modelant par la parole [πλάσαντες... λόγῳ] »<sup>182</sup> de « multiples statues de l'excellence [πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς] »<sup>183</sup> (incluses dans les discours de Socrate), et consistant aussi à « se façonner [ἐαυτὸν πλάττειν] »<sup>184</sup> d'après elles. Dans la cité platonicienne, la référence à Socrate subsiste, mais à travers cette valeur qu'est la pensée et la fonction normative des τύποι, la statuaire morale acquiert une portée plus universelle : *politique*. C'est pourquoi le processus ainsi enclenché ne peut s'arrêter en ce point : c'est au tour de la politique de prendre le relais de l'éthique.

---

<sup>181</sup> Cf. Introduction, p. 13

<sup>182</sup> *République*, IX, 588 b 10

<sup>183</sup> *Banquet*, 222 a 3-4 (c'est moi qui traduis)

<sup>184</sup> *République*, VI, 500 d 6 (c'est moi qui traduis). Cet emploi du terme πλάττειν est un *hapax*. Il peut cependant être rapproché de « αὐτὸν ἐκμάττειν [se modeler] » (III, 396 d 8), dont le sens est très proche (sur la différence entre ces termes, cf. néanmoins l'*Annexe 2*, p. 783). En outre il prend tout son sens en étant confronté aux autres usages du terme, comme le façonnement des discours, ou celui de l'univers et de ses parties (cf. *Timée*, 42 d 6, 73 c 8, 74 a 2, 78 c 3) : je suis en effet moi-même une partie de l'univers à façonner, notamment par l'entremise des discours.

---

#### Section 4.

#### Ἐαυτὸν πλάττειν

---

Bien qu'il soit tout à fait honorable de se modeler soi-même, de façon à rester « pur d'injustice et d'actes impies »<sup>185</sup>, comme le fit Socrate, alors que « tous les autres sont pleins de mépris pour les lois »<sup>186</sup>, ce n'est toutefois pas la meilleure des vies<sup>187</sup> : un constat que Platon place paradoxalement dans la bouche de Socrate lui-même. Toutefois le paradoxe n'est qu'apparent, car la philosophie consiste précisément à être capable de prendre un recul critique vis-à-vis de soi-même, et à savoir se situer : or ces deux tâches ont occupé l'essentiel de la vie de Socrate, telle qu'il la décrit lui-même dans son *Apologie*<sup>188</sup>. Et précisément cette double exigence impose de se poser la question suivante, ce que fait Socrate lui-même :

Dans ces conditions, dis-je, si quelque nécessité s'imposait à lui <le philosophe> de se préoccuper d'appliquer aux façons d'être [ἡθῆ] privées et publiques des hommes, ce qu'il voit là-bas [ἃ ἐκεῖ ὄρα], au lieu de seulement se façonner lui-même [μὴ μόνον ἐαυτὸν πλάττειν], crois-tu qu'il deviendrait un mauvais artisan [δημιουργόν] de la tempérance, de la justice, et de toute l'excellence dont le peuple est capable ?<sup>189</sup>

Le mode d'être philosophique semble consister, dans cette phrase, à se modeler soi-même. Or une définition presque identique de l'éthique a été donnée ci-dessus (αὐτὸν ἐκμάττειν). La seule différence réside dans la référence qu'introduit le verbe ἐκμάττειν à un sceau déterminé par la loi, qu'il convient d'apposer à sa conduite, alors que l'acte de πλάττειν apparaît libre de toute contrainte préalable. Le philosophe dont parle Socrate au Livre VI s'est en effet formé lui-même, alors que les gardiens, même s'ils doivent pouvoir en prendre le relais, sont redevables de leur bonne conduite, placée sous le signe de l'éthique, à l'éducation qu'ils ont reçue. A cette différence près, l'éthique et la philosophie paraissent extrêmement proches. Mais proximité n'est pas identité, ce qui impose une différenciation plus fine :

---

<sup>185</sup> *République*, VI, 496 e 1 : « καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων »

<sup>186</sup> *République*, VI, 496 d 8 : « τοὺς ἄλλους καταπιπλαμένους ἀνομίας »

<sup>187</sup> Cf. *République*, VI, 497 a 3

<sup>188</sup> Cf. *Apologie*, 21 c sq.

<sup>189</sup> *République*, VI, 500 d 4-8, traduction P. Pachet, modifiée seulement pour πλάττειν

comment faut-il envisager le rapport entre l'éthique acquise par les gardiens au terme du livre III, avec la philosophie en général, et avec l'éducation philosophique, exposée au Livre VII, en particulier ? C'est le premier point à examiner.

En second lieu, l'expression « ἐαυτὸν πλάττειν » se trouve affectée d'une négation (μή), qui en marque l'insuffisance : dès lors, est-on en droit d'en faire l'impératif philosophique par excellence ? Le sens de la phrase citée n'est-il pas plutôt d'accorder la priorité à la politique, en se démarquant de l'exemple de Socrate ? C'est pourquoi, pour certains commentateurs, « si la réflexion politique a une telle importance dans la philosophie platonicienne, c'est bien parce que la cité s'y trouve définie à la fois comme la condition et l'objet de la philosophie [...]. La philosophie est une pensée de la cité. »<sup>190</sup> Cependant on peut aussi remarquer que la négation dont est affecté « ἐαυτὸν πλάττειν » est subjective et non objective. Or « μή repousse un vœu, un effort, une hypothèse — c'est-à-dire des *tendances de la volonté* ou des constructions de l'*esprit* »<sup>191</sup> : on peut donc penser que ce qui est écarté, c'est le désir que pourrait éprouver le philosophe d'en rester au niveau éthique, mais non la possibilité qu'il se contente de se façonner lui-même<sup>192</sup>. De ce point de vue, l'éthique peut être considérée comme autonome par rapport à la politique. Quel est alors l'ordre voulu et suivi par Platon, entre éthique et politique, à supposer que cette distinction ultérieure, due à Aristote, ne soit pas tout simplement anachronique<sup>193</sup> ?

<sup>190</sup> BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), p. 30

<sup>191</sup> HUMBERT, J. (2004), p. 345

<sup>192</sup> « Ceux qu'on laisse passer leur vie, jusqu'à sa fin, dans l'éducation [τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρέβειν διὰ τέλους] [...] n'iront pas se charger de leur plein gré <des affaires publiques>. Car ils sont persuadés d'être parvenus de leur vivant dans les îles des Bienheureux. » (*République*, VII, 519 c 1-6) Or tel pourrait bien être le désir des philosophes : « passer leur vie dans l'éducation », même si on ne leur en laisse pas forcément la possibilité. C'est donc ce désir que pourrait écarter la négation μή.

<sup>193</sup> Platon est à cet égard l'initiateur d'un mouvement de distinction/délimitation (ὀρίζειν) qu'Aristote portera à son terme (au moins provisoirement, et pour quelques siècles) : il s'agit de « solidifier des “faits discursifs” en genres tantôt antagoniques tantôt complémentaires, ou, pour formuler les choses autrement, en “disciplines” constituées et parfois rivales. Qu'en cette capacité d'ὀρίζειν réside la tâche du dialecticien, c'est ce que le *Phèdre* affirme, on le sait, de façon tout à fait claire (265 d), et le *Parménide* avec lui (134 a-c). Auto-institution de soi et de son dehors, lui-même soumis à délimitation réglée, par ce qu'il faut bien *maintenant* appeler la philosophie, je crois qu'il n'en faut pas douter. Il faut alors en conclure que là se trouve le lieu de naissance des barrières disciplinaires. » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 161) En ce qui concerne les rapports de la philosophie et de la politique, le *Sophiste* considère expressément le politique comme un genre distinct du philosophe

En troisième lieu, la phrase citée décrit un mouvement caractéristique de la conception platonicienne de la philosophie, consistant à se tourner vers ce qui apparaît comme un paradigme, un modèle, pour ensuite le retrouver (s'il s'agit de faire œuvre théorique<sup>194</sup>) ou l'appliquer (s'il est question d'action<sup>195</sup>) dans une matière sensible et concrète. Au Livre VI de la *République*, comme souvent ailleurs, Platon utilise l'image du peintre pour le décrire<sup>196</sup> : cette nouvelle image est-elle équivalente à celle de la sculpture, ou bien marque-t-elle un changement de perspective, et notamment le passage de l'éthique à la politique ? De plus, et comme le remarque M. Sekimura, « on ne trouve pas le τύπος chez le philosophe. Mais ce qui fonctionne comme norme de ses activités mimétique et poïétique, c'est le paradigme (παράδειγμα). »<sup>197</sup> Faut-il, avec cet auteur, et, avant lui, V. Goldschmidt, tenir le τύπος pour « l'équivalent de παράδειγμα ou de ὑπο-(περι-)γραφή »<sup>198</sup> ? Platon emploie-t-il l'un pour l'autre indifféremment ?

Les trois difficultés mentionnées concernent le rapport du verbe πλάττειν à son sujet (le philosophe, dans la phrase citée), à la négation qui le précède, puis à l'acte lui succédant (qui se réfère, implicitement d'abord, et explicitement ensuite, à un paradigme<sup>199</sup>) : mais il ne faut pas passer sous silence ce verbe lui-même, au profit de ses rapports avec les autres membres de la phrase. D'après l'étude initiale qui en a été faite, trois points peuvent être à présent retenus : le façonnement des mythes rattache le mot πλάττειν au domaine de l'illusion ; c'est donc par le moyen de fictions le plus souvent trompeuses que les âmes peuvent être modelées ; en outre, chaque être vivant se façonne lui-même, si bien que

---

(217 b 1-2) : on pourra alors nommer « philosophie politique » la partie de la réflexion du second qui s'intéresse à l'activité du premier, mais ce n'est qu'avec Aristote que la politique deviendra une subdivision de la philosophie. Quant à l'éthique, Aristote lui-même ne la distingue pas de la politique (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 10). On peut alors envisager les différents aspects de la pensée platonicienne (en l'occurrence éthique, moral, et politique), et leurs rapports, mais à condition de rester conscients que ces dénominations lui sont postérieures.

<sup>194</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, 2003 (1<sup>ère</sup> édition 1947)

<sup>195</sup> Cf. GOLDSCHMIDT, V., « Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action », in *Questions platoniciennes*, 1970, pp. 79-102 (1<sup>ère</sup> édition dans la *Revue des Etudes Grecques*, LVIII, 1945, p. 118 sq.)

<sup>196</sup> Cf. *République*, VI, 484 c 4 – d 3, puis 500 d 10 – 501 c 9

<sup>197</sup> SEKIMURA, M. (1999), p. 88

<sup>198</sup> GOLDSCHMIDT, V. (1970), p. 91, n. 92

<sup>199</sup> Le mot est employé par Socrate en 500 e 3. Dans la phrase citée ci-dessus, ce qui en tient lieu est l'expression « ce qu'il voit là-bas [ἀ ἐκεῖ ὁραῖ] » (*République*, VI, 500 d 4).

l'éthique (se façonner soi-même) n'est que la répétition de ce mouvement naturel et premier. Cependant, comment l'éthique pourrait-elle se fonder sur la base de mensonges ? Comment la raison, qui en est le principe, pourrait-elle jamais se trouver en accord avec les opinions fausses reçues pendant l'enfance, ce qui est pourtant le but de l'éducation<sup>200</sup> ?

---

<sup>200</sup> Cf. *République*, III, 401 d 4 – 402 a 4 (en partie cité ci-dessus, section 3, p. 688) et *Lois*, II, 653 b 1-6 : « J'entends par éducation l'éclosion initiale de l'excellence chez les enfants [παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετῆν]. Si le plaisir, l'affection, la douleur et la haine apparaissent donc comme il faut dans l'âme, avant qu'elle puisse en saisir la raison, et si, lorsque l'âme en a saisi la raison, ils s'accordent avec la raison pour reconnaître qu'elle a pris de bonnes habitudes, c'est cet accord qui constitue l'excellence dans sa totalité. » (traduction modifiée) Il est vrai que Platon ne mentionne pas l'opinion, mais le plaisir et les autres affects semblables, ce qui semblerait en outre plaider en faveur d'une définition de l'éducation qui la ferait porter sur les affects. Cependant ceux-ci s'accompagnent nécessairement d'un jugement, comme l'auteur de la définition le précisera par la suite : « Nous nous réjouissons lorsque nous imaginons que nous faisons bien [ὅταν οἴωμεθα εἶ πράττειν], et inversement, chaque fois que nous nous réjouissons, nous imaginons que nous faisons bien. » (II, 657 c 5-6) C'est donc en intervenant sur les opinions qu'on pourra agir sur les affects. Comme le remarque encore J.-F. Pradeau, « Platon, comme il le fait dans le *Timée*, demande que l'on distingue les modifications d'où résultent les “impressions sensibles” (les παθημάτα) qui sont des affections et des modifications des organes corporels, de la “sensation” (αἴσθησις) proprement dite, qui est le jugement porté par l'âme sur celles des “impressions” qu'elle perçoit. On retrouve cette distinction dans le *Philèbe*, qui l'emploie afin d'indiquer que tout plaisir suppose un certain jugement, et que tout plaisir procède d'une certaine manière de l'opinion que se fait l'âme de ce qu'elle éprouve. » (PRADEAU, J.-F. [2002], p. 45) Dans tous ces dialogues, et ce bien que leurs objets soient très divers, Platon ne varie donc pas : tout affect implique une opinion.

## 1. Philosophie et éthique

Que le terme de l'éducation des gardiens soit la philosophie ne fait aucun doute : « Les gardiens parfaits ne pourront être que des philosophes. »<sup>201</sup> L'identification de l'éthique et de la philosophie, comme double finalité éducative, est ainsi affirmée, puisque l'éthique est ce qui couronne l'éducation des gardiens. L'éthique était apparue pourtant comme le prolongement naturel de l'éducation, au terme d'un processus d'imprégnation par les images correctes de l'excellence<sup>202</sup>, alors que la philosophie est marquée par un profond bouleversement, auquel même l'individu le mieux disposé ne peut qu'être réticent. Chacune des étapes de l'éducation telle que la décrit l'allégorie de la Caverne est en effet due à une action plus ou moins violente, et celui qui la subit est à chaque fois perdu et en souffre<sup>203</sup>. Ne peut-on soutenir que l'aptitude éthique acquise par les gardiens à modeler leur propre conduite, au terme du programme éducatif des Livres II et III, est la condition pour mener à bien, sans heurt excessif, le parcours philosophique que dessine l'allégorie de la Caverne, au Livre VII<sup>204</sup> ? Ce dernier ne peut cependant se réduire à une simple répétition du premier : s'il en est bien le prolongement, il faut aussi en marquer les différences, et indiquer en quoi il constitue un progrès, un perfectionnement par rapport à l'éducation initialement reçue par les gardiens.

Etablissons d'abord le premier point. On peut dire que l'éducation initiale prend pour l'essentiel la forme d'un contrôle des images, au sens le plus large du terme<sup>205</sup> :

<sup>201</sup> *République*, VI, 503 b 5-6, traduction E. Chambry

<sup>202</sup> Cf. *République*, III, 401 b 1 – d 2

<sup>203</sup> Cf. *République*, VII, 515 c 4 – 516 a 2 ; 516 e 3 – 517 a 8 ; 517 d 5 – 518 b 6. La description de la difficulté qu'il y a à s'accoutumer à chaque nouvelle étape occupe une grande partie du texte : il s'agit sans nul doute d'un thème essentiel.

<sup>204</sup> La définition de l'éducation n'est plus la même : elle est désormais « l'art de retourner cet organe lui-même <l'œil de l'âme> [...], non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà. » (*République*, VII, 518 d 3-6) L'éducation philosophique est donc conversion du regard. Cf. MOUZE, L. (2005), p. 131 : « Dans la *République* <comme dans les *Lois*>, on trouve deux éducations : en-dehors de celle qui est réservée aux philosophes, il y a aussi une éducation destinée à un ensemble plus vaste de citoyens, et qui ressemble fortement à l'éducation populaire des *Lois* : il s'agit de l'éducation destinée aux gardiens, dans les livres II et III. » Je m'efforcerais néanmoins de montrer, ci-dessous, la continuité rigoureuse qui se trouve entre ces deux formes d'éducation dans la *République* : la seconde étant le prolongement de la première.

<sup>205</sup> Cf. *Lois*, II, 669 b 5-8

Est-ce donc les poètes seulement que nous devons contrôler <demandait Socrate>, et eux seulement que nous devons contraindre à créer dans leurs poèmes l'image de la bonne façon d'être [ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἧθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν], sous peine de renoncer à être poètes chez nous ? Ne devons-nous pas contrôler aussi les autres artisans [καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατητέον], et les empêcher d'introduire cette façon d'être mauvaise [τὸ κακότηες], déréglée, dépourvue du sens de la liberté et manquant de tenue [τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον], dans les images des êtres vivants [ἐν εἰκόσι ζώων], dans les constructions, et dans tout autre objet fabriqué par l'art ? et empêcher celui qui n'en est pas capable d'exercer son art chez nous, pour éviter que nos gardiens, élevés parmi les images de la bassesse comme dans un mauvais pâturage [ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ], à force de cueillir et de paître [δρεπόμενοι τε καὶ νεμόμενοι] chaque jour une grande quantité de pâture prise en divers lieux, n'amassent sans s'en apercevoir un grand mal dans leur âme ?<sup>206</sup>

L'image employée est celle de la pâture de l'âme, comme c'était déjà le cas dans le *Phèdre*<sup>207</sup> : mais au lieu que, dans ce dernier dialogue, les âmes pouvaient se repaître directement des Idées, ici elles doivent se contenter de leurs images, qui conditionnent toutefois leur bon, ou leur mauvais développement, et qu'il faut donc contrôler. Les objets auxquels se réfèrent les εἰκόνες ne sont pas, en effet, ceux que les artisans s'attachent directement à représenter, qu'il s'agisse d'hommes ou d'autres êtres vivants, ou encore dans la fonction qu'ils remplissent (comme pour l'architecture). Ils figurent au contraire, à titre principal d'après Platon, « la bonne façon d'être » et la « bassesse », c'est-à-dire des qualités morales. Non seulement tous les produits de l'art sont traités comme des images, mais encore ces images ne renvoient pas à ce qui paraît être le but principal de l'artisan lorsqu'il les produit : elles impliquent une signification qui est interprétée selon une échelle des valeurs, en termes d'excellence ou de bassesse. L'expression « statuaire morale » indique *cette référence morale* que Platon suppose dans tous les objets qui composent matériellement la cité, et dont les statues sont les plus emblématiques représentants<sup>208</sup>. Dans le présent contexte, elle peut rendre compte de la production d'εἰκόνες ayant pour objet l'ἀγαθὸς ἦθος : ils sont l'équivalent des ἀγάλματα ἀρετῆς contenus dans l'âme de Socrate<sup>209</sup>, mais *projetés* au

<sup>206</sup> *République*, III, 401 b 1 – c 4, traduction P. Pachet modifiée

<sup>207</sup> Cf. *Phèdre*, 248 b 6 – c 2 : le mot νομή (pâture) est aussi employé (b 8), ainsi que le verbe τρέφειν (c 2).

<sup>208</sup> La locution « statuaire morale » possède deux faces, l'une subjective, l'autre objective. Elle désigne à la fois le travail éthique que la philosophie requiert, et qu'il convient d'accomplir sur soi-même ; mais elle implique aussi que tous les artefacts présents dans la cité ont une signification morale, qu'il faut savoir reconnaître et déchiffrer. L'une et l'autre sont évidemment liées.

<sup>209</sup> *Banquet*, 222 a 4

dehors de l'âme qu'ils figurent pourtant, dans la cité elle-même et les objets qui la constituent. Car, projetés partout dans la cité, ces objets renvoient aussi le sujet à lui-même, puisque les valeurs en question désignent des qualités de l'âme, suivant la conduite qu'elle adopte. Les objets qui peuplent la cité, ce sont donc les sujets eux-mêmes, les citoyens qui la composent, mais ils n'en sont pas encore eux-mêmes les artisans. Il y a un hiatus entre les uns et les autres, du point de vue de la production, alors que, du point de vue de la réception, il y a identification. Du point de vue de la production, les artisans sont donc tous, sans exception, des artisans de l'excellence et de son contraire : cette fonction n'étant nullement réservée au philosophe, comme on pouvait le croire au vu de la citation ci-dessus. Simplement celui-ci doit les superviser, en les contraignant à faire le bon choix, car ils ne disposent pas nécessairement des critères qui leur permettraient de l'effectuer correctement. Seul le philosophe peut orienter correctement la production des autres artisans, car il est déjà l'artisan de lui-même. Grâce à ce « gouvernement des autres »<sup>210</sup>, assumé par le philosophe, les gardiens pourront progressivement acquérir le gouvernement d'eux-mêmes, suivant le procès auparavant décrit, et devenir ainsi les artisans de leur propre excellence. C'est en effet la condition de la réussite de l'éducation. Or les âmes se trouvent initialement dans une situation d'extériorité, et presque d'infériorité, de passivité tout au moins, vis-à-vis de cette multitude d'images qui emplissent la cité platonicienne : « Il y a, je suppose, <dira l'Athénien dans les

---

<sup>210</sup> Cf. FOUCAULT M., *Le Gouvernement de soi et des autres*. La philosophie platonicienne joue un rôle fondamental dans ce cours, notamment en ce qui concerne le rapport entre le gouvernement de soi et des autres : avec Platon, « la παρρησία <le « dire-vrai »>, au lieu d'être simplement un avis qui est donné à la cité pour qu'elle se gouverne comme il faut, apparaît maintenant comme une activité qui consiste à s'adresser à l'âme de ceux qui doivent gouverner, de manière qu'ils se gouvernent comme il faut et qu'ainsi la cité se trouve gouvernée, elle aussi, comme il faut. Ce dédoublement ou, si vous voulez, ce déplacement de la cible, de l'objectif de la παρρησία – du gouvernement auquel elle s'adresserait directement à ce gouvernement de soi pour gouverner les autres –, c'est cela, je crois, qui constitue un déplacement important dans l'histoire même de cette notion de παρρησία. » (Leçon du 2 mars 1983. Deuxième heure) Après avoir dessiné la cité idéale, et donc traité du gouvernement des autres tout au long de la *République*, Socrate déclare ainsi, à la fin du Livre IX, « qu'elle est peut-être située là-haut dans le ciel, comme un modèle [παράδειγμα] pour qui veut la regarder et, en la regardant, se gouverner lui-même [ἐαυτὸν κατοικίζειν]. Et il n'importe d'ailleurs en rien qu'elle existe ou doive exister quelque part. Car lui <l'homme véritablement musicien> se soucierait des affaires de celle-là seule, et d'aucune autre. » (592 b 3-6) Autrement dit, qu'il soit possible ou non de gouverner les autres sur ce modèle, il faut toujours, et avant tout, se gouverner soi-même. En ce qui concerne la notion de παρρησία, la dernière subdivision de cette section, qui sera consacrée au mensonge institutionnel, devra tenter d'établir comment l'une et l'autre peuvent être compatibles.

*Lois*>, des milliers de représentations qui s'offrent à notre vue [εἰσὶν δήπου κατὰ τὴν ὄψιν ἡμῖν ἀπεικασίαι μυρίαί] »<sup>211</sup>, surtout si l'on suppose que les représentations auditives peuvent être conçues par analogie avec les autres<sup>212</sup>. Ce propos est bien à sa place dans la bouche d'un citoyen d'Athènes, « la cité des images »<sup>213</sup>, dont les deux cités platoniciennes sont sur ce point de dignes héritières.

Or « la cité des images » est la Caverne dont la philosophie permet de (et consiste à) sortir : les « objets fabriqués [σκευή] »<sup>214</sup> qu'elle contient semblent pouvoir être assimilés aux ouvrages des artisans dont traitait le Livre III, d'abord parce qu'il est logique de s'appuyer sur ce qui a déjà fait l'objet d'un examen, en le tenant pour acquis ; et ensuite parce qu'ils vont renvoyer, conformément aux leçons précédentes, à des qualités morales. Il est vrai que, dans un premier temps, ces objets sont décrits comme « des statues d'hommes et d'autres êtres vivants [ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα], façonnées en pierre, en bois, et en toutes matières [λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα]. »<sup>215</sup> Les statues se réfèrent aux modèles auxquels elles ressemblent : ce que marque particulièrement le terme choisi, ἀνδριάς, puisqu'il est formé sur la racine ἀνήρ, qui désigne l'homme de sexe masculin, la figure de référence de la statuaire grecque. Cependant, dans un second temps, elles renvoient à de tout autres objets. A la page 517 d, l'homme détaché de ses liens retourne dans la Caverne auprès de ses anciens compagnons : or « il paraît bien risible, lorsque encore aveuglé [...], il est contraint d'entrer en compétition [ἀγωνίζεσθαι] devant les tribunaux, ou dans quelque autre lieu, au sujet des ombres de ce qui est juste [περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκίων], ou des statues dont ce sont les ombres [ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί]. »<sup>216</sup> Les objets fabriqués sont de nouveau assimilés à des statues (ἀγαλμάτα), mais celles-ci représentent, non plus des êtres vivants, mais le juste et l'injuste. Le changement de terminologie est significatif : le mot ἄγαλμα renvoyant à la notion traditionnelle de la valeur en Grèce ancienne<sup>217</sup>. Par la suite, lorsque, grâce aux exercices philosophiques, le rapport de force s'inverse, cette seconde

<sup>211</sup> *Lois*, II, 668 d 5

<sup>212</sup> *Lois*, II, 669 b 4-7

<sup>213</sup> C'est le titre d'un ouvrage collectif : cf. BÉRARD, C. (1984)

<sup>214</sup> *République*, VII, 514 c 1

<sup>215</sup> *République*, VII, 514 c 1 – 515 a 2

<sup>216</sup> *République*, VII, 517 d 7-10, traduction modifiée pour ἀγαλμάτα

<sup>217</sup> Cf. GERNET, L. (1968), pp. 93-137, notamment p. 97

signification est confirmée, et devient de toute évidence la plus importante pour les gardiens philosophes auxquels s'adresse désormais Socrate : « Une fois accoutumés, en effet, vous verrez dix mille fois mieux que ceux de là-bas, vous reconnaîtrez chacune des images [γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα], ce qu'elle est, et de quoi elle est l'image, pour avoir vu le vrai sur ce qui est beau, juste, et bon. »<sup>218</sup> Grâce à leur fréquentation des réalités intelligibles<sup>219</sup>, les gardiens ont acquis la *διάνοια*, qui leur permet de reconnaître (*γνωρίζειν*) les qualités morales dans les images (*εἶδωλα*) qui composent la partie matérielle de la cité.

Cependant le processus qui leur a permis d'acquérir cette faculté semble plus complexe, et plus pénible, que l'imprégnation sans heurt évoquée au Livre III : le prix à payer pour devenir philosophe paraît plus élevé que ce qu'exigeait l'adoption d'une éthique. Lorsqu'il s'agit de sélectionner les naturels les plus propres à recevoir l'éducation philosophique, le « goût de l'effort [*φιλόπονον*] »<sup>220</sup>, « pour toutes les sortes d'efforts [*πάντη φιλοπόνον*] »<sup>221</sup> est particulièrement mis en avant par Socrate, d'autant que « les âmes sont bien plus intimidées par les études exigeantes que par les exercices gymniques exigeants : c'est que l'effort [*ὁ πόνος*] les concerne plus en propre, leur est plus particulier, et qu'elles ne le partagent pas avec le corps. »<sup>222</sup> L'effort, sous la contrainte, permet de surmonter l'écart entre l'hétéronomie de celui qui ne voit que des ombres, et l'autonomie de celui qui règle sa conduite d'après ce qui est réellement. Il faut y être entraîné, mais aussi le vouloir soi-même, être capable d'endurer des peines et donc de ne pas rechercher exclusivement le plaisir. Pourtant, un autre argument fera dire un peu plus loin à Socrate, qu'« il faut que l'homme libre ne suive aucun enseignement dans un climat d'esclavage. Les efforts du corps, en effet, quand ils sont imposés par la force, ne peuvent pas faire de mal au corps ; tandis qu'aucun enseignement, s'il est imposé à l'âme par la force, ne peut s'y maintenir [*ψυχὴ δὲ βίαιον*

<sup>218</sup> *République*, VII, 520 c 4-7, traduction modifiée pour εἶδωλα

<sup>219</sup> Sur cette fréquentation, cf. l'analyse de l'opposition entre *μαθήματα* et *συνουσία* par Foucault dans sa Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure (*Le gouvernement de soi et des autres*) : la philosophie ne peut consister dans l'apprentissage de formules toutes faites (les *μαθήματα*), elle consiste en une fréquentation, un « être-avec » (*συνουσία*), qui prend la forme d'un « frottement continu des modes de connaissances les uns avec les autres ».

<sup>220</sup> *République*, VII, 535 d 2

<sup>221</sup> *République*, VII, 535 c 1

<sup>222</sup> *République*, VII, 535 b 6-9

οὐδὲν ἔμμουον μάθημα]. »<sup>223</sup> Les efforts devraient être librement consentis pour être fructueux à l'endroit de l'âme, mais l'allégorie de la Caverne n'indique apparemment rien de tel. Le problème posé est d'ordre éthique. On peut le résoudre si on tient compte de l'éducation initiale reçue par les gardiens, que ne possède pas l'homme qu'on arrache brutalement à ses chaînes au début de l'allégorie. Le bénéfice principal du contrôle exercé sur les images doit être en effet de faciliter la reconnaissance des Formes dans les images, grâce à la fréquentation, par les gardiens, d'images où ces Formes se dévoilent déjà. Leur enlever leurs chaînes ne doit donc pas être trop pénible<sup>224</sup>. Ensuite, puisqu'ils ont déjà acquis en partie la *διάνοια*, acquérir l'autre partie, celle qui concerne les raisonnements, sera moins difficile qu'à des hommes qui seraient novices sur les deux points : progresser vers la lumière du jour paraît dans ces conditions beaucoup moins pénible<sup>225</sup>. Enfin des hommes formés très tôt à la justice doivent pouvoir accepter de redescendre dans la Caverne, pour y gouverner, et ainsi payer leur dette<sup>226</sup>, d'autant que leur fréquentation du monde intelligible aura encore accru leur capacité à reconnaître les figurines, et ce dont elles sont les images<sup>227</sup>.

L'éthique qui orientait le projet éducatif des Livres II et III vient donc s'emboîter et s'ajuster rigoureusement dans celle qui est exigée par le parcours philosophique décrit au Livre VII. Sur une base identique, la présence massive d'images aux connotations morales, la formation déjà reçue par les gardiens leur permet d'éviter les écueils qui jalonnent ce parcours, et qui sont causes que le naturel philosophe souvent dégénère, comme Socrate l'a exposé au Livre VI<sup>228</sup>. Emboîtement et complémentarité : telles sont les deux faces d'un projet éducatif des plus cohérents, dont l'orientation est tout à la fois, et indissociablement, philosophique et éthique. Ce double but consiste-t-il à se modeler soi-même ? Est-ce là la définition de l'ἔργον philosophique, « le réel de la philosophie »<sup>229</sup> ?

<sup>223</sup> *République*, VII, 536 e 1-4

<sup>224</sup> contrairement à ce qui a lieu en 515 c 4 – d 7

<sup>225</sup> Au contraire du prisonnier qui s'indigne « d'être traîné de la sorte » (*République*, VII, 515 e 9)

<sup>226</sup> « Car ce sont bien là des prescriptions justes que nous imposerons à des hommes justes. » (*République*, VII, 520 e 1)

<sup>227</sup> Cf. *République*, VII, 520 c 4-7

<sup>228</sup> Cf. *République*, VI, 490 e 2 sq.

<sup>229</sup> L'expression est employée par Foucault dans le *Gouvernement de soi et des autres* à partir de la Leçon du 9 février 1983. Il ne cesse ensuite de la reprendre, en lui conférant la signification d'une mise à l'épreuve de la philosophie, par le biais de l'impact qu'elle peut avoir sur l'âme (la sienne propre et celle des autres) en la

## 2. Philosophie et politique

Pour bien comprendre le traitement du thème de l'éducation dans la *République*, il faut commencer par se rappeler avec précision quel est le but de ce dialogue. En effet, on y voit trop vite une œuvre politique : on en retient essentiellement la peinture d'un régime idéal. Or il ne faut pas perdre de vue que cette peinture se situe à l'intérieur d'un développement consacré à la justice. Une question précise est posée, celle de savoir si la vie juste est meilleure que la vie injuste<sup>230</sup>.

Or cette question est posée *dans les termes de l'éthique* telle que je l'ai définie. Au Livre II de la *République*, Glaucon, bientôt suivi par Adimante, déclare n'avoir été nullement satisfait par la réponse de Socrate au Livre I<sup>231</sup>. Il soumet donc la thèse du philosophe à une nouvelle épreuve en proposant un plaidoyer en faveur de l'homme injuste, qui montre sa supériorité par rapport à son contraire. Socrate constate alors la force de ce discours : « Eh bien ! dis-je, mon ami Glaucon, avec quelle vigueur tu nettoies [ἐκκαθαίρεις] chacun de ces deux hommes, comme une statue [ὡσπερ ἀνδρίαντα], en vue de ce jugement [εἰς τὴν κρίσιν]. »<sup>232</sup> Le verbe ἐκκαθαίρειν employé ici par Socrate renvoie à la notion de κάθαρσις, qui désigne chez Platon un exercice spirituel caractéristique de la philosophie<sup>233</sup>. Est-ce le cas dans ce contexte ? Glaucon vient de déclarer qu'il fallait considérer les extrêmes pour rendre ce jugement, qui prend la forme d'une discrimination, d'une distinction rigoureuse, et par conséquent « attribuer à celui qui est parfaitement injuste l'injustice la plus parfaite, sans rien en soustraire [καὶ οὐκ ἀφαιρέτέον]. »<sup>234</sup> S'il ne faut rien soustraire, en quoi consiste le « nettoyage » dont parle ici Socrate, et en quoi symbolise-t-il une quelconque purification ?

---

modifiant.

<sup>230</sup> MOUZE, L. (2003), p. 141

<sup>231</sup> Cf. *République*, II, 357 a 1 – b 3

<sup>232</sup> *République*, II, 361 d 5-7

<sup>233</sup> En ce qui concerne l'usage de ce terme chez Platon, on se reportera à l'ouvrage d'H. Joly intitulé *Le renversement platonicien*. Logos, Epistémê, Polis, et en particulier à la mise au point qu'il effectue dans le chapitre III de la *Première partie*, « L'archaïsme du connaître et le puritanisme » (JOLY, H. [1974], pp. 53-78). M. Foucault se réfère d'ailleurs expressément à ce texte, et il y rattache l'orientation de ses propres recherches (*L'Herméneutique du sujet*, Cours du 13 janvier 1982. Deuxième heure) : « Bon, tout à l'heure, en parlant de ces techniques de soi et de leur préexistence à la réflexion platonicienne sur l'*epimeleia heautou*, j'avais dans la tête, et j'ai oublié de vous le mentionner, qu'il existe un texte, un des rares textes, me semble-t-il, une des rares études dans lesquelles ces problèmes sont un peu abordés en fonction de la philosophie platonicienne : c'est le livre d'Henri Joly qui s'appelle *Le renversement platonicien*. Logos, Epistémê, Polis. »

<sup>234</sup> *République*, II, 361 a 6-7

Celle-ci est à entendre au sens de l'absence de mélange, de la réduction à l'élémentaire, et, si on peut parler d'exercice spirituel, c'est parce qu'un effort d'imagination est requis, pour concevoir le type même de l'homme injuste.

La purification est plus évidente dans le cas de l'homme juste, auquel il faut « enlever [ἀφαιρετέον] l'apparence » de la justice, pour n'en conserver que la réalité, et finalement le « dénuder de tout [γυμνωτέος], sauf de justice » de façon « qu'il soit dans une situation contraire à celle du précédent. »<sup>235</sup> Cette réduction de la justice à l'élémentaire qui la constitue, à son effet propre sur l'âme, en dehors de toute autre conséquence, est ce qu'exigera à son tour Adimante, prenant la parole à la suite de Glaucon, pour qu'elle puisse être comparée équitablement à l'injustice, et pour qu'il soit prouvé qu'elle est en elle-même, et par elle-même, préférable, sans souci de tout ce qui lui est attaché en matière d'honneurs et de récompenses. La purification à laquelle se livrent les deux frères permet donc de préciser l'objet du dialogue, ses conditions de succès : il faut réussir à définir ce que la justice et l'injustice sont en elles-mêmes,

Dans un discours qui montrerait que l'une est le plus grand des maux que l'âme puisse contenir en elle-même, et que la justice est le bien le plus grand. Car si les choses nous étaient présentées ainsi depuis le début par vous tous, et si vous saviez nous en persuader [ἐπέιθετε] dès notre jeunesse, nous n'aurions pas chacun à nous garder des injustices des autres [οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφύλαττομεν μὴ ἀδικεῖν], mais chacun serait lui-même le meilleur gardien de lui-même [ἀλλ' αὐτὸς αὐτοῦ ἦν ἕκαστος φύλαξ], parce qu'il craindrait, en commettant des injustices, d'avoir à cohabiter [ξύνοικος] avec le plus grand des maux.<sup>236</sup>

Il s'agit de la première occurrence du mot φύλαξ dans la *République*, où elle est associée à un

<sup>235</sup> *République*, II, 361 c 3-5. Pour l'homme juste, il s'agit de « sculpter sa propre statue », de la manière dont l'entendra Plotin : « Fais comme le fabricant qui doit rendre une statue belle [οἷα ποιητῆς ἀγάλματος] <écrit ce dernier> ; il enlève ceci [ἀφαιρέϊ], efface cela, polit et nettoie [καθαρὸν ἐποίησεν] jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue ; de même pour toi, enlève le superflu [ἀφαιρέϊ ὅσα περιττά], redresse ce qui est tordu et, purifiant [καθαίρων] tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. » (PLOTIN, *Traité*s, 1, 9) Les deux verbes employés par Glaucon puis Socrate reviennent à deux reprises dans cette phrase qui établit l'analogie entre le travail du sculpteur, et le travail éthique que le sujet doit accomplir sur lui-même. Bien que les contextes soient différents, ce qui empêche d'identifier ces deux acceptions de la sculpture de soi, il reste que les termes techniques associés au travail du sculpteur sont les mêmes : il ne s'agit donc pas d'un hasard, mais d'une connexion nécessaire, qui repose sur l'association entre sculpture et médecine. Sur la signification des verbes ἀφαιρέϊν et καθαίρειν, et leur lien avec la médecine, cf. ci-dessus, Chapitre V, section 2, pp. 392-394.

<sup>236</sup> *République*, II, 366 e 7 – 367 a 4

pronom réfléchi (αὐτοῦ) qui en marque la singularité : avant même de se demander ce que peuvent être les gardiens de la cité, il est question d'être le gardien de soi-même. Pour Adimante il s'agit d'un idéal non réalisable en l'état actuel des choses. Ce qui a lieu bien plutôt, c'est que nous devons nous garder les uns des autres (ἀλλήλους ἐφυλάττομεν), parce que nul n'est le gardien de soi-même. En revanche, il semble qu'Adimante présente par avance, dans toute sa pureté, le concept de justice sur lequel sera fondée la cité idéale : s'il est vrai que le but de l'éducation des gardiens est de leur permettre d'acquérir un sens moral grâce auquel ils sauront juger de leur propre conduite aussi bien que de celle des autres, alors, dans ces conditions, les gardiens seront aussi, et peut-être avant tout, les gardiens d'eux-mêmes. La première partie de la phrase citée, « si vous saviez nous en persuader [ἐπειθέτε] dès notre jeunesse », préfigure en effet ce que sera l'éducation, comme façonnement des âmes par les mythes, dans cette cité, tandis que la réduction de la justice à ce qu'elle est vraiment, du point de vue de l'âme, en indique l'horizon éthique. Or ces mythes sont le plus souvent des discours faux, et, dans les *Lois*, l'affirmation selon laquelle la justice serait le plus grand des biens, sera assimilée à un mensonge, des plus utiles il est vrai<sup>237</sup>. Alors que la *République* semblait avoir pour rôle d'établir ce point<sup>238</sup>, il est pour le moins surprenant de constater que les *Lois* ne le tiennent nullement pour acquis, et qu'en outre l'Athénien semble échouer à convaincre Clinias et Mégille, pourtant dotés d'un bon ἦθος, de cette vérité. L'exigence éthique qu'impose ainsi Adimante est donc extrêmement rigoureuse, et difficile à réaliser, sans doute autant que la cité idéale elle-même, dont la genèse va être ensuite décrite. Il n'en reste pas moins que l'exercice de purification auquel se livrent successivement Glaucon et Adimante permet de déterminer ce qui est *le but final de l'éthique* : devenir le gardien de soi-même, grâce à un façonnement de soi par soi. Même s'il est difficile d'y parvenir, l'exemple de Socrate montre que ce n'est pas impossible. On peut donc examiner l'étape suivante.

Au Livre VI de la *République*, dans le texte cité au début de cette section, il s'agissait d'envisager ce qui arriverait si le philosophe ne se contentait pas de « se façonner lui-même », et acceptait de devenir l'artisan de l'excellence des citoyens, autrement dit si, dans son esprit, des préoccupations politiques succèdent à des visées simplement éthiques. Socrate répond à

<sup>237</sup> Cf. *Lois*, II, 663 d 6 – e 2

<sup>238</sup> C'est en effet la conclusion à laquelle parviennent Socrate et ses interlocuteurs : « N'avons-nous pas trouvé que la justice constitue par elle-même le bien suprême de l'âme en elle-même [αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἡρώμεν] ? » (*République*, X, 612 b 3, traduction G. Leroux)

cette question qu'il a lui-même posée :

Prenant comme surface, dis-je, une cité et les façons d'être des hommes [λαβόντες ... ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἦθη ἀνθρώπων], tout d'abord ils la nettoieraient [καθαράν ποιήσειαν ἄν], ce qui n'est pas très facile. Mais tu sais sans doute que c'est en cela qu'ils différeraient des autres : en ce qu'ils ne consentiraient à toucher ni à un individu, ni à une cité, ni non plus à rédiger des lois, à moins de l'avoir reçue nette, ou de l'avoir rendue telle eux-mêmes [πρὶν καθαράν ἢ παραλαβεῖν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι].<sup>239</sup>

La pureté n'est plus le but poursuivi : c'est désormais un point de départ. Mais l'optique vient de changer : on ne peut plus en rester à une conception simplement éthique, ou individuelle, de l'excellence, il s'agit au contraire de formuler les conditions de l'excellence de la cité. Par ailleurs, Socrate formule une alternative. Cette pureté peut être en effet obtenue de deux manières : soit elle est reçue, soit elle est produite. Si elle est reçue, cela signifie que les manières d'être des hommes (ἦθη ἀνθρώπων) sont déjà pures. Mais d'où cette pureté peut-elle leur venir, sinon d'un travail éthique qu'ils auraient déjà accompli par eux-mêmes, en acquérant l'aptitude à bien se conduire, grâce à la possession des critères de l'excellence ? En revanche, s'il faut leur conférer cette pureté, on peut penser que Socrate recourra alors au programme éducatif mis en place aux Livres II et III, dont l'effet est précisément de conférer cette aptitude éthique. Ainsi il semble que le basculement autour de μὴ ἐαυτὸν πλάττειν décrive le passage de l'éthique à la politique, et l'appui que celle-ci tire de celle-là. Il faut qu'un travail éthique ait été accompli par les individus, qu'ils l'aient fait de leur propre mouvement, par un heureux hasard, ou bien que l'éducation les y ait disposés. Dès lors que son but est atteint, il devient possible d'entreprendre une tâche proprement politique. Cette articulation est en outre indiquée par *un changement de paradigme* : la peinture se substitue à la sculpture. Peut-on aller jusqu'à dire que le peintre va se charger d'appliquer les couleurs voulues sur l'œuvre du sculpteur, réalisant ainsi une statue polychrome, conformément à la description qu'en propose Socrate au Livre IV ? Il y aurait alors une continuité rigoureuse entre éthique et politique, la seconde prolongeant la première, comme le travail du peintre parachève celui du sculpteur, ou comme les χρώματα complètent les σχήματα dans le style platonicien, qui repose sur le procédé de l'ἔκφρασις<sup>240</sup>. C'est en effet à ce dernier que recourt Socrate pour décrire son projet législatif :

<sup>239</sup> *République*, VI, 501 a 2-7

<sup>240</sup> Cf. le Chapitre II, section 3 (pp. 179-189), et le Chapitre VI, section 3 (pp. 470-472)

Nous devons façonner la cité heureuse [τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν] non pas en prélevant en elle un petit nombre de gens pour les rendre tels, mais en la rendant telle tout entière [...]. C'est comme si quelqu'un, alors que nous mettons la couleur sur une statue d'homme [ἀνδριάντα γράφοντας], s'approchait pour nous critiquer, parce que ce n'est pas sur les plus belles parties de l'être vivant que nous appliquons les plus belles couleurs [ὅτι οὐ τοῖς καλλίστοις τοῦ ζώου τὰ κάλλιστα φάρμακα προστίθεμεν].<sup>241</sup>

Deux opérations successives sont nettement distinguées : celle du sculpteur, qui consiste à façonner (πλάττειν), de façon à produire « une statue d'homme (ἀνδριάς) » et celle du peintre, qui succède au premier, et dont le travail consiste à peindre (γράφειν) cette statue. La seconde implique la première, et ne peut se réaliser sans elle ; toutefois la première serait également incomplète sans la seconde, qui la parachève, de la même façon qu'il est moins satisfaisant pour le philosophe de se contenter de sculpter sa propre statue, plutôt que de peindre la cité tout entière. Cependant l'action de πλάττειν ne porte pas sur les individus, comme il serait requis pour que l'analogie soit établie de façon rigoureuse, mais sur la cité elle-même. Toutefois il faut remarquer que la comparaison socratique intervient au début du Livre IV, et comme une transition avec le Livre III, où s'est achevé l'exposé de l'éducation des gardiens. De plus il s'agit pour lui de répondre à une objection d'Adimante portant précisément sur le statut de ces mêmes gardiens au sein de la cité idéale<sup>242</sup>. Si donc on peut dire que la cité a été façonnée, c'est bien parce que le façonnement des âmes, en quoi consiste l'éducation, a été mené à bien, ce qui signifie que les gardiens sont désormais aptes à façonner eux-mêmes leur propre statue. C'est sur cette base que s'établit ensuite l'activité du peintre, dont le propre est d'avoir une vue d'ensemble de ce qu'il reste à réaliser, une fois que le travail du sculpteur a été accompli, et de façon à pouvoir répartir harmonieusement les couleurs. L'analyse du double paradigme des arts plastiques plaide donc, dans le débat ouvert entre éthique et politique, en faveur d'une implication (et presque d'une imbrication) réciproque de ces deux domaines, au sein de la philosophie platonicienne : ce qui ne permet pas de départager les tenants d'une orientation politique de celle-ci<sup>243</sup>, de ceux qui la

<sup>241</sup> *République*, IV, 420 c 2-7, traduction P. Pachet, modifiée seulement pour πλάττειν

<sup>242</sup> Cf. *République*, IV, 419 a 1 – 420 a 1

<sup>243</sup> Cf., en ce sens, PRADEAU, J.-F. (1997), p. 8 : « L'objet de la politique est l'unité de la cité. Le savoir qui convient à cet objet est la philosophie. » Cf. aussi WOLFF, F. (2002), p. 13 : « Pour Platon, la cité digne de ce nom était philosophique et la philosophie était tout entière et profondément politique : mais c'est aussi pourquoi il n'y a pas de philosophie politique proprement dite chez Platon. » (cette expression serait « tautologique »)

subordonnent à l'éthique<sup>244</sup>. Du point de vue de la réalité, l'éthique peut certes exister sans prolongement politique, dans l'âme et la conduite d'un philosophe comme Socrate : et celui-ci méritera ainsi qu'on lui dresse une statue, qu'il aura d'ailleurs contribué à façonner. Toutefois, du point de vue de l'excellence et de la perfection, l'éthique doit être relayée par la politique : or « rien d'imparfait ne peut être la mesure de quoi que ce soit »<sup>245</sup>, et on ne peut donc pas trancher le débat en s'en tenant au premier point de vue. Dans la pensée platonicienne, éthique et politique sont complémentaires, et occupent le même rang. Dire que le genre de vie philosophique *consiste à se façonner soi-même* ne revient donc pas à subordonner la seconde à la première, comme on pouvait le craindre, mais signifie simplement que tout projet politique, pour être authentiquement philosophique, *devra satisfaire à cette condition préalable, qui est éthique*. Si pour Platon « la beauté de la couleur s'accomplit dans l'association de l'éclat et de la transparence (la διαφάνεια) »<sup>246</sup>, le talent du peintre devra rendre visible le σχῆμα sous le χρώμα, la beauté de l'attitude adoptée dans la conduite de la vie ; mais seule l'excellence du régime politique apportera à cette conduite tout l'éclat dont elle est susceptible. Éthique et politique sont complémentaires comme les σχήματα et χρώματα dans la pensée platonicienne<sup>247</sup>.

En d'autres termes, moins imagés, « le gouvernement de soi » précède, en droit, « le gouvernement des autres », mais, sans ce dernier, le premier n'atteindra jamais sa perfection :

---

<sup>244</sup> C'est la position que semble adopter M. Foucault. Dans un premier temps, il propose en effet l'hypothèse suivante, à partir de sa lecture de la *Lettre VII* : « L'activité de nomothète qu'a l'air de se donner Platon dans les *Lois* et dans la *République* n'est-elle pas un jeu ? Un jeu comme l'est, bien que différemment bien sûr, le mythe. » (*Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure) Dans un second temps, il en tire la conséquence que « le sérieux de la philosophie ne consiste pas à donner des lois aux hommes et à leur dire quelle est la cité idéale dans laquelle ils doivent vivre, mais à leur rappeler sans cesse (à ceux du moins qui veulent écouter, puisque la philosophie ne tire son réel que de son écoute) que le réel même de la philosophie sera dans ses pratiques, ces pratiques que l'on exerce de soi sur soi. » Le réel de la philosophie consiste donc dans l'éthique. C'est ce que confirme l'interprétation par Foucault de la figure du philosophe-roi (*Leçon du 23 février 1983. Deuxième heure*) : « Ce que nous voyons apparaître comme le lieu des rapports fondamentaux entre philosophie et politique à travers ces textes de Platon [...] – rapports qui sont, encore une fois, d'intersection et non de coïncidence –, ce lieu c'est l'âme du Prince », lequel doit établir un certain rapport, éthique, à lui-même.

<sup>245</sup> *République*, VI, 504 c : « Ἀτελὲς γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον. »

<sup>246</sup> LAURENT, J. (2002), p. 106. Cf. ci-dessus, Chapitre VI, section 3, pp. 470-471

<sup>247</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre II, n. 16, p. 159

une nouvelle fois, éthique et politique sont donc indissociables. On pouvait d'ailleurs s'y attendre, compte tenu du fait que ces différentes disciplines ne sont pas encore nettement séparées dans la pensée platonicienne, le processus étant seulement en cours, qui aboutira à la division des savoirs opérée par Aristote. Platon met en œuvre, au sein des Dialogues, une vaste entreprise de distinction/délimitation, que contribuent aussi à réaliser les statues qui les jalonnent, scandant leurs différentes étapes : c'est notamment le cas du mot ἀνδριάς.

Le terme paraît particulièrement apte à désigner ces statues qui sont des statues d'hommes, c'est-à-dire à leur ressemblance, étant réalisées par des individus qui se façonnent ainsi eux-mêmes, l'homme existant façonnant l'homme qu'il veut être. Le mot est employé par Socrate pour décrire le travail réalisé par Glaucon au Livre II<sup>248</sup>, comme on l'a remarqué ci-dessus, puis les gardiens et la cité qui résultent du programme éducatif mis en place au Livre III<sup>249</sup>, ensuite les artefacts qui peuplent la cité décrite comme une Caverne, au début du Livre VII<sup>250</sup>, et enfin le résultat de l'éducation philosophique, à la fin du Livre VII<sup>251</sup>. Cette dernière occurrence est la symétrique de la première, puisque c'est cette fois Glaucon qui évoque le travail accompli par Socrate : « Ils sont très beaux [παγκάλους], Socrate, dit-il, les dirigeants [τοὺς ἄρχοντας] que, comme un sculpteur de statues tu as fabriqués là [ὥσπερ ἀνδριαντοποιὸς ἀπέιργασαι]. »<sup>252</sup> Παγκάλος évoque le parachèvement, la complétude, de ces statues, à travers l'idée de totalité (πάν) : tout ce qui pouvait leur être apporté l'a été, grâce à l'éducation philosophique dont Socrate vient de décrire le programme. Parce que leur éducation a été le fruit d'une politique adéquatement conçue, les gardiens peuvent atteindre une perfection, en matière éthique, à laquelle Socrate lui-même ne pouvait peut-être pas prétendre, bien que Platon lui élève une statue destinée à manifester avec éclat, aux siècles futurs, l'excellence qui fut la sienne. Pour les gardiens qui auront particulièrement mérité d'elle, et à titre posthume, afin de refléter la perfection atteinte, Socrate demande que « la cité leur accorde des monuments [μνημεῖα], et des sacrifices, à frais publics, comme à des Génies. »<sup>253</sup> A partir des statues qu'on trouve dans la cité, et qui répondent à des critères de

---

<sup>248</sup> *République*, II, 361 d 5

<sup>249</sup> *République*, IV, 420 c 5

<sup>250</sup> *République*, VII, 514 c 1

<sup>251</sup> *République*, VII, 540 c 4

<sup>252</sup> *République*, VII, 540 c 4-5

<sup>253</sup> *République*, VII, 540 b 7 – c 1

valeur différents, Socrate est parvenu à dresser celles qui convenaient à la cité idéale, lui assurant aussi une permanence, une stabilité dans le temps, grâce à la mémoire (μνήμη) publique. Ce sont ces μνημεῖα dressés à la demande de Socrate que Glaucon qualifie ensuite d'ἀνδριαντές, concluant ainsi, ou presque, le Livre VII<sup>254</sup>. Ainsi chacun des deux principaux chapitres de la *République* consacrés à l'éducation s'ouvre et se ferme sur une statue d'homme (ἀνδριάς), qui marque d'un côté le point de départ du processus éducatif, et, de l'autre, son point d'achèvement. L'ensemble regroupe les qualités éthiques que les dirigeants doivent avoir pour pouvoir exercer leur direction sur la cité, de telle sorte que, dans leur manière d'être, le peintre des mœurs succède au sculpteur de l'âme. Simultanément, dans leur esprit (et dans le registre terminologique employé par Platon), le παράδειγμα<sup>255</sup> se substitue au τύπος : que signifie ce changement de vocabulaire, bien délimité dans les textes ? Les deux termes ne sont-ils pas étroitement apparentés, au point que traductions et commentaires aient pu les tenir pour équivalents<sup>256</sup> ?

---

<sup>254</sup> La précision qu'apporte ensuite le philosophe est intéressante, car il demande qu'on n'oublie pas les dirigeantes de la cité, le terme ἀνδριάς étant pour sa part réservé à l'homme de sexe masculin. Les statues d'hommes qui ferment le Livre VII sont donc à prendre en un sens élargi, puisqu'elles devraient comprendre aussi des statues de femmes.

<sup>255</sup> Il y a plusieurs occurrences de ce terme associées avec le thème de la peinture : *République*, V, 472 c 5 ; VI, 484 c 9 puis 500 e 3.

<sup>256</sup> G. Roux invitait pourtant à les distinguer : cf. ROUX, G. (1961), p. 13.

### 3. Παράδειγμα et τύπος

La sculpture et la peinture sont elles-mêmes des paradigmes, et sont l'application d'une méthode analogique que Socrate et Platon ont coutume d'employer dans les Dialogues<sup>257</sup> : sur le plan théorique, le paradigme est un modèle qui doit être suffisamment connu, pour pouvoir éclairer, par comparaison et par analogie, un objet moins connu<sup>258</sup>. Platon fait en ce sens usage de la sculpture pour préciser ce qu'est l'éthique exigée des gardiens (ou celle du philosophe), et de la peinture pour décrire leur action politique (ou celle des philosophes). Sur le plan pratique, quel est le rôle joué par le paradigme ? Au début du Livre VI de la *République*, Socrate s'efforce de prouver par l'absurde, et au moyen du paradigme de la peinture, que les philosophes doivent être les gardiens de la cité, parce qu'ils disposent d'un modèle pour les guider :

Eh bien, te semble-t-il y avoir la moindre différence entre les aveugles, et ceux qui sont réellement privés de la connaissance de toute chose qui est réellement, qui n'ont dans l'âme aucun modèle clair [ἐναργὲς... παράδειγμα], et ne sont pas capables, comme le feraient des peintres, de tourner les yeux vers ce qui est le plus vrai [εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες], de s'y reporter à chaque fois, et de le considérer [θεώμενοι] avec le plus d'exactitude possible [ἀκριβέστατα], pour précisément y conformer aussi les règles [νόμιμα] à établir [τίθεσθαι] ici concernant ce qui est beau, juste, et bon, chaque fois que besoin est de les établir ; et aussi de préserver celles qui sont établies, en étant leurs gardiens ?<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Au livre VI de la *République*, Socrate, en réponse à l'objection de Glaucon, déclare ainsi : « – Tu me poses une question, dis-je, qui demande une réponse énoncée à l'aide d'une image [δι' εἰκόνοσ]. – Mais toi, n'est-ce pas, dit-il, je crois que tu n'as pas l'habitude de parler par images [οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνων λέγειν] ! – Très bien, dis-je. Tu te moques de moi après m'avoir jeté dans un argument difficile à démontrer ? Mais écoute-moi donc développer l'image en question [τῆσ εἰκόνοσ] : tu verras encore mieux combien j'ai d'attachement pour les images [μᾶλλον ἴδης ὡσ γλίσχωρσ εἰκάζω]. » (VI, 487 e 5 – 488 a 2, traduction suggérée en note par P. Pachet pour ce dernier membre de phrase) L'image employée ensuite constitue un paradigme, même si le terme n'est pas employé : Socrate établit une analogie entre l'attitude des cités vis-à-vis du philosophe véritable, et celle de l'équipage d'un navire vis-à-vis du pilote. Cette image lui permet d'expliquer pourquoi les philosophes sont considérés comme des inutiles, alors qu'en réalité ils possèdent la compétence du pilote pour diriger son navire. Les multiples εἰκόνεσ se trouvant dans les Dialogues sont ainsi des paradigmes.

<sup>258</sup> Voici la définition qu'en donne le *Politique* : « Un paradigme prend naissance lorsque, étant correctement interprété quand il se rencontre le même dans deux occurrences séparées, puis réunies, il produit une interprétation unique et vraie de chacune comme entrant dans une paire. » (278 c 4-7) Sur cette notion, cf. BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2003), pp. 45-48

<sup>259</sup> *République*, VI, 484 c 7 – d 3

Socrate établit ainsi en négatif le portrait du philosophe-peintre, et de son action politique. La connaissance est traitée par analogie avec la vision, et, plus précisément, avec le regard du peintre, dont le propre est d'accomplir un double mouvement, un va-et-vient, allant du modèle au tableau sur lequel il reproduit ce modèle. La qualité de la production dépend en outre, selon le philosophe, de la qualité du modèle (sans que soient prises en compte la technique, le talent, ou la créativité), et celle-ci est simplement définie par la clarté, donc par une exigence qui concerne la vision. Mais elle est fonction aussi du regard accordé au modèle, qui doit avoir « le plus d'exactitude possible. » Une attitude est donc exigée, en même temps qu'un type de modèle, qui conditionnent l'une et l'autre la valeur de l'action engagée. Celle-ci est à son tour décrite comme consistant à établir des « règles » ; les νόμιμα n'étant pas tout à fait des νόμοι, des lois, mais plutôt des coutumes, lesquelles déterminent directement les mœurs : les *Lois* insisteront particulièrement sur la nécessité de ne pas les passer sous silence, et de légiférer aussi à leur propos, tant elles sont fondamentales pour tout régime politique, en même temps que sur la difficulté, et éventuellement le ridicule, qui s'attachent à cette entreprise<sup>260</sup>. L'autre pôle de son activité, ce vers quoi se tourne le regard, est décrit comme « ce qui est le plus vrai », que l'analogie représente par le double critère de la clarté et de l'exactitude. Toutefois ces critères restent purement formels, et, quant au contenu de la vérité à reproduire, Socrate nomme simplement la réalité intelligible, sans préciser autrement comme elle pourra prendre forme dans les lois et dans l'ordre sensible. Il manque donc un maillon intermédiaire, qui relie la contemplation de l'intelligible, la connaissance qui caractérise le philosophe, et l'action politique. Socrate va préciser ce point ensuite, en se référant cette fois à la technique du peintre :

Pour parfaire leur œuvre ils <les philosophes-peintres> regarderont fréquemment d'un côté et de l'autre, d'une part vers ce qui est par nature juste, beau, tempérant, et tout le reste, d'autre part vers ce qu'en regard ils créeraient chez les hommes ; par mélange et par fusion à partir des différents genre de vie ils réaliseraient la couleur chair [ἔυμμειγνύντες τε καὶ κεραννύντες ἐκ τῶν ἐπιτηδευμάτων τὸ ἀνδρείκελον], en prenant exemple sur ce qu'Homère en particulier nomme, quand cela se présente chez les humains, "l'apparence divine" et "la ressemblance divine" [θεοειδές τε καὶ θεοείκελον].<sup>261</sup>

<sup>260</sup> Cf. *Lois*, VII, 788 a 1 – c 4 ; 793 a 9 – d 8 ; 797 a 1 – c 9, 800 b 4-5. Sur ce thème, cf. BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), pp. 74-84, et particulièrement p. 80 *sq.*

<sup>261</sup> *République*, VI, 501 b 1-7, traduction P. Pachet modifiée. Sur « ἐπιτήδευμα » et « ἀνδρείκελος », cf. ci-dessus, n. 368, p. 154. La couleur chair produit la ressemblance humaine qui est comparable à « la ressemblance divine », de même que ἀνδρείκελος est comparable à θεοείκελον.

La technique évoquée consiste à mélanger différentes couleurs pour obtenir la teinte voulue. Semblablement, l'activité politique consiste à partir du multiple (les différentes fonctions qui composent la cité), pour atteindre l'unité. En outre celle-ci est décrite comme « ressemblance humaine » : faut-il comprendre qu'elle doit manifester la Forme qui serait celle de l'homme, l'Homme en soi ? Plus vraisemblablement, il s'agit d'atteindre l'excellence dans la fonction propre, qui montre au mieux ce dont un homme est capable, et ce que rend possible la cité idéale, l'unité accomplie en elle des différentes fonctions. Le paradigme est donc constitué des diverses formes d'excellence dont l'homme est susceptible, qu'il faut avoir envisagées chacune pour elle-même et dans leur unité globale, de façon à reproduire la même structure au sein de la cité, représentative de l'homme dans toute la perfection dont il est capable, et que permet de lui donner la philosophie. Les « règles » établies par « le peintre de régimes politiques » devront s'attacher à reproduire en toute exactitude la structure à la fois unitaire et différenciée qui est celle du paradigme, après l'avoir définie avec clarté. Toutefois, les νόμιμα n'étant pas tout à fait des νόμοι, le peintre ainsi décrit n'est pas purement et simplement le nomothète, à moins que la loi ne parvienne à prendre en compte la coutume, de façon à pouvoir agir sur elle. C'est là tout l'enjeu de la discussion sur l'éducation conduite au Livre VII des *Lois*, et plus précisément de la réflexion sur les τύποι qui doivent régler la production poétique et les chœurs<sup>262</sup>. Les τύποι apparaissent comme l'ultime chaînon qui relie le paradigme auquel se réfère le philosophe-peintre, aux mœurs qu'il s'efforce de régler. En comparaison du paradigme, ils se situent ainsi beaucoup plus près de l'action qu'ils commandent directement, mais aussi beaucoup plus loin de la vérité, et donc de la clarté qui la caractérise. Leur fonction est moins de guider la création poétique (ce qui n'est guère possible), ou l'action, que d'assurer la stabilité des mœurs, en imposant des limites à l'une et à l'autre<sup>263</sup> : c'est ce qu'exprime le paradigme égyptien employé à deux reprises par Platon, au Livre II puis au Livre VII. Le premier de ces textes a déjà été cité et commenté<sup>264</sup> : il souligne la valeur exemplaire qui est celle des τύποι. Ils ont été « montrés », au sein des temples, comme reliefs, susceptibles de servir d'étalons et d'exemples.

<sup>262</sup> Cf. *Lois*, VII, 800 b 6 – 801 e 10

<sup>263</sup> « Le propre de la poésie est d'être le discours inspiré du poète, discours par définition non contrôlable, puisqu'il n'est pas contrôlé par celui qui en est l'auteur. Légiférer sur le discours présente dès lors inévitablement un paradoxe. C'est pourquoi ces lois ne sont que des empreintes, et non des lois : la seule chose qu'il soit possible de faire est de définir les contours. » (MOUZE, L. [2005], p. 297)

<sup>264</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre I, section 1, p. 114 sq.

Dans le second de ces textes, au Livre VII, après un retour sur le « procédé » employé par les Égyptiens<sup>265</sup>, l'Athénien formule une « proposition déconcertante [ἄτοπον], qui veut que chez nous les chants soient devenus des lois. »<sup>266</sup> Il ne faut pas en effet que la loi néglige la coutume, qui est en relation directe avec les mœurs, et que les chants expriment. Exposés comme des τύποι sacrés dans les temples d'Égypte, les chants acquièrent le statut de caractères mis en relief et gravés, qui est celui des lois dans la cité platonicienne : « la loi règne sur la cité des Magnètes de la même façon que la religion détermine le régime de l'empire égyptien. La loi est l'*analogon* du sacré. Fondée sur un discours religieux, la loi joue dans cette cité le rôle de la religion. »<sup>267</sup> On peut ajouter qu'au sens concret du τύπος (le relief exemplaire) se substitue, à la faveur de l'analogie, le sens abstrait (le caractère saillant, mis en relief et gravé, qui sert de critère pour le jugement et l'action). A la faveur de ce glissement, la signification n'en est que plus limpide, sous le τύπος qui l'exprime, l'épaisseur de l'enveloppe (la matière où elle s'inscrit) diminuant. Le paradigme égyptien est d'abord convoqué dans le cadre d'une réflexion générale sur l'éducation au Livre II, puis il est ainsi réinvesti, sous une forme appropriée, au sein de la législation platonicienne sur l'éducation, dans le Livre VII. Celle-ci prend la forme de τύποι concernant les chœurs :

De quelle manière pourrait-on échapper au plus parfait ridicule en légiférant sur ces questions ? [...] La façon la plus sûre est de commencer par façonner en paroles [πλάσασθαι τῷ λόγῳ], pour ce qui nous occupe, des sortes de sceaux [ἐκμαγεῖ' ἄττα].<sup>268</sup>

L'ἐκμαγεῖον est une forme particulière de τύπος, dont on a montré qu'il désignait plutôt une empreinte concrète, singulière, susceptible de jouer le rôle d'une signature. Pourquoi avoir soutenu dans ce cas que le sens abstrait était à retenir pour ces textes ? Le problème est que ces ἐκμαγεῖα sont assimilés par l'Athénien à des lois. Proposant le dernier d'entre eux à ses interlocuteurs, il leur demande ainsi : « Devons-nous poser ceci comme l'une des lois et l'un des caractères qu'il faut mettre en relief en ce qui concerne les compositions inspirées par les Muses [θῶμεν δὴ καὶ τοῦτον τῶν περὶ μουσαν νόμων καὶ τύπων ἕνα] ? »<sup>269</sup> Il répète

<sup>265</sup> Cf. *Lois*, VII, 799 a 1 – b 10

<sup>266</sup> *Lois*, VII, 799 e 10-11

<sup>267</sup> MOUZE, L. (2005), p. 289

<sup>268</sup> *Lois*, VII, 800 b 4-8, traduction modifiée

<sup>269</sup> *Lois*, VII, 801 c 6-7, c'est moi qui traduis. En rendant τύποι par la formule un peu longue de « caractères qu'il faut mettre en relief », j'essaie de souligner leur valeur normative, tout en conservant l'idée de relief. L'idée

même ensuite sa question en associant et en liant expressément les trois termes considérés : « Devons-nous poser cette loi comme caractère qu'il faut mettre en relief et troisième sceau [κείσθω νόμος ἡμῖν καὶ τύπος ἐκμαγεῖόν τε τρίτον τοῦτο] ? »<sup>270</sup>, ce qui suggère leur équivalence dans son esprit. Or une loi peut être considérée comme un caractère saillant, mis en relief et gravé, mais non comme un relief exemplaire, d'autant que les lois proposées en l'espèce par l'Athénien sont relativement abstraites : le bon augure, le chant comme prière, ou encore l'exigence de « ne pas demander [...] un mal au lieu d'un bien »<sup>271</sup> peuvent être considérés comme des critères, des pierres de touche permettant de juger des productions poétiques, mais non comme des exemples de créations. Le choix de traduction adopté dans cette étude se trouve-t-il ainsi remis en cause ? Faudrait-il parler plutôt de « moule » et de « modèle », ce qui conduit à identifier quasiment παράδειγμα et τύπος ?

Tout en maintenant ces dernières, L. Mouze élabore une interprétation globale des trois τύποι en question, qui va permettre d'en approfondir la signification dans leur contexte :

Si l'on considère le contenu précis des trois τύποι, on voit que les deux premiers définissent la forme et la nature du discours poétique, en le sacralisant, ce qui lui confère l'autorité d'une loi, tandis que le troisième le renvoie au discours législatif. Les deux premiers τύποι définissent donc plutôt la nature des chants qu'ils ne formulent des lois, tandis que le troisième est comme la quintessence d'une loi, puisque c'est une loi qui renvoie la poésie à la loi. Légiférer sur la poésie, c'est donc la définir, la sacraliser, et la renvoyer au code, lui donner comme modèle de contenu le code.<sup>272</sup>

Pour cet auteur, les τύποι ne sont donc pas à proprement parler des lois sur la musique, mais constituent plutôt un discours « métalégislatif »<sup>273</sup>, portant sur l'être même de la loi. Pour que les lois aient une stabilité, pour qu'elles puissent s'inscrire de façon durable dans les mœurs, ce qui est leur fonction même, il faut que les créations poétiques obéissent à certaines caractéristiques essentielles, qu'elles présentent certains contours simples et aisément reconnaissables. Les τύποι sont placés à côté des lois, plutôt qu'ils ne sont eux-mêmes des

---

est à nouveau que le législateur veut mettre en valeur certains points décisifs dans la composition des chants, en obligeant le poète à se conformer à ses prescriptions sur ces points.

<sup>270</sup> *Lois*, VII, 801 d 6-7, c'est moi qui traduis.

<sup>271</sup> *Lois*, VII, 801 b 1-2

<sup>272</sup> MOUZE, L. (2005), p. 297

<sup>273</sup> MOUZE, L. (2005), p. 293

lois, au sens propre. Ils contribuent, de façon essentielle, à les rendre possibles. Dès lors l'Athénien ne veut-il pas imprimer, à travers eux, comme le sceau (ἐκμαγεῖον) de la législation dans les chants, et réciproquement, les liant ainsi étroitement, comme il l'a indiqué plus haut pour les coutumes et les lois ? En quoi les ἐκμαγεῖα décrits pourraient-ils inspirer de quelconques chants aux poètes ? Ils paraissent beaucoup trop généraux pour cela, étant limités à quelques caractères saillants ; c'est d'ailleurs en quoi ils diffèrent des παραδείγματα, dont on a vu qu'ils doivent offrir un modèle précis à l'action, laquelle doit les reproduire avec exactitude : de tels modèles signeraient la mort du discours poétique, en enlevant toute place à l'inspiration.<sup>274</sup>

Toutefois, alors que la *République* se contentait d'énoncer les τύποι devant régler la création poétique, les *Lois* précisent qu'il s'agit d'ἐκμαγεῖα : comment interpréter cette différence ? Nous sommes désormais dans le contexte de la fondation d'une cité particulière, et non plus de la cité idéale : par suite les chants qui la fondent sont eux-mêmes singuliers, en même temps que liés à la législation particulière dont elle se dote. La difficulté relevée ci-dessus répond dès lors à une tension au sein de la détermination de ces τύποι : il s'agit à la fois d'une détermination singulière, puisque les chants qui leur sont soumis doivent porter *le sceau de la législation de la cité* ; mais c'est aussi une détermination générale, limitée à quelques aspects saillants, puisqu'elle ne propose aucun exemple concret de chant, ni aucun moule susceptible d'en fixer intégralement la forme ou le contenu. Les termes employés par Platon sont donc une nouvelle fois extrêmement précis, et le jeu sur l'ensemble νόμος / τύπος / ἐκμαγεῖον a pour but de traduire à la fois la souplesse de ces caractères mis en relief et gravés, qui permet de laisser libre la création poétique, en même temps que leur association, rigide cette fois, à « l'esprit des lois », qu'elles ne peuvent en aucun cas trahir : car le législateur s'exprimerait alors de deux manières contradictoires, et cette discordance rendrait tous ses efforts vains<sup>275</sup>.

<sup>274</sup> Cf. MOUZE, L. (2005), p. 297 : « On se trouve ici à un endroit particulier de la législation, puisque celle-ci est à la fois nécessaire et impossible : il serait paradoxal de faire des lois sur la poésie, car ce serait empêcher toute poésie. Le propre de la poésie est d'être le discours inspiré du poète, discours par définition non contrôlable, puisqu'il n'est pas contrôlé par celui qui en est l'auteur (cf. *Lois*, IV, 719 c). Légiférer sur ce discours présente dès lors inévitablement un paradoxe. C'est pourquoi ces lois ne sont que des empreintes, et non des lois : la seule chose qu'il soit possible de faire est de définir les contours. »

<sup>275</sup> Cf. *Lois*, II, 662 e 6-8

Le παράδειγμα se distingue donc principalement par sa clarté et sa précision, qui le rapprochent de la vérité, du τύπος, qui présente plutôt un aspect global, général, et se rapproche de l'action et de la création, dont il fournit le critère<sup>276</sup>. Le παράδειγμα peut être extrêmement détaillé et développé, comme le montre le fait que la cité idéale tout entière, décrite dans la *République*, puisse être considérée comme telle :

Crois-tu que serait un moins bon peintre [ζωγράφον] celui qui aurait peint un modèle [ὅς ἂν γάλας παράδειγμα] de ce que serait l'homme le plus beau, et aurait tout rendu de façon suffisante dans son tableau, sans être capable de démontrer qu'un tel homme est aussi capable de venir à être ? N'avons-nous pas nous aussi, affirmons-nous, fabriqué en paroles un modèle d'une cité bonne [ἐποιοῦμεν λόγῳ παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως] ?<sup>277</sup>

Ce statut paradigmatique de la cité idéale sera confirmé, et amplifié, à la fin du Livre IX<sup>278</sup>. Dans ce texte du Livre V, la notion de paradigme est associée, comme souvent, à la peinture (tandis que le τύπος est plutôt lié à la sculpture), qui joue ici deux rôles : d'abord souligner de nouveau l'importance des détails, qui doivent être rendus « de façon suffisante », ensuite montrer que l'esprit humain est capable de créer, avec précision, un modèle qui n'existe pas par ailleurs. Ainsi l'art de la peinture ne se borne pas, pour Platon, à reproduire les objets sensibles, ni même à exprimer, à travers eux, des qualités intelligibles : il peut aussi donner à voir ce qui n'existe nulle part. Mais qu'est-ce qui la distingue alors de la skiagraphie<sup>279</sup>,

<sup>276</sup> Cf. *Lois*, VII, 801 c 9 – d 4 : « Que le poète ne compose rien d'autre que ce que la cité regarde comme légal, juste, comme beau ou comme bon. Quant à ses compositions, il ne lui sera permis de les montrer à aucun particulier avant qu'elles n'aient été vues et approuvées par les juges qui auront été désignés à cet effet et par les gardiens des lois. »

<sup>277</sup> *République*, V, 472 d 6 – e 2, traduction modifiée

<sup>278</sup> *République*, IX, 592 b 3-6

<sup>279</sup> Sur ce thème, cf. SCHUHL, P.-M. (1952), p. XII : « Faisant allusion à l'art de la skiagraphie, <Platon> souligne l'impression différente que ressent le spectateur selon le point de vue — proche ou éloigné — où il se trouve placé. » (l'auteur indique en note une liste de cinq occurrences en ce sens). Page 10, P.-M. Schuhl indique que « le mot [...] se retrouve très souvent dans les Dialogues » (cf. aussi les notes 1 à 5 p. 10 et 1 à 2 p. 11). Puis, p. 22, l'auteur rappelle qu'« au X<sup>e</sup> livre de la *République*, Platon, après avoir comparé le peintre à un homme qui, muni d'un miroir, nous fait voir le reflet de tout ce qui l'entoure (596 d-e), rapproche la σκιαγραφία de l'art des prestiges, la θαυματοποιική (602 d). » Ainsi « les impressions erronées des sens l'emportent sur les jugements de la partie supérieure de l'âme, qui s'en remet à la mesure et au calcul raisonné. » (p. 23) La σκιαγραφία est donc globalement dépréciée, et constituerait, pour Platon, le « côté gauche » de la peinture : P.-M. Schuhl rassemble ainsi diverses indications qui montrent que « Platon s'oppose à un courant qui entraîne

peinture d'ombres et art de l'illusion pour Platon, qui crée elle aussi des objets qui n'existent pas ? En quoi un modèle ainsi créé de toutes pièces obéit-il encore à l'exigence de vérité inhérente au paradigme dont se sert le philosophe, puisque la cité idéale risque de s'avérer n'être conforme à aucune réalité existante ? N'est-elle pas elle-même, et dans son ensemble, « un beau mensonge »<sup>280</sup> ?

#### 4. La politique des images est-elle une politique du mensonge ?

Le problème trop général qui vient d'être posé peut être examiné tout d'abord à partir d'une question plus précise. L'éducation dans la *République* consiste à façonner les âmes en façonnant des mythes : or ceux-ci sont le plus souvent faux, le verbe πλάττειν lorsqu'il s'applique au langage possédant la connotation d'artifice trompeur. Le recours à ces discours faux est justifié, à travers les mythes : « Quand on ne sait pas où est le vrai concernant les choses du passé, en rendant le faux [τὸ ψεῦδος] le plus possible semblable au vrai », on le rend « utile [χρήσιμον] »<sup>281</sup>. Il faut le rendre semblable au vrai, car « pour l'âme, à propos de ce qui est réel, recevoir le faux [...], c'est ce qu'on accepterait le moins, et c'est ce qu'on déteste le plus avoir dans un tel lieu. »<sup>282</sup> Mais quelle est cette utilité dont se prévaut Platon, qui justifie le tort fait à l'âme victime du mensonge<sup>283</sup> ? Comme l'a montré J.-M. Bertrand, il n'est pas du tout certain qu'elle soit avérée<sup>284</sup>. Pourtant, d'après l'Étranger d'Athènes, à Sparte et en Crète, « dans l'éducation en général et dans le domaine des Muses en particulier, le fil conducteur est le suivant : vous forcez les poètes à dire que l'homme de valeur, celui qui est tempérant et juste, est heureux et qu'il connaît la félicité [ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ σὸ φρονῶν ὢν καὶ

---

tous les arts du dessin vers la recherche de l'illusion. » (p. 31)

<sup>280</sup> *République*, III, 414 c 1, traduction E. Chambry : « γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους »

<sup>281</sup> *République*, II, 382 d 1-3

<sup>282</sup> *République*, II, 382 b 2-5

<sup>283</sup> Comme le note par exemple J.-M. Bertrand à propos des mariages arrangés, « la victime de la fraude institutionnalisée est conduite à une sorte de blasphème par l'effet même de la pratique politique. Le concepteur du système lui laisse l'entière responsabilité de cette faute punissable à terme. » (BERTRAND, J.-M. [2003], p. 86)

<sup>284</sup> Cf. BERTRAND, J.-M. (1999), p. 405: selon lui, au final, « il ne reste rien du projet <législatif de Platon> sinon un objet qui n'est même capable de conduire ses membres vers la vertu puisque, dans les enfers, les gens qui viennent des États bien gouvernés ne savent rien souvent de la morale, ils ont vécu dans l'habitude et non la philosophie ou simplement la sagesse (*République*, X, 619 c). » Mais voilà peut-être précisément pourquoi, dans la cité idéale, qui n'est pas un quelconque État bien gouverné, le souci éthique est si insistant.

δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος]. »<sup>285</sup> Il semble devoir en aller de même dans la cité des Magnètes : cette affirmation peut être fautive, mais, dans ce cas, ce sera pour le législateur « son plus utile mensonge [ψεῦδος λυσιτελέστερον]. »<sup>286</sup> Il est tout de même surprenant de le voir adopter si facilement un mensonge pour fil conducteur de l'éducation, après avoir affirmé que le philosophe-peintre constituerait la cité en se référant à ce qu'il y a de plus vrai : comme expliquer ce décalage entre le paradigme, qui représente la plus haute vérité, sur laquelle doit se régler l'action du législateur, et le τύπος mensonger qui est préconisé pour l'éducation ? Et comment les gardiens, une fois qu'ils auront été éduqués par des mensonges, pourront-ils jamais accéder à la vérité, afin d'assurer à leur tour, devenus philosophes, la sauvegarde de la législation ?

Comme le remarque J.-M. Bertrand, « la loi n'a qu'une fonction, construire un certain futur »<sup>287</sup>, c'est là son utilité. C'est un futur où l'on suppose que les hommes ont été façonnés par le τύπος mentionné. Or, une fois cela admis, les conséquences qui en découlent sont nécessairement avantageuses<sup>288</sup>, et, en cela, les citoyens de Magnésie (non plus que les Spartiates et les Crétois) n'auront pas été trompés, puisque ce qu'ils désirent, comme tout homme, c'est le bonheur. Si l'on en croit l'Étranger, et si l'on se projette dans le futur, la croyance véhiculée par le τύπος ne peut qu'avoir des effets bénéfiques pour l'âme dans laquelle elle s'imprime, à commencer par la persuader de la recevoir en elle :

Ainsi l'argument qui ne sépare pas le plaisant du juste [ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδύ τε καὶ δίκαιον], du bien et du beau possède à tout le moins, pour ne rien dire de plus, la vertu persuasive de gagner des adeptes au genre de vie pieux et juste [πιθανός γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὄσιον καὶ δίκαιον βίον], en sorte que pour le législateur, le plus honteux des propos et le plus rebutant est celui qui soutient qu'il n'en est pas ainsi. Car nul ne se laissera convaincre de son plein gré d'entreprendre ce qui ne comporte pas plus de joie que de douleur. Regarder les choses de loin brouille la vision chez tout le monde, en particulier chez les enfants. Mais le législateur amènera à un jugement [δόξαν] qui sera à l'opposé de celui-là, en supprimant l'obscurité, et il persuadera les gens par un moyen ou par un autre – habitudes, louanges, discours – que les choses justes et les choses injustes ne sont que des représentations en trompe-l'œil [πείσει ἀμῶς γέ πως ἔθεσι καὶ ἐπαίνοις καὶ λόγοις ὡς ἐσκιαγραφημένα τὰ δίκαιά ἐστι καὶ ἄδικα].<sup>289</sup>

<sup>285</sup> *Lois*, II, 660 c 11 – e 3, traduction modifiée

<sup>286</sup> *Lois*, II, 663 d 9

<sup>287</sup> BERTRAND, J.-M. (1999), p. 395

<sup>288</sup> Cf. *Lois*, II, 663 a 1-8

<sup>289</sup> *Lois*, II, 663 b 1 – c 2, traduction modifiée

Pour persuader les citoyens, le législateur sera amené à placer sur le même plan le juste et l'injuste, en soutenant, dans une perspective relativiste, que leur perception dépend du point de vue où l'on se place : selon qu'on est juste ou injuste, les choses justes paraissent plaisantes ou déplaisantes, et inversement pour les choses injustes. L'argument employé est surprenant dans la bouche du nomothète, même s'il est cohérent avec ce qui précède : ses interlocuteurs n'ayant pu concéder à l'Étranger que la vie juste était en tous points meilleure que la vie injuste, et que celle-ci était « mauvaise », il s'est contenté de leur faire admettre que, *supposé qu'on soit juste*, on saurait apprécier la justice elle-même et les biens qui en découlent. Mais rien ne prouve, aux yeux de Clinias et de Mégille, si l'on réfléchit en termes de bonheur et de malheur, et qu'on compare les deux types de vie, qu'il faille adopter celle qui est juste. C'est pourquoi il faut d'abord rendre impossible cette comparaison, en rendant les deux perspectives *irréductibles* l'une à l'autre : autre est le point de vue de l'homme injuste ; autre celui de l'homme juste. Telle est la première fonction de l'image de la skiagraphie.

Pourtant, aux yeux de l'Étranger, « c'est une conclusion qui s'impose avec [...] nécessité », que la vie injuste soit « mauvaise », « sans agrément et sans avantage »<sup>290</sup>. C'est cependant une bien étrange nécessité, assez peu contraignante en fait, qui ne s'impose qu'à un esprit et non aux autres. L'Étranger, considérant de façon réaliste la situation, en prend acte, et se contente de rechercher des arguments persuasifs, s'adressant donc à la partie sensible de l'âme, faute de pouvoir la convaincre, par la raison. C'est par conséquent un échec de celle-ci qui donne lieu aux deux arguments de ce type, qui sont mentionnés successivement dans le texte cité. Le premier consiste à soutenir que, si on « ne sépare pas » le bonheur de la justice, en vertu du désir d'être heureux qu'éprouvent tous les hommes, ceux-ci vont se tourner spontanément vers la pratique de la justice : l'argument agit ainsi sur la partie désirante de l'âme. Toutefois cela ne semble pas suffisant, et il faut encore que le nomothète persuade les citoyens qu'au fond les sentiments de bonheur et de malheur sont relatifs au choix de vie, « par un moyen ou par un autre. » Quelle est la nécessité de ce second argument ? Est-ce par exemple le spectacle de l'injuste heureux qui l'exige, pour pouvoir corriger la perspective ? Est-ce l'habitude grecque de comparer les modes de vie ? Il s'agit donc de nouveau d'agir sur la partie sensible de l'âme, qui pourrait être amenée à envier et jalouser l'homme injuste. Tout n'est qu'une question de perspective, affirme l'Athénien ; en outre, si vous adoptez le point de

---

<sup>290</sup> *Lois*, II, 662 a 5 – b 3

vue de la justice, vous serez heureux, bien que le point de vue de l'homme injuste soit nécessairement différent, et bien qu'il puisse paraître plus heureux. La difficulté de lier bonheur et justice l'amène donc très loin, jusqu'à *renier le principe d'une vérité intangible* sur cette *question de morale* assez importante : « Lesquels faut-il déclarer les plus heureux, ceux qui mènent la vie la plus juste ou ceux qui mènent la vie plus plaisante [ποτέρους δὲ εὐδαιμονεστέρους χρὴ λέγειν, τοὺς τὸν δικαιοτάτον ἢ τοὺς τὸν ἥδιστον διαβιοῦντας βίον] ? »<sup>291</sup> Une question similaire avait déjà été posée dans la *République*<sup>292</sup>, mais les interlocuteurs des *Lois* ne semblent pas la tenir pour résolue, tant il est difficile d'y répondre de façon assurée. Peut-on soutenir, dans ces conditions, que « la réponse de Platon à la question normative <Comment devons-nous vivre ?> repose sur ses idées concernant le lien entre les vertus et le bonheur »<sup>293</sup> ? L'image de la skiagraphie semble au contraire montrer que ce lien n'a rien d'absolu ni d'irréfutable : il n'est pas certain que l'homme de valeur, qui réalise toute l'excellence dont l'homme est capable, soit en meilleure position par rapport au bonheur que son opposé. De surcroît, la question « comment devons-nous vivre ? » est manifestement celle du choix du genre de vie. Or le lien entre ce dernier et l'ἀρετή n'est pas non plus assuré : « De l'excellence, nul n'est maître »<sup>294</sup>, affirmait en effet la *République*. Il s'avère donc difficile de soutenir que l'éthique platonicienne consiste à choisir l'excellence, en vue d'atteindre le bonheur : cet *eudémonisme*<sup>295</sup> repose en effet sur des liens qui sont par trop fragiles et mal assurés. Il est vrai cependant que la position adoptée par l'Athénien est assez étonnante.

<sup>291</sup> *Lois*, II, 662 d 4-6

<sup>292</sup> Voici en effet la question posée par Socrate : « Les hommes justes vivent-ils mieux que les hommes injustes, et sont-ils aussi plus heureux [ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροι εἰσιν] — question que nous nous étions proposé d'examiner par la suite <cf. I, 344 d 6 – 345 b 1> — voilà ce qu'il nous faut examiner » (*République*, I, 352 d 2-4). Glaucon la reprend et la précise ensuite (II, 360 e 1 – 361 e 1), et elle occupera les interlocuteurs jusqu'à la fin du dialogue (cf. X, 611 a 8 sq.).

<sup>293</sup> IRWIN, T. (2010), p. 3. Sur cette position, cf. ci-dessus, Introduction, section 1, pp. 37-40

<sup>294</sup> *République*, X, 617 e 3 : « Ἄρετή ἀδέσποτον. »

<sup>295</sup> Comme le remarque M. Canto-Sperber, « la plupart des commentateurs et la quasi-totalité des philosophes qui se sont intéressés à l'Antiquité ont reconnu que la philosophie morale antique est une philosophie eudémoniste, tout entière centrée sur la notion d'εὐδαιμονία. Or l'eudémonisme peut-il prétendre représenter une véritable théorie morale ? » (CANTO-SPERBER, M. [2002], p. 202) Il me semble que le texte des *Lois* cité plus haut montre que Platon répond par la négative. La question éthique qu'il pose n'est pas celle du bonheur : elle consiste plutôt à se demander quel genre de vie est susceptible de rendre notre vie digne d'être vécue.

L'image dont il se sert pour exprimer son relativisme est en effet celle de la skiagraphie, qui ne s'applique, dans la *République*, qu'aux plaisirs et au comportement de l'homme injuste<sup>296</sup> : il est donc surprenant, et même paradoxal, de voir que l'homme juste est placé sur le même plan. Comme il paraît impossible de parvenir à établir une vérité certaine concernant le rapport entre justice et bonheur, l'Étranger en est réduit à demander au législateur de commettre, « dans l'intérêt du bien [ἐπ' ἀγαθῶ], son plus utile mensonge [ψευδὸς λυσιτελέστερον], celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré, se conduisent de façon entièrement juste. »<sup>297</sup> Les deux arguments persuasifs cités ci-dessus pourraient donc s'avérer entièrement faux (mais nous ne savons rien de leur vérité), il n'en faut pas moins y recourir, en raison de leur très grande utilité. Non seulement donc le juste et l'injuste se trouvaient mis sur le même plan par l'image de la skiagraphie, et Platon renonçait une première fois à la vérité, mais il y renonce en outre une seconde fois, en justifiant le recours au mensonge des dirigeants (comme il l'avait déjà fait dans la *République*). Clinias le constate : « C'est une belle chose que la vérité [...], et qui n'est pas susceptible d'être remise en cause. Mais il n'est pas facile de la rendre persuasive [οὐ ῥάδιον εἶναι πείθειν]. »<sup>298</sup> Pour lui, le recours au mensonge est un pis-aller, dû à la difficulté de rendre la vérité persuasive : dans l'idéal, il faudrait s'en tenir à la vérité, mais, dans les faits, compte tenu de la nature humaine, ce n'est pas possible, et on peut donc recourir au mensonge. L'Étranger n'accepte pas, cependant, cette interprétation de ce qu'il vient de dire : le « mythe que l'on raconte sur l'homme de Sidon »<sup>299</sup> montre qu'on peut faire admettre n'importe quelle opinion aux hommes (donc même la vérité), même si elle est contraire à la vraisemblance. L'âme des jeunes gens est souple et malléable, « de sorte qu'il n'est que besoin de chercher à découvrir ce dont il faut les persuader afin de pouvoir procurer à la cité le

<sup>296</sup> Au Livre II, Glaucon imagine l'homme injuste s'adressant ainsi à lui-même : « Comme une façade dont la forme paraîtrait circulaire, il me faut dessiner en cercle tout autour de moi une image en trompe-l'œil de l'excellence [πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλῳ περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον]. » (365 c 3-5, traduction modifiée) La σκιαγραφία ἀρετῆς s'oppose aux ἀγάλματα ἀρετῆς contenus dans Socrate-silène (*Banquet*, 222 a 4) et à « l'image de la bonne façon d'être [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἦθους] » (*République*, III, 401 b 2) que doivent représenter les artisans dans la cité idéale : il s'agit de deux façons de peindre ou de sculpter rigoureusement contraires, qui reflètent à leur tour deux manières d'être opposées.

<sup>297</sup> *Lois*, II, 663 d 8 – e 2

<sup>298</sup> *Lois*, II, 663 e 3-4, traduction modifiée

<sup>299</sup> *Lois*, II, 663 e 5

plus grand bien. »<sup>300</sup> Entre la compréhension qu'en a Clinias, et l'interprétation qu'en donne l'Étranger, se dévoile le véritable sens du propos tenu. Le problème n'est pas de faire admettre la vérité, mais de savoir où elle est. Mieux encore, il ne s'agit pas de connaître la vérité, mais de comprendre que l'action *ne se mesure pas à cette aune*. Celle-ci recèle sa propre positivité, et ses propres exigences, qui peuvent conduire à user du mensonge, tout comme à dire la vérité. Simplement il ne faut pas se contenter des vraisemblances, des apparences, ce qui est la solution de facilité : c'est la réalité du bien qu'il faut vouloir, et non son ombre. Le juste et l'injuste projettent tous deux, dans la Caverne, des ombres fort diverses, et le plus parfait philosophe ne saurait s'extraire entièrement de ce théâtre d'ombres. Mais ce qui le différencie du rhéteur et de tous ceux qui s'y complaisent, est sa volonté constante de subordonner son action au bien, à l'intérêt commun. Le choix des moyens est secondaire. Toutefois le bien lui-même est défini en termes langagiers : « Le législateur doit découvrir tout moyen susceptible de faire que [la] communauté tout entière s'exprime à ce propos et tout au long de sa vie, autant que possible, d'une seule et même voix dans ses chants, dans ses mythes et dans ses discours. »<sup>301</sup> Comment soutenir dans ce cas que l'action puisse échapper aux critères qui sont ceux du discours ? Reste-t-il, dans ce Livre II des *Lois*, la moindre valeur, le moindre principe moral, qui échappe à l'analyse dissolvante menée par les trois interlocuteurs ? L'expérience que leur donne l'âge semble les priver désormais de tout idéal clairement identifiable. L'éthique disparaît derrière la politique des images, qui est une politique du mensonge. D'où la conclusion que J.-M. Bertrand tire du texte étudié :

Le législateur accepte ainsi de se contenter de rechercher le moyen quel qu'il soit, ὅντινα ποτε τρόπον, non pas de construire le bien, de découvrir la vertu, mais tout simplement d'accéder à l'unité homophonique, ἓν καὶ ταῦτον ὅτι μάλιστα φθέγγουτ' ἀεὶ διὰ βίου παντὸς ἓν τε ῥῆδαις καὶ μύθοις καὶ λόγοις. Il semble que le moyen ait supplanté la fin, la cité n'a plus de fonction justifiable, l'organisme s'organise pour sa propre survie et non pour ses fins. Le moyen est essentiellement la maîtrise de la parole, qui est seule préparée. L'outil prend le pas sur l'objet, qui disparaît derrière lui.<sup>302</sup>

L'auteur de ces lignes semble finalement rejoindre les accusations de totalitarisme portées contre Platon, en relevant « la dilution même de la notion de groupe »<sup>303</sup> à travers

<sup>300</sup> *Lois*, II, 664 a 1-3

<sup>301</sup> *Lois*, II, 664 a 3-6

<sup>302</sup> BERTRAND, J.-M. (1999), p. 405

<sup>303</sup> BERTRAND, J.-M. (1999), p. 404

l'homophonie, qui supprime toute pluralité et donc toute possibilité d'échange, de dialogue. Même s'il précise ailleurs qu'il est « inutile de chercher à se prononcer en conscience sur la valeur éthique de l'usage du mensonge », selon lui « le philosophe s'accorde des facilités qui ne peuvent que l'empêcher d'atteindre le but qu'il prétend poursuivre. »<sup>304</sup> Si l'individu et le groupe disparaissent l'un en même temps que l'autre, il est pourtant clair que l'éthique au sens où je l'ai définie, comme façonnement de soi succédant au façonnement éducatif, n'a plus guère de place : comment se façonner soi-même si ce soi n'a nulle consistance ? Sans aller jusqu'à porter un jugement anachronique, comme le fait Popper, sur la politique platonicienne, et son éventuel écart par rapport à la pensée de Socrate, on est forcé de constater que l'éthique, non plus qu'une interprétation purement pragmatique (en termes d'utilité, d'efficacité relativement au but poursuivi), ne survit à cette lecture critique de la *République* et des *Lois*.

J.-M. Bertrand semble pourtant ouvrir la voie à une autre interprétation de l'utilité du mensonge par cette remarque suggestive à propos du mythe d'autochtonie : « Il semble que le mensonge doive se développer dans l'acte qu'il fonde pour que le problème du vrai et du faux cesse d'être posé. »<sup>305</sup> J'ajouterai : ou bien pour qu'il puisse être posé en d'autres termes. L'essentiel n'est pas la conformité du discours au réel (ou son désaccord intentionnel avec lui : le mensonge), mais *son inscription dans la réalité, c'est-à-dire dans l'âme, d'abord du philosophe, puis des dirigeants, et enfin des citoyens*<sup>306</sup>. Il s'agit d'opposer une conception

<sup>304</sup> BERTRAND, J.-M. (2003), p. 87

<sup>305</sup> BERTRAND, J.-M. (2003), p. 87

<sup>306</sup> On peut résumer ainsi, je pense, une idée essentielle développée par Foucault dans le *Gouvernement de soi et des autres* en plusieurs étapes. Dans un premier temps, « il faut un petit peu cerner cette question : qu'est-ce que c'est que le réel de la philosophie ? Je crois que cette question sur le réel de la philosophie ne consiste pas à se demander ce qu'est, pour la philosophie, le réel [...]. S'interroger sur le réel de la philosophie [...], c'est se demander ce qu'est dans sa réalité même, la volonté de dire vrai, cette activité de dire vrai, cet acte de véridiction – qui peut d'ailleurs parfaitement se tromper et dire le faux – tout à fait particulier et singulier qui s'appelle la philosophie. [...] La réalité, l'épreuve par laquelle, à travers laquelle la véridiction philosophique va se manifester comme réelle, c'est le fait qu'elle s'adresse, qu'elle peut s'adresser, qu'elle a le courage de s'adresser à qui exerce le pouvoir. » (Leçon du 16 février 1983. Première heure) En outre, « c'est dans le rapport à soi, dans le travail de soi sur soi, dans le travail sur soi-même, dans ce mode d'activité de soi sur soi que le réel de philosophie sera en effet manifesté et attesté. [...] Le travail de soi sur soi, c'est le réel de la philosophie. » D'où l'interprétation que donne Foucault du thème platonicien du philosophe-roi dans sa Leçon du 23 février 1983 (Deuxième heure) : « Ce n'est [...] pas une question de coïncidence entre un savoir philosophique et une

statique de la vérité, qui suppose qu'on puisse confronter le jugement d'un côté, avec son objet de l'autre (alors que le mythe porte sur des données par définition non vérifiables), à une vision plus dynamique, pour laquelle le dire-vrai, ou « discours de véridiction »<sup>307</sup>, se constitue sous plusieurs conditions : disposer d'une écoute, puis induire des pratiques, un travail de soi sur soi<sup>308</sup>, et enfin, plutôt que l'acquisition de connaissances, une certaine attitude face au savoir<sup>309</sup>. Le discours sur le bonheur tenu par l'homme de valeur est précisément susceptible de réaliser cet ensemble de réquisits : d'abord en se procurant une écoute, puisque les hommes désirent naturellement d'être heureux ; ensuite en induisant des pratiques, celles de l'homme de valeur, soit par l'exemple, soit par une représentation limitée à quelques traits saillants, mais toujours suggestive ; enfin en portant à la prudence en matière de connaissance, puisque telle est une des vertus du relativisme. Ces conditions étant remplies, l'homme de valeur étant ainsi façonné par ce qui peut être un mensonge, peut au contraire contribuer à ce que le discours initial devienne une vérité : car il aura pris goût aux bonnes habitudes acquises, et s'en réjouira ; ses actes étant orientés par des critères qu'il s'applique lui-même, il aura sur l'existence le regard tranquille et sûr de ceux qui ont une idée précise de ce qui leur convient ; et ce n'est que sur cette base solide, et beaucoup plus tard, qu'il pourra se mettre à pratiquer la dialectique, et résister à ses effets dissolvants pour l'esprit des jeunes gens. A travers la sculpture de soi, le façonnement des âmes, initialement fondé sur un mensonge, devient un dire-vrai. La félicité de l'homme de valeur pouvait être incertaine, surtout comparée à celle de l'homme injuste. Mais au fond *le problème n'est pas là*, et il n'est pas sûr qu'on puisse parvenir à la moindre vérité en la matière (non plus qu'en ce qui concerne les origines que dépeint le mythe) : ce qu'exprime l'image de la skiagraphie. Le problème est plutôt de faire le bon choix. Certes le choix n'est pas fait par les citoyens eux-mêmes, et cette liberté leur est retirée. Mais est-ce vraiment condamnable, s'ils ne peuvent faire ce choix en connaissance de cause, puisque la vérité ne peut être faite à ce sujet ? Se substitue alors à une comparaison impossible entre les modes de vie, dépourvue de toute

---

rationalité politique, c'est une question d'identité entre le mode d'être du sujet philosophant et le mode d'être du sujet pratiquant la politique. [...] cela revient à dire qu'il faut que l'âme du Prince puisse se gouverner vraiment selon la philosophie vraie, pour pouvoir gouverner les autres selon une politique juste. »

<sup>307</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 2 mars 1983. Première heure : l'auteur y traite de « l'ontologie des discours de véridiction. »

<sup>308</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Première heure

<sup>309</sup> Cf. FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure

valeur de vérité dès lors qu'on en juge dans la perspective du bonheur, le « choix involontaire » d'un mode de vie qui se vérifie par ses effets sur l'âme, qui *s'acquiert* ainsi une réalité et une vérité. Ce n'est donc pas que l'action soit assujettie à d'autres normes que le discours, comme on pouvait le croire : il faut dire plutôt que l'exigence de vérité, qui s'impose à l'une et à l'autre, n'est pas ce qu'on croit. Elle n'est pas l'obligation de subordonner sa pensée au réel. Elle est la volonté de conférer une existence à ce qui doit être, quand bien même cela n'existerait pas encore, et quand bien même cela paraîtrait impossible. Pour Kant, ce sera même la seule façon adéquate de concevoir le devoir<sup>310</sup> : il reprendra alors le nom platonicien d'Idée pour désigner ce qu'exige la raison, quelles qu'en soient les réalisations possibles. Or, dans la *République*, la cité idéale prend quasiment rang parmi les Idées<sup>311</sup>. Aussi, quant au paradigme dont se sert le philosophe, et dont on pouvait suspecter la vérité en l'absence de réalité extérieure qui lui soit conforme, il convient de lui attribuer la même puissance de produire sa propre vérité, en induisant différentes pratiques de soi et modifications de soi-même, d'abord dans l'âme du philosophe, ensuite dans ceux qu'il est amené à conseiller ou former, simples citoyens ou hommes politiques éminents. C'est en effet le plus beau gage de vérité que celui qui s'écrit dans l'âme<sup>312</sup>. En outre, celle-ci, en raison de sa souplesse constatée (au moins dans sa jeunesse), ne devrait pas démentir le résultat attendu. L'action politique du philosophe, qui est d'abord éducative, a donc pour but de façonner les âmes pour leur permettre ensuite de se façonner elles-mêmes et éventuellement de façonner les autres : les deux étapes suivantes justifiant la première, et les mensonges qu'elle peut envelopper, en conférant une réalité au discours philosophique.

L'éthique, comme façonnement de soi par soi, devient, dans cette hypothèse, le point d'articulation de l'éducation, comme façonnement des âmes, et de la politique, comme peinture des caractères. Elle confère sa cohérence à l'ensemble du projet platonicien, tout en

<sup>310</sup> Cf. par exemple les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Deuxième section : « Il est absolument impossible d'établir par expérience avec une entière certitude un seul cas où la maxime d'une action d'ailleurs conforme au devoir ait uniquement reposé sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. »

<sup>311</sup> Cf. *République*, IX, 592 b 3-4 : « Elle est peut-être située là-haut dans le ciel [ἐν οὐρανῷ] comme un modèle pour qui veut la regarder et, en la regardant, se gouverner lui-même. » Je dis « quasiment », car les réalités intelligibles sont dites « en dehors du ciel [ἔξω τῷ οὐρανῷ]. » (*Phèdre*, 247 c 2) Néanmoins son statut paradigmatique en fait une réalité analogue aux Idées, ou plus exactement aux Formes auxquelles les choses sensibles participent.

<sup>312</sup> Cf. *Phèdre*, 276 a 5-7

permettant d'en bien marquer les différents niveaux, en fonction de l'acte qui préside à chacun d'eux, et de l'objet auquel il se réfère :

	Acte	Corrélat
Éducation	πλάττειν τὰς ψυχὰς	μαλακός
Éthique	ἐαυτὸν πλάττειν	τύπος
Politique	ἡθὴ γράφειν	παράδειγμα

Le philosophe montre ainsi le souci qu'il a de la vie humaine, depuis son commencement jusqu'à son plus haut degré d'accomplissement : rien n'y est indigne de son attention, pas même si cela le conduit à mentir, ce qui montre que ce n'est pas, ou pas seulement, à partir de quelque point plus élevé qu'il juge de l'existence des hommes, mais aussi à partir de ses moindres détails ; ce n'est pas, en tout cas, à partir de quelque norme préalable posée, qui la surplomberait tout en l'écrasant. C'est pourquoi « chercher à décrire quelle est la mesure de l'humain et ainsi dégager l'humanité de l'homme selon Platon, ne signifie [...] pas faire l'éloge du sommet de l'activité humaine et offrir une description du “naturel philosophe”, mais implique de prendre en considération la totalité de l'existence humaine, de la naissance à la mort »<sup>313</sup>. Il en résulte une technique, la métrétique, qui se fonde sur cette mesure, et qui doit ainsi nous permettre d'accomplir « la traversée de la vie [διαπλεῦσαι τὸν βίον] »<sup>314</sup>.

<sup>313</sup> LAURENT, J. (2002), p. 11

<sup>314</sup> *Phédon*, 85 d 2

---

---

## Conclusion.

# La traversée de la vie

---

---

« C'est en examinant avec rectitude par quels moyens, par quelles manières de nous comporter, <nous aurons> le meilleur genre de vie, que nous pourrons être sauvés durant la navigation qu'est cette vie. »<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> *Lois*, VII, 803 a 8 – b 3 : « Ποία μηχανή και τίσιν ποτέ τρόποις συνόντες, τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα, τοῦτο σκοπῶν ὀρθῶς » (c'est moi qui traduis ; la traduction sera expliquée et justifiée ci-dessous, pp. 765-766 notamment).

La « métrétique [μετρική] »<sup>1</sup> est cette technique que Platon « appelle de ses vœux »<sup>2</sup> dans le *Philèbe*, et dont il développe le concept, au moyen d'une digression, dans le *Politique*. Il y établit que « la mesure ne peut simplement reposer sur la comparaison de deux quantités [...], mais qu'elle doit au contraire reposer sur la définition d'une mesure déterminée, la "juste mesure", par rapport à laquelle toutes les quantités seront mesurées absolument [...]. La μετρική définit une mesure qualitative »<sup>3</sup> qui s'oppose à toute mesure simplement quantitative (dont l'unité de mesure serait arbitraire). La « juste mesure [τὸ μέτρον] » s'applique aussi bien aux discours<sup>4</sup> qu'aux actes<sup>5</sup> ; elle est « ce qui différencie au plus haut point ceux d'entre nous qui sont vils et ceux qui sont de valeur [διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἷ τε κακοί καὶ ἀγαθοί] »<sup>6</sup> ; elle définit ainsi ce qu'on pourrait appeler une « axiologie », autrement dit une éthique ; elle fonde en outre l'ensemble des techniques, dont la politique<sup>7</sup>. Or le τύπος, que l'éducation doit apporter à l'âme, et que le sujet doit s'approprier pour l'appliquer lui-même à sa conduite, fournit « ce critère d'évaluation qualitatif que Platon appelle une "juste mesure" »<sup>8</sup>. Il s'applique en outre de la même façon aussi bien aux discours qu'aux actes, règle les productions des artisans, et définit le programme de l'éducation, donc de la première partie de la politique. L'éthique, comme façonnement de soi par soi, et comme métrétique, apparaît ainsi comme l'art de se fixer à soi-même cette « juste mesure », de façon à donner à soi-même, et à sa conduite, la plus belle forme possible. Pour cette raison, « toute lecture de Platon qui chercherait en lui, à travers des textes comme *La République* et *Les Lois*, quelque chose comme le fondement, l'origine, la forme majeure d'une pensée politique – disons (pour aller vite [...]) "totalitaire" – est sans doute tout à fait à réviser. »<sup>9</sup> Comment concilier en effet un programme politique qui fait de la mesure son pivot, avec une pensée dont le propre est la démesure, l'absence de toute

<sup>1</sup> *Philèbe*, 55 e 2 ; *Politique*, 283 d 1

<sup>2</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254 p. 287

<sup>3</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254 p. 288

<sup>4</sup> La question de la juste mesure dans les discours fournit le prétexte de la digression sur la métrétique dans le *Politique* (283 a 10 – c 1).

<sup>5</sup> Cf. *Politique*, 283 e 4

<sup>6</sup> *Politique*, 283 e 5-6. C'est moi qui traduis.

<sup>7</sup> Cf. *Politique*, 284 a 1 – c 4, puis 285 e 11 a – 285 a 4

<sup>8</sup> PRADEAU, J.-F. (2002), n. 254 p. 287

<sup>9</sup> FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres*, Leçon du 16 février 1983. Deuxième heure

limite ? Le totalitarisme balaie toute éthique<sup>10</sup> et toute subjectivité, celle-ci devant se fondre dans le tout. Il foule au pied toutes ces barrières éthiques que Platon prend soin d'instaurer, ainsi que la réflexion qui les soutient. Il moule en effet les individus, sur un modèle unique, que n'est précisément pas le τύπος, et s'en remet, pour l'éducation des citoyens, à la peur et aux désirs les plus troubles, donc aux affects, alors que l'éducation platonicienne porte, non sur les affects eux-mêmes, mais sur notre rapport à eux, et consiste à établir un rapport *mesuré* avec eux.

Le *Philèbe* accorde en effet expressément la première place, parmi les biens, à la mesure (μέτρον)<sup>11</sup> et au mesuré (μέτριοι)<sup>12</sup>. En se soumettant à la mesure l'homme devient mesuré (μέτριος ἄνηρ)<sup>13</sup>, mais aussi « mesurant »<sup>14</sup> : il lui incombe ainsi d'adopter un « μέτριοι σχῆμα »<sup>15</sup>, une « attitude mesurée »<sup>16</sup> ; l'évaluation lui appartient, même si la mesure le dépasse<sup>17</sup>. Mais il lui revient aussi de déterminer correctement les valeurs à l'aune desquelles mesurer sa conduite : elles ne lui sont pas données toutes faites. Comme indiqué plus haut<sup>18</sup>, Platon aurait pu dire, à la suite de Simonide : « Μέτρον διαγλύφω [je sculpte une mesure] »<sup>19</sup>. C'est ce que fit effectivement le poète en créant, pour la cité, une mesure nouvelle, représentant l'« homme exemplaire [ἄνδρὰ ἀγαθόν], carré [τετράγωνον] des mains, des pieds et de l'esprit, ouvré sans reproche [ἄνευ ψόγου τετυγμένον] »<sup>20</sup>. La mesure devient alors *un signe* où des valeurs peuvent être *gravées*, tout au moins par le biais

<sup>10</sup> Sur ce thème, cf., parmi beaucoup d'autres textes, ARENDT, H., *Responsabilité et jugement* « questions de philosophie morale », I : « Nous – ou tout du moins les plus âgés parmi nous – avons été témoins de l'effondrement total de toutes les normes morales établies dans la vie publique et privée pendant les années 1930 et 1940, non seulement (comme on le présuppose en général) dans l'Allemagne de Hitler, mais aussi dans la Russie de Staline. »

<sup>11</sup> *Philèbe*, 66 a 7

<sup>12</sup> *Philèbe*, 66 a 8

<sup>13</sup> C'est moi qui traduis.

<sup>14</sup> LAURENT, J. (2002), p. 8

<sup>15</sup> *Gorgias*, 511 e 5. Sur ce « μέτριοι σχῆμα », cf. DESCLOS, M.-L. (2008), p. 22

<sup>16</sup> C'est moi qui traduis.

<sup>17</sup> Cf. *Lois*, IV, 716 c 4-6

<sup>18</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre IV, section 4, p. 350

<sup>19</sup> L'attribution de ce fragment est discutée : cf. SVENBRO, J. (1976), p. 155.

<sup>20</sup> *Protagoras*, 344 a 3-4 (je reprends la traduction de J. Svenbro pour « ἄνδρὰ ἀγαθόν » ; et celle d'A. Croiset pour le demeurant, excepté pour « ψόγος »)

de leurs images, mais aussi d'éventuelles inscriptions. Il est même possible que cette idée ait été relativement monnaie courante (si l'on peut dire) en Grèce, comme en témoignent les hermès<sup>21</sup>, proches à bien des égards de la mesure dont parle Simonide<sup>22</sup>, ou encore le relief pythagoricien évoqué plus haut<sup>23</sup>. La mesure sculptée fonctionne comme un signe *d'appartenance*, permettant de se rattacher aux valeurs qu'on souhaite inscrire dans son genre de vie, et aussi de les rendre *visibles*, pour soi-même comme pour les autres. Socrate a ainsi créé, en se construisant une généalogie, *une monnaie à l'effigie d'un sculpteur*. C'est cette idée (sinon l'image) que retiendront les philosophes appartenant à ce qu'A. Nehamas nomme « *the aestheticist genre of the art of living* »<sup>24</sup> : « *What they take from him is not the specific mode of life, the particular self, he fashioned for himself but the self-fashioning in general.* »<sup>25</sup> Le fait n'est pas indifférent : il montre que la monnaie mise en circulation par Socrate *a eu cours jusqu'à l'époque actuelle*. « *The self-fashioning in general* », le façonnement de soi par soi, est en effet le principe de la τέχνη τοῦ βίου développée par Socrate, puis reprise par Platon<sup>26</sup>. Mais c'est cette même idée qui définit « l'art de l'existence »<sup>27</sup> dont parlait le dernier Foucault, avant qu'A. Nehamas n'entreprenne d'en écrire l'histoire sous le titre d'*Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault* : ces auteurs, de Platon à Foucault, *réfléchissent* en effet la formule initiale de la τέχνη τοῦ βίου socratique, ils en conservent le

<sup>21</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre IV, section 2, pp. 335-336

<sup>22</sup> Cf. ci-dessus, n. 176, p. 332

<sup>23</sup> Cf. ci-dessus n. 387, p. 652

<sup>24</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 10 : « Le genre d'art de l'existence dont la finalité est esthétique. » (*aestheticist* n'a pas d'équivalent en français) A. Nehamas distingue trois types au sein de ce qu'il nomme « *the art of living* ». Le premier est à l'origine de tous les autres : c'est celui de Socrate (cf. p. 9). Vient ensuite celui de Platon, qui consiste à donner une plus grande extension au précédent, et qui recherche donc une certaine universalité (p. 10). « Le troisième et dernier genre au sein de l'art de l'existence est le sujet du livre » d'A. Nehamas : c'est le moins universel de tous. D'après l'auteur, « la vie humaine revêt de multiples formes, et aucun mode de vie qui serait unique ne peut être le meilleur pour tous [...]. Ce dernier genre d'art de l'existence a une finalité esthétique [*this last genre of the art of living is aestheticist*]. [...] C'est à l'intérieur de ce troisième genre que la notion d'individu trouve une place centrale. Ceux qui pratiquent cet art de l'existence individualiste ont besoin d'être inoubliables. » (p. 10) Ce troisième genre comprend notamment Montaigne, Nietzsche et Foucault, auxquels A. Nehamas consacre la seconde partie de son livre, sous le titre « *Voices* ».

<sup>25</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 11 : « Ce qu'ils empruntent à Socrate n'est pas le mode de vie spécifique, le sujet particulier, qu'il a façonné pour lui-même, mais le façonnement de soi par soi en général. »

<sup>26</sup> Pour Socrate, cf. ci-dessus, Chapitre VII, notamment p. 519 ; pour Platon, cf. Chapitre IX, p. 657 sq.

<sup>27</sup> Pour la définition foucauldienne de cette notion, cf. ci-dessus, n. 25, p. 436

*relief*, comme ces miroirs que décrit Platon et où s'inscrit un τύπος<sup>28</sup>. Durant toute cette histoire la vie de Socrate a gardé cette valeur exemplaire que lui avait attribuée Platon, en particulier grâce à l'image qui lui était associée, et qui a pu fonctionner comme un signe de reconnaissance socratique : « *The art of living is a Socratic art. Even those who reject him are bound to perpetuate him.* »<sup>29</sup> L'image persiste dans tous les développements de cette conception de la philosophie, même chez ceux qui essaient de s'en détacher (comme Nietzsche) : Socrate est resté « le sculpteur qui prêchait le respect des lois [ὁ <ὁ> λαξίος ἐννομολέσχης] »<sup>30</sup>, ou du moins l'homme du *self-fashioning*, même si les autres traits associés à ce thème fondamental ont pu ensuite être plus ou moins effacés.

Socrate s'était en effet doté d'un style propre, alliant la réflexion et la grâce : empruntant à Athènes ce qu'elle pouvait lui donner, la séduction des mots, il leur a ajouté la φρόνησις, l'utilisant comme un ciseau pour sculpter sa propre statue<sup>31</sup>, à l'épreuve de la maladie de l'âme<sup>32</sup>. La statue d'Athéna joue un rôle semblable à l'égard de l'Athènes archaïque décrite par Platon : par le biais de son σχῆμα, elle rend visibles les valeurs de la cité, qui peuvent alors s'inscrire directement dans l'attitude des gardiens, et qui acquièrent ainsi stabilité et permanence<sup>33</sup>. La formule « Μέτρον διαγλύφω » n'exclut donc nullement qu'un caractère divin puisse s'attacher à la mesure qui est ainsi sculptée. On peut au contraire la ranger dans la catégorie des statues animées qu'évoquent les *Lois*, tout comme la généalogie dont se dote Socrate, et qui le rattache à Dédale : « La statue des ancêtres est, pour nous, sans nul doute, un admirable objet de culte [θαυμαστὸν γὰρ δήπου τὸ προγόνων ἴδρυμα ἡμῖν ἐστίν] ; bien supérieure aux statues inertes [ἀψύχων] ; honorées de notre culte [τὰ μὲν θεραπευόμενα ὑφ' ἡμῶν], celles qui sont animées prient toujours d'un même cœur avec nous [ὅσα ἔμψυχα, συνεύχεται ἐκάστοτε], et, si nous les méprisons, prient contre nous [καὶ ἀτιμαζόμενα τὰναντία] ; les statues inertes ne font ni l'un ni l'autre [τὰ δ' οὐδέτερα]. »<sup>34</sup> Sculpter une mesure, c'est l'inscrire dans son âme, et en faire un constant

<sup>28</sup> Sur ce point, cf. ci-dessus, n. 85, pp. 676-677

<sup>29</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 45 : « L'art de l'existence est un art socratique. Même ceux qui le <Socrate> rejettent sont obligés de le perpétuer. »

<sup>30</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 19

<sup>31</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VII, conclusion, pp. 555-573

<sup>32</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre III, section 3, pp. 267-268

<sup>33</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre III, section 1, p. 217 sq.

<sup>34</sup> *Lois*, XI, 931 d 7 – e 4, traduction E. des Places modifiée

usage ; si c'est une statue qui l'exprime, elle doit donc nécessairement être animée. Lui être infidèle, c'est l'être envers soi-même, se mépriser soi-même, et ainsi paradoxalement faire œuvre contre soi-même ; la maintenir vivante à travers ses paroles et ses actes, c'est au contraire lui rendre le culte qui convient, et qui se tient en l'âme. En outre, la mesure, comme ἴδρυμα, se fonde nécessairement sur des *liens de parenté*, qui en font la force et lui permettent de se maintenir durablement. Sculpter une mesure, ce n'est pas seulement forger des valeurs nouvelles, c'est aussi les enraciner dans des traditions qu'on souhaite alors aussi anciennes que possible. L'idée de statue suppose en effet *une matière* préexistante : de même l'éthique s'appuie sur une généalogie, qui lui fournit un support.

Or, sur ce dernier point, en assignant sa place à l'éthique au sein de l'économie de la pensée platonicienne, le Chapitre IX a clos la généalogie qui avait été entreprise à son sujet : après que les chapitres précédents l'ont inscrite dans la lignée de plusieurs philosophies antérieures, remontant jusqu'à Pythagore, et ont établi ses liens de parenté avec elles, elle est à présent dotée d'un mode de transmission, de façon à pouvoir se perpétuer, et d'un lien avec la politique, qui lui est consubstantiel. L'idée même d'un art de l'existence n'aurait en effet sans doute jamais vu le jour en dehors de ce terrain anthropologique exceptionnel que lui offrait la cité grecque, à la fois à travers la conception aristocratique de l'ἀγών<sup>35</sup>, et aussi l'étonnante démocratie athénienne<sup>36</sup> : c'est dans ce cadre qu'il devenait possible et essentiel de s'illustrer par un genre de vie particulier, distinctif, appartenant au seul philosophe, conformément à l'idée véhiculée par les différentes techniques de l'existence, de Pythagore à Platon, en passant par Xénophon ou Euripide. En dépit de ces aspirations communes à différents cercles politiques, à la noblesse et au peuple d'Athènes, ainsi qu'à des philosophes et à un poète tragique, Platon parvint à se distinguer et donc à s'illustrer, en imaginant un « chemin de vie [ὁδὸν ... βίου] »<sup>37</sup> original : allant de la médecine à la sculpture, il définissait un parcours susceptible de remédier à la maladie de l'âme, en lui représentant, grâce à sa statuaire morale, les exemples à suivre pour en guérir, allant de la statue de Socrate à celle de l'univers. C'est ce chemin particulier, dont la signification est éthique, qu'on peut qualifier de « statuaire morale ». En le dessinant, il indique expressément sa dette envers Pythagore : la *Parabole de la Panégyrie*, comme les réflexions que contient la *République* sur le genre de vie

<sup>35</sup> Cf. la conclusion du Chapitre VI, pp. 479-488, et le Chapitre VII, section 4, pp. 545-546, pp. 552-554

<sup>36</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 13-29 et pp. 78-81

<sup>37</sup> *République*, X, 600 b 1-2 (c'est moi qui traduis)

pythagoricien, témoignent de la volonté d'établir ce lien<sup>38</sup>. Il est possible, comme le pense R. Joly, que « l'historiette [...] apparten[ne], par delà Platon, à l'ancien pythagorisme »<sup>39</sup> ; mais ce qui est plus certain, comme l'a établi M. Detienne, c'est que « l'idée du "Bivium" est pythagoricienne »<sup>40</sup>, comme l'attestent le bas-relief mentionné et l'inscription qu'il comporte<sup>41</sup>. Le thème du choix du genre de vie comporte donc un noyau pythagoricien qu'on ne saurait nier, qui s'exprime à travers l'image de l'ὁδός, et dont la philosophie platonicienne porte témoignage, sculptant à son tour un semblable τύπος, qui devient aussi un τόπος. La même filiation apparaît en effet, mais avec plus de netteté encore, dans l'*Apologue de Prodicos* que Xénophon semble bien avoir repris à son compte : l'image de l'ὁδός y joue un rôle tout à fait central, de même que la notion de πόνος, davantage que dans les Dialogues, où l'une et l'autre côtoient d'autres valeurs qui viennent en limiter la portée. Cependant, dans les Dialogues comme dans l'*Apologue*, il revient à des personnages d'incarner chacune des possibilités entre lesquelles doit s'effectuer le choix, de telle manière qu'à travers leur attitude (σχῆμα) se dessine un genre de vie. C'est cette mise en scène que contient aussi l'*Antiope* d'Euripide<sup>42</sup>, sans toutefois reprendre l'image de l'ὁδός et la notion de πόνος. Une influence pythagoricienne semble néanmoins encore présente dans un fragment qui rattache le genre de vie incarné par Amphion au κόσμος<sup>43</sup>. Il s'agit là d'un thème que développera abondamment Platon, mais on peut en dire autant des trois autres éléments mentionnés, πόνος, ὁδός et σχῆμα. Sur chacun de ces points, il ne s'est pas contenté de reprendre une tradition existante, mais il se l'est appropriée pour en faire une partie intégrante de sa philosophie, dans laquelle ces emprunts revêtent un sens nouveau. Il est cependant remarquable que Pythagore<sup>44</sup>, l'*Apologue*<sup>45</sup> et l'*Antiope*<sup>46</sup> soient tous cités au moins une fois dans les Dialogues : Platon

<sup>38</sup> Cf., ci-dessus, la conclusion du Chapitre VI, p. 480

<sup>39</sup> JOLY, R. (1970), p. 53

<sup>40</sup> DETIENNE, M. (1970), p. 38

<sup>41</sup> Cf., ci-dessus, la conclusion du Chapitre VIII, n. 387, p. 652

<sup>42</sup> Cf., ci-dessus, la conclusion du Chapitre VII, pp. 564-572

<sup>43</sup> Cf. EURIPIDE, *Antiope*, fragment 910 : « Heureux qui possède le savoir que donne l'enquête [τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν], qui ne cherche pas à nuire à ses concitoyens ni ne s'élance vers des actions injustes, mais qui scrute l'ordre inaltérable de la nature immortelle [ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων], d'où elle provient et comment. Chez ceux qui ont cette passion jamais ne s'installe la pratique d'actions honteuses. » (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée)

<sup>44</sup> Cf. *République*, X, 600 b 2-5

<sup>45</sup> Cf. *Banquet*, 172 b 2-3

indique ainsi la parenté (συγγένεια) qui le rattache à eux, ce qui est aussi une manière de *devenir l'artisan de sa propre généalogie*, comme Socrate avait pu l'être. Tout en sculptant une mesure, il en précise l'origine, ce qui contribue à en assurer la stabilité. Cheminant sur la route du bien, « ὁδός ἐπὶ τὰγαθόν »<sup>47</sup>, il prend garde d'observer « l'ordre inaltérable de la naturelle immortelle [ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρων] »<sup>48</sup>, qui lui sert de guide, tout comme il est nécessaire au pilote « d'avoir soin de la marche des années, des saisons, du ciel, des astres et des vents [τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὥρων καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον καὶ πνευμάτων] »<sup>49</sup>. Sur ce chemin, ce sont les Pythagoriciens qu'il rencontre.

En qualifiant son genre de vie de pythagoricien, « Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου »<sup>50</sup>, nous ferions cependant fausse route. Le guide auquel se réfère principalement Platon est en effet Socrate, « le sculpteur qui prêchait le respect des lois »<sup>51</sup> : se présentant comme médecin de la cité, celui-ci fit à son sujet un diagnostic sévère, mais c'est qu'il lui ouvrait en même temps un exceptionnel chemin, érigeant à son sommet « les Grâces de l'Acropole »<sup>52</sup>, expression de « la grâce répandue en son âme »<sup>53</sup>. Athènes elle-même, au V<sup>e</sup> siècle, avait porté très haut « le flambeau de l'art »<sup>54</sup>, qui lui permettait de maintenir « les vieux idéaux nobiliaires »<sup>55</sup>, quoique sous une forme nouvelle, et convenant à la démocratie : il n'était pas possible à chacun de ses citoyens pris individuellement de faire preuve de l'antique distinction aristocratique. Ce fut donc la cité tout entière qui se distingua, non seulement à travers un style de vie, mais aussi grâce à des œuvres qui l'expriment avec magnificence<sup>56</sup>, et à des discours qui lui renvoyaient sa propre image (à travers les anciens mythes repris au théâtre, et les ornements de la rhétorique). La grâce athénienne, dans le prolongement de laquelle se situe la notion de statuaire morale, avait donc une face tout à fait

<sup>46</sup> Cf. *Gorgias*, 484 e 4-8, 485 e 4 – 486 a 3, 486 b 5-6, 486 c 5 – d 1, 489 e 2-4

<sup>47</sup> *Philèbe*, 61 a 8

<sup>48</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 910 (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée)

<sup>49</sup> *République*, VI, 488 d 5-6, traduction P. Pachet modifiée

<sup>50</sup> *République*, X, 600 b 3-4

<sup>51</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19

<sup>52</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 19

<sup>53</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 20

<sup>54</sup> MEIER, C. (1987), p. 79

<sup>55</sup> MEIER, C. (1987), p. 79

<sup>56</sup> Cf. MEIER, C. (1987), pp. 80-81

*objective*, qui se manifestait dans l'Acropole et ses statues (d'où les Grâces attribuées à Socrate), le théâtre (d'où la collaboration entre Socrate et Euripide<sup>57</sup>, et les tragédies attribuées à Platon<sup>58</sup>), ou encore les fêtes (qui tiennent une si grande place dans la cité platonicienne<sup>59</sup>). Mais elle n'en comprenait pas moins un aspect *subjectif*, qui constitue le terreau dans lequel elle s'enracinait : la grâce fut avant tout un « style d'existence »<sup>60</sup>, propre à la noblesse, qui développa à un haut niveau la culture de soi, et dont l'idéal était « de devenir ce qu'on était »<sup>61</sup>. Cet aspect subjectif continuait d'ailleurs d'être présent dans la démocratie, à travers des personnalités comme Périclès ou même Alcibiade, si bien qu'elle combinait les deux aspects. Or, de la même façon, la locution « statuaire morale » possède *deux faces*, l'une subjective, l'autre objective. Elle désigne à la fois le travail éthique que la philosophie requiert, et qu'il convient d'accomplir sur soi-même ; mais elle implique aussi que tous les artefacts présents dans la cité ont une signification morale, qu'il faut savoir reconnaître et déchiffrer. L'une et l'autre sont évidemment liées. C'est donc un héritage athénien que cette notion véhicule, transmis par Socrate, qui fut peut-être le dernier et le plus haut représentant de la grâce dont la cité fut porteuse : ériger des statues, intérieurement et extérieurement, en paroles et en actes, est une caractéristique de l'éthique platonicienne, dont l'origine est politique. En raison de cette origine, il est compréhensible que son application politique ait également été envisagée de façon précise par son auteur : pour qu'il soit subjectivement possible de se façonner moralement, il faut que le contexte extérieur, objectif, s'y prête. D'où les deux dimensions, subjective et objective, de la statuaire morale de Platon : elles semblent provenir du V<sup>e</sup> siècle athénien en général, et de Socrate en particulier. On peut donc soutenir qu'elle se rattache directement au *self-fashioning* socratique, et qu'elle l'a en même temps inscrit dans le cadre du κόσμος, en s'inspirant de traditions pythagoriciennes. Le façonnement

<sup>57</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 18

<sup>58</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 4

<sup>59</sup> Cf. *Lois*, II, 653 c 8 – d 5, et VII, 803 d 8 – e 4 : « Où donc se trouve la rectitude [τίς οὖν ὀρθότης] ? Il faut passer sa vie en jouant [παίζοντά ἐστιν διαβιπέον], en s'adonnant à ces jeux en quoi consistent les sacrifices, les chants et les danses qui nous rendront capables de gagner la faveur des dieux, de repousser nos ennemis et de les vaincre au combat. » L'importance des fêtes a une origine aristocratique : cf. MEIER, C. (1987), pp. 55-57. La démocratie a repris ce thème et l'a même amplifié, à la fois dans « la frise du Parthénon, où le corps civique est magnifié en cortège de fête », et aussi dans « la longue série des fêtes, concours et sacrifices qui composaient l'existence presque quotidienne d'Athènes au long de l'année, comme Périclès le relevait avec orgueil. » (p. 78)

<sup>60</sup> MEIER, C. (1987), p. 64

<sup>61</sup> MEIER, C. (1987), p. 63

de soi par soi devient le moyen de se modeler à l'image de l'univers. S'il est vrai, comme le pense A. Nehamas, que le genre de vie platonicien se distingue du mode de vie socratique<sup>62</sup>, la différence me semble résider dans le κόσμος qui fournit l'horizon du chemin de vie platonicien, et qui lui confère une dimension universelle il est vrai, bien que pas tout à fait au sens où l'entend cet auteur<sup>63</sup>. L'aspect subjectif de la statuaire morale de Platon reste socratique ; mais parmi les images qui composent son aspect objectif figure, à titre essentiel, l'univers dont Socrate déclarait s'être désintéressé<sup>64</sup>. Il en résulte que le sujet a pour objet le monde, le κόσμος, dont il s'efforce de reproduire l'ordre en lui-même.

L'éthique ainsi définie comporte donc une téléologie cosmique (objet du Chapitre VI), a pour support la nécessité (Chapitre VII), conduit de l'un à l'autre grâce à une τέχνη (Chapitre VIII), et finalement aboutit à des reliefs exemplaires, représentatifs du chemin parcouru (Chapitre IX). Ces différences concernent le « rapport à soi qui détermine comment l'individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions »<sup>65</sup> et qui se décline en effet en « quatre principaux aspects »<sup>66</sup> : il s'agit donc de ce que M. Foucault désignait comme « généalogie de l'éthique »<sup>67</sup>. Ces catégories font en effet apercevoir le processus selon lequel il est possible de se transformer soi-même, de modifier son mode de vie, afin de l'améliorer, et finalement de le conduire au plus haut degré de l'excellence : c'est en quoi il y a généalogie, *généalogie de soi-même dans son rapport avec soi et avec les autres*. L'idée même de statuaire enveloppe un processus, puisqu'elle désigne un façonnement, donc une activité : l'éthique ne trouve pas ses modèles tout faits, sous l'espèce de statues figées dans

<sup>62</sup> Cf. NEHAMAS, A. (2000a), p. 9, et, ci-dessus, n. 24, p. 743 (précédemment : Chapitre IV, section 4, p. 352)

<sup>63</sup> Cf. NEHAMAS, A. (2000a), pp. 9-10 : « Platon [...] essaie de prouver qu'un seul et unique type de vie est meilleur pour tous. A la fois son idéal, qu'il partage avec Socrate, et sa méthode, qu'il ne partage pas, sont universalistes. » J'ai essayé de montrer ci-dessus que Platon se sépare au contraire de toute éthique étroitement humaniste, en assignant un cadre plus vaste aux ambitions humaines : l'univers (c'était l'une des conclusions du Chapitre VI, p. 478). Ce cadre lui donne une dimension cosmique, plutôt qu'universaliste.

<sup>64</sup> Cf. *Apologie*, 19 a 8 – d 8

<sup>65</sup> FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »

<sup>66</sup> FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »

<sup>67</sup> Les catégories qu'il fait apparaître constituent « la structure de l'interprétation généalogique » (FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »). Je ne les ai pas reprises à l'identique : il m'a semblé en effet nécessaire de les adapter au projet platonicien, dans ce qu'il a de spécifique. La généalogie de l'univers, que dresse le *Timée*, m'a permis de faire apparaître les catégories propres à l'éthique platonicienne : cf., ci-dessus, le Chapitre V, dont c'était l'objet.

leur grandeur immobile ; elle implique au contraire de façonner des τύποι, de mettre en relief certaines valeurs, pour ensuite se façonner d'après elles. « Μέτρον διαγλύφω », pourrait dire encore une fois son auteur Platon, en entendant par là que le premier μέτρον qu'il convient de sculpter figure *l'acte de sculpter lui-même*. Le préverbe διά indique cette permanence de l'effort qui est requise, et que l'on retrouvera dans la formule de Plotin : « Μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα »<sup>68</sup>. Cette mesure devra donc être à l'effigie d'un sculpteur en train de sculpter, de telle façon qu'il s'y reflète lui-même. Elle est ainsi *nécessairement inachevée*, comme le « contour du bien suprême » tracé par Aristote : « Il faut en effet d'abord ébaucher le relief [δεῖ γὰρ ὑποτυπῶσαι πρῶτον] »<sup>69</sup> qu'on veut en donner, parce que seule la vie elle-même, en le mettant en pratique, peut en compléter le contour (ἀναγράψαι). Cette « mesure de l'humain », à l'effigie d'un sculpteur, est aussi inachevée en ce sens qu'elle appelle ces reprises ultérieures : la généalogie de l'éthique, comme la vie de Socrate, comme la biographie qui la retrace, ne s'appuient pas seulement sur un passé et sur une parenté, qui se veulent distinctifs. Elles sont aussi tournées vers un avenir<sup>70</sup>, où il s'agit d'empreindre sa marque, ἐκμαγεῖον, *son sceau*<sup>71</sup>.

Il est donc difficile de dire achevée la généalogie de l'éthique platonicienne, car c'est une tâche sans fin. Elle a néanmoins permis de définir les différents liens de parenté qui la constituent, en amont et en aval, ainsi que les différences internes selon lesquelles elle s'organise : à partir d'un noyau pythagoricien, elle se développe sur la scène athénienne, et par l'entremise de Socrate, selon deux directions, objective et subjective, dont chacune inclut à son tour plusieurs aspects. Dès lors, par *l'extension* qu'elle confère à la notion de statuaire morale, a-t-elle suffi à récuser l'idée qu'elle pourrait n'être qu'une manière métaphorique d'envisager l'éthique ? *Sur le terrain qui est véritablement le sien*, comme « art de l'existence » ou « *art of living* », confrontée à d'autres versions de ce même art, reprise elle-même sous une forme plus ou moins précise comme τύπος ou *self-fashioning*, la statuaire

<sup>68</sup> PLOTIN, *Traité 1*, « Du Beau », 9. Cf. ci-dessus, Chapitre IX, section 2, p. 679

<sup>69</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098 a 21-22, traduction modifiée. Cf. ci-dessus, Chapitre VI, section 2, p. 463

<sup>70</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre III, section 3, pp. 253-263

<sup>71</sup> On me permettra de citer Nietzsche, en sa qualité d'auteur de l'idée de généalogie de la morale : « ce doit être pour vous félicité qu'imprimer votre main sur des millénaires comme sur de la cire » (*Crépuscule des idoles*, « Le marteau parle » ; ce texte, qui clôt le *Crépuscule*, est repris de *Ainsi parlait Zarathoustra*, 3, 90).

morale *défini adéquatement* l'éthique platonicienne. Il est possible qu'en revanche la transposition consiste à vouloir la résoudre en termes purement conceptuels, comme le bien ou le bonheur. On peut ainsi donner une réponse à la question initiale<sup>72</sup>, qui était de savoir si les images qu'emploie Platon sont une manière indirecte, détournée, d'envisager l'éthique<sup>73</sup> : elles *deviennent* en effet des métaphores *pour nous* dès lors qu'on les transpose en dehors de leur contexte ; dans le cadre de la Grèce antique, elles correspondent au contraire à un art de l'existence qui s'est épanoui parmi d'autres formes semblables et concurrentes, et qui consistait à vouloir donner une certaine *image de soi*, aisément reconnaissable, qui fonctionne comme un signe d'appartenance et une marque distinctive. Les images façonnées par Platon doivent être lues dans la perspective de l'image de soi qu'il s'agissait alors de façonner, et qui s'est prolongée dans les *reflections* de cet *art of living*. Une *mise à l'épreuve* supplémentaire peut néanmoins s'avérer encore nécessaire : après avoir envisagé la notion de statuaire morale dans sa *relation* avec d'autres formes d'esthétique de l'existence, il convient d'examiner encore les rapports internes qui la constituent, pour en vérifier la solidité. Il faut en effet savoir si l'éthique platonicienne peut être adéquatement définie comme statuaire morale non seulement par rapport à d'autres conceptions de l'éthique, mais encore *en elle-même*.

Ces rapports internes concernent essentiellement *le lien entre images et valeur* : le texte que constituent les Dialogues est-il réellement à l'image de valeurs d'après lesquelles façonner sa propre existence ? Peut-on prouver qu'il existe un lien nécessaire entre les multiples images verbales façonnées par Platon, *et une pratique réelle*, fondée sur ces valeurs ? Or il semble évident que les images se révèlent forcément inadéquates, et inférieures aux purs concepts, dès lors qu'il s'agit *d'atteindre une réalité quelconque* : de ce point de vue, elles doivent sans doute faire l'objet d'une *critique* qui en montre l'insuffisance. On pourrait également se demander si les conséquences éthiques qui ont été déduites de ces images ne sont pas une simple *construction*, induite sans doute par les textes, mais n'ayant pas de réalité en dehors d'eux : est-il légitime d'inférer un style de vie à partir d'un style d'auteur ? Pour S. Saïd, il ne fait aucun doute que « l'auteur dans l'Antiquité est pour l'essentiel une construction déduite de l'œuvre et un simple effet de texte »<sup>74</sup> : de ce point de vue, la notion

<sup>72</sup> Ce problème a été posé en introduction (pp. 14-17).

<sup>73</sup> Ce dernier point de vue est celui de Gadamer à propos de Platon (cf. GADAMER, H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, V ; le texte est cité ci-dessus p. 477).

<sup>74</sup> SAÏD, S. (2001), p. 13

de statuaire morale, attribuée à Platon, ne peut être qu'une « fiction d'auteur »<sup>75</sup>, un effet des images qu'il a certes façonnées, mais sans qu'on puisse supposer qu'elles ont pour objet un genre de vie ou un art de l'existence. Dans ce cas, on ne pourrait guère parler d'objectivité à propos de l'éthique définie comme statuaire morale : le seul aspect objectif qu'elle puisse contenir se trouverait dans les textes dont nous subissons l'effet, mais non dans la vie ou dans l'existence dont ils traitent pourtant. La question du lien entre images et valeur se subdivise donc en deux parties, qui concernent toutes deux *sa portée réelle* :

1. Les images ne sont-elles que des transpositions, qu'il faut évaluer à partir de critères conceptuels ?
2. Ne sont-elles rien d'autre que des fictions, des constructions imaginaires ?

Autrement dit, la beauté des images ne doit pas nous éblouir : *que valent vraiment ces images de la valeur ?*<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> *Fiction d'auteur ?* est le titre d'un ouvrage collectif portant sur *Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours* (sous-titre), édité en 2001 par S. Dubel et S. Rabau. Dans sa préface, S. Saïd répond par l'affirmative à la question posée par le titre : elle annonce ainsi vouloir montrer « par des exemples empruntés aux *Vies* des poètes tragiques comment les biographies antiques construisent un "auteur" qui n'est jamais qu'un effet du texte, avant d'illustrer, avec l'exemple de Socrate (c'est-à-dire d'un homme qui est à l'origine de la tradition philosophique occidentale, même si – ou peut-être parce que – il n'a rien écrit), la fonction d'une "fiction d'auteur" à l'état pur, puisqu'elle n'est pour ainsi dire limitée par aucun texte » (SAÏD, S. [2001], p. 9).

<sup>76</sup> Selon Nietzsche, « nous avons besoin d'une *critique* des valeurs morales, c'est la *valeur de ces valeurs qu'il faut commencer par mettre en question* » (*Généalogie de la morale*, Avant-propos, 6). La question que je pose dans la dernière partie de ma conclusion est un peu différente : elle concerne seulement la valeur des images comme expression de la valeur. Toutefois elle engage aussi une réflexion sur *la valeur de cette valeur qu'est la sculpture de soi*. Est en question l'idée de se façonner soi-même, de construire une image de soi, et, à travers celle-ci, soi-même comme sujet. Cette interrogation me paraît donc en cela *véritablement généalogique*, et complète ainsi la première partie de ma conclusion, qui portait sur la généalogie de l'éthique platonicienne : pour déterminer la valeur des valeurs, « il faut une connaissance des conditions et des circonstances qui les ont produites, dans lesquelles elles se sont modifiées (la morale comme conséquence, comme symptôme, comme masque, comme tartuferie, comme maladie, comme malentendu ; mais aussi la morale comme cause, comme remède, comme stimulant, comme entrave, comme poison » (*Généalogie de la morale*, Avant-propos, 6). Il était ainsi requis d'examiner le terrain sur lequel s'est développé la statuaire morale de Platon, de façon à pouvoir *la lire*, en déchiffrant les *σχήματα* dans lesquels s'expriment les valeurs. Mais il faut aussi examiner les conditions auxquelles on peut échapper, selon son auteur, à la maladie de l'âme : car Platon n'aurait sans doute pas récusé la conception de « la morale comme cause, comme remède, comme stimulant, comme entrave, comme poison », s'il est vrai que la question posée par lui est celle de la vie digne d'être vécue, de la vie qui n'est pas entravée par des maladies qui font qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue.

### 1. Les images ne sont-elles que des transpositions ?

La question de la valeur des images est celle que semble s'être posé R. Bambrough dans son article sur « les analogies politiques de Platon »<sup>77</sup>, à travers une réflexion dont l'objet est annoncé comme indissolublement éthique et politique<sup>78</sup>. L'un de ses buts est de réfuter ce qu'il appelle « l'erreur platonicienne [*the Platonic error*] »<sup>79</sup>, et qui consiste à confondre les fins et les moyens. Platon conçoit l'éthique et la politique comme une technique susceptible de déterminer les fins qu'il nous faudrait poursuivre : « *But [...] there is no such prescriptive τέχνη, not because civilization is in its infancy, but for the inescapable logical reason that anything which can properly be called a τέχνη will be by its very nature instrumental, and the decision about the purpose for which it is to be used will lie outside its own scope.* »<sup>80</sup> L'éthique platonicienne ne se contente pas, en effet, de recevoir de l'extérieur la mesure à laquelle se réfère, mais elle la façonne également pour en faire son œuvre propre. Il est vrai qu'elle s'efforce de fonder sur la généalogie de l'univers la téléologie qui l'anime : mais pour R. Bambrough, cela revient à confondre « une question délibérative » avec une « question de

---

<sup>77</sup> Cet article est paru en 1956 dans un ouvrage collectif intitulé *Philosophy, Politics, and Society*, édité par P. Laslett (pp. 98-115). L'auteur constate un élargissement possible du domaine d'application de la méthode linguistique, à des champs autres que ceux de la linguistique proprement dite. Les philosophes spécialisés dans ce domaine se sont ainsi intéressés aux philosophes du passé, en examinant le vocabulaire et la grammaire dans lesquels ils s'expriment. L'essai de R. Bambrough sur les images platoniciennes s'inscrit dans cette perspective (pp. 98-99). Le but de son article est « double : rendre les doctrines de Platon claires, et apporter une contribution à la compréhension de la logique de ses théories politiques » (p. 99).

<sup>78</sup> L'auteur précise que « c'est un lieu commun <de dire> que pour Platon et Aristote la relation entre éthique et politique était si étroite que cela en fait virtuellement une seule enquête [*was so close as to make them virtually one inquiry*]. Aucune tentative ne sera faite de contraindre Platon à une distinction qui pourrait seulement amener une distorsion de ses doctrines » (BAMBROUGH, R. [1956], p. 99). Il me semble au contraire qu'il y a un sens à distinguer éthique et politique, dans la mesure où elle correspondent à deux questionnements un peu différents. L'éthique s'interroge sur les conditions qui rendent la vie digne d'être vécue, tandis que la politique (traitée seulement de façon indirecte ici) examine les conditions qui rendent la cité excellente (*cf.* par exemple *République*, IV, 420 c 1-4). La politique poursuit donc un but plus élevé, mais que l'éthique rend possible.

<sup>79</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 113

<sup>80</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 112 : « Mais une telle τέχνη <qui serait> prescriptive n'existe pas, non parce que la civilisation serait dans son enfance, mais pour cette raison d'ordre logique qui est inévitable, <à savoir> que quelque chose qui peut à proprement parler être appelé une τέχνη sera précisément en vertu de sa nature d'ordre instrumental, et la décision concernant le but en fonction duquel elle sera mise en œuvre tombera en dehors de son propre champ ».

fait ». L'auteur développe plus particulièrement ses critiques à propos de l'image de la navigation : *Plato « represents a question about what is to be done (as an end) as if it were very like a question about what is to be done (as a mean) in order to achieve some given or agreed end. [...] <The political expert> is like a navigator who is not content to accept the fares of his passengers or the fee of his master, and then to conduct them where they wish to go, but who insist on going beyond his professional scope by prescribing the route and the destination as well as the course by which the route can best be traversed and the destination most suitably reached. »*<sup>81</sup> D'après R. Bambrough, le navigateur a pour but d'emmener les passagers là où ils le désirent, utilisant ses connaissances et son talent pour choisir et emprunter la route la plus appropriée pour parvenir à la destination choisie. De même en politique, l'homme politique doit mettre en œuvre des moyens pour atteindre des objectifs choisis, voulus par ceux qu'il gouverne. Le choix d'une politique n'est pas son rôle : cela est réservé à ceux qui sont gouvernés, les citoyens. Le rôle de l'homme politique n'est que de choisir par quelles voies, par quels moyens, atteindre cet objectif, c'est-à-dire de mettre en œuvre des moyens en vue d'une fin définie par les citoyens. Car même si les citoyens ordinaires ne peuvent comprendre toutes les complexités de la politique, ils peuvent au moins juger du résultat. La tâche du navigateur et de l'homme politique concerne les moyens ; la fin est décidée par ceux qu'ils servent (passagers ou citoyens). En dépit de ces critiques, R. Bambrough reconnaît que ceux qui gouvernent ont besoin de qualités spéciales et de qualifications s'ils veulent bien gouverner. Mais, selon lui, ces qualités spéciales et qualifications ne reviennent pas à une connaissance absolue et universelle d'objectifs politiques ultimes, ou à un talent spécial qui leur permettrait de sélectionner ces objectifs : *« There is no body of knowledge such that from it can be derived infallible or even fallible decisions about ultimate political objectives »*<sup>82</sup>. L'auteur soumet ensuite l'image de la médecine à une critique comparable, son but étant semble-t-il de trier le bon grain de l'ivraie,

---

<sup>81</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 105 : « Platon présente une question concernant ce qui est à faire (en tant que fin), comme si c'était une question concernant ce qui est à faire (en tant que moyen) afin d'atteindre un but donné. L'expert politique (de Platon) est comme un navigateur qui ne se contente pas d'accepter les tarifs de ses passagers ou les honoraires de son maître, puis de les mener là où ils souhaitent aller, mais qui insiste pour aller au-delà de son champ d'application professionnel en prescrivant l'itinéraire et la destination aussi bien que le parcours par lequel l'itinéraire peut être au mieux suivi et la destination atteinte le plus convenablement possible. »

<sup>82</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 106 : « Il n'existe aucun corps de savoir tel que puissent en être tirées des décisions infaillibles ou même faillibles au sujet d'objectifs politiques ultimes. »

de façon à se tenir à égale distance de ce qu'il appelle « l'erreur platonicienne » et « l'erreur anti-platonicienne » ; il ne rejoint donc pas le procès en totalitarisme que d'autres ont pu instruire à l'encontre de Platon, et reconnaît une valeur, bien que limitée, aux analogies employées dans le domaines éthique et politique. Or tourner l'image de la navigation contre Platon peut sembler convaincant, de même que soumettre ses conceptions à l'ἔλεγχος que lui-même pratique. Il paraît néanmoins légitime de s'interroger : la distinction entre les questions délibératives et les questions de fait est-elle pertinente dans le cadre de la conception platonicienne de la τέχνη ?

La technique dont parle R. Bambrough semble davantage se rapprocher de la science moderne : dans la limite de nos connaissances, « *science is to this extent neat and tidy and safe. To one question, one answer ; to one question of fact, one fact. But in ethics and politics the experts disagree so much and so radically that we hesitate to say that they are experts.* »<sup>83</sup> Mais la formule « *to one question, one answer* » ne saurait s'appliquer à la τέχνη telle que la conçoit Platon (ou les Grecs en général), et pas davantage à la navigation qu'à la médecine ou à n'importe quelle autre technique. Le pilotage, la médecine, et le gouvernement de soi et des autres, relèvent en effet, « dans l'esprit des Grecs et des Romains [...], d'un même type de savoir, d'un même type d'activité, d'un même type de connaissance conjecturale »<sup>84</sup>. Il y a là une association assez forte autour d'une connaissance qui n'est en rien celle de la science moderne, et dont l'objet n'a pas du tout le caractère fiable et inébranlable des lois de la nature. Qu'elle soit conjecturale ne supprime cependant pas la nécessité de se projeter dans l'avenir pour tenter de le prévoir dans la mesure du possible ; mais cette prévoyance n'exclut pas, à son tour, la nécessité de délibérer et de faire des choix, si bien que la médecine, la navigation, l'éthique et la politique ont en commun cette double nécessité : anticiper, mais aussi prendre des décisions. C'est là que se trouve la raison de leur rapprochement par Platon. En voici un exemple : en ce qui concerne le terme de l'existence, « arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie, ou bien extrêmement difficile [τὸ μὲν σαφὲς

<sup>83</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 114 : « La science est dans cette mesure nette, méthodique, et assurée. A une question, <il y a> une réponse ; à une question de fait, <correspond> un fait. Mais en matière éthique et politique les experts sont à ce point en désaccord que nous hésitons à dire qu'ils sont des experts. »

<sup>84</sup> FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet*, Cours du 17 février 1982. Première heure. Sur ce point et tout ce qui suit, cf. Chapitre VIII, section 4, p. 630 sq.

εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παγχάλεπόν τι] »<sup>85</sup>. En cette matière, on est donc bien loin de disposer d'un savoir qu'on pourrait qualifier de « net, méthodique et assuré [*neat and tidy and safe*] ». Or c'est dans ce contexte qu'intervient, dans le *Phédon*, l'image de la navigation, introduite par Simmias. Si on ne peut apprendre ou découvrir la vérité, il faut en effet se résoudre selon lui à une troisième éventualité :

Choisir en tout cas parmi les discours tenus par les humains ce qui s'y trouve de meilleur et de moins contestable et se laisser porter comme si on s'agrippait à un radeau [δυσεξελεγκότατον ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας] — en courant ainsi le risque de faire la traversée de la vie [κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον], faute de pouvoir se confier avec plus de sécurité et moins de risques à une embarcation plus solide [εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιότερου ὀχήματος διαπορευθῆναι], c'est-à-dire à une parole divine [ἢ λόγου θείου τινός].<sup>86</sup>

Il est vrai que ce texte ne semble pas vraiment traiter de la navigation : un « radeau [σχεδία] » n'est pas un navire. P. Chantraine précise cependant, « en ce qui concerne le sens » de ce terme, que l'« on pense généralement que le mot signifie “construction improvisée” »<sup>87</sup>. Σχεδία étant dérivé de σχεδόν (ou de σχεδῖος), le mot signifie que c'est « à peu près, presque »<sup>88</sup> une embarcation (ὄχημα) digne de ce nom : la traversée s'effectuerait sans doute « avec plus de sécurité et moins de risques [ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον] » si l'on disposait d'« une embarcation plus solide » ; faute de mieux, il faut néanmoins nous contenter de ce qui en tient lieu. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas une « traversée » à effectuer, ni qu'elle ne relève pas d'un art de la navigation. « La traversée de la vie [διαπλεῦσαι τὸν βίον] »<sup>89</sup>, pour être incertaine en raison du véhicule (ὄχημα) sur lequel nous l'effectuons, n'en correspond pas moins à une nécessité face à laquelle il faut bien nous prémunir. Tout comme, dans le *Phédon*, c'est le discours qui nous porte (ὀχοῦμενος) et nous prend en charge dans cette traversée<sup>90</sup>, dans le *Cratyle* cette fonction est attribuée à l'âme à l'égard de la nature

<sup>85</sup> *Phédon*, 85 c 3-4

<sup>86</sup> *Phédon*, 85 c 9 – d 4

<sup>87</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 1043

<sup>88</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 1043

<sup>89</sup> « Préverbe “plein”, διὰ implique [...] une surface *traversée* » (HUMBERT, J. [2004], p. 334) : employé successivement dans διαπλεῦσαι et διαπορευθῆναι, il signifie que la vie (βίος) peut être comparée à une surface que nous traversons, comme si c'était une mer.

<sup>90</sup> L'idée, émise ici par Simmias, sera reprise plus loin par Socrate évoquant « la seconde navigation [δεύτερος πλοῦς] » qu'il a entreprise (*Phédon*, 99 d 1). Les Idées contribuent à rendre « plus solide » l'embarcation que le

tout entière : « On aurait donc raison de donner le nom de φυσέχη (“porte-nature”) à la force qui véhicule (ὄχεῖν) et maintient (ἔχει) la nature (φύσις). Mais il est possible de dire aussi, de façon élégante, ψυχή. »<sup>91</sup> L’image de la σχεδία ne déprécie donc pas le discours, puisque c’est au contraire une fonction éminente, comparable à celle de l’âme, qui lui est attribuée (ὄχεῖν) : il est une force qui nous fait traverser la vie, comme l’âme « véhicule la nature ». Elle signifie seulement que le but de la vie, non plus que la manière de l’atteindre, ne peuvent être déterminés avec une entière certitude, bien au contraire. Il faut donc choisir, opter, et adopter un certain genre de vie, sans pouvoir être assuré qu’il soit le meilleur : c’est en quoi précisément il s’agit d’un choix véritable, car si l’issue en était certaine, il n’y aurait pas à choisir ; c’est en quoi consiste également l’aspect existentiel de la vie, qu’il faut vivre. L’image du navire et du pilote reflète cette situation d’incertitude : bien que le pilote possède un savoir, il n’est pas de nature à éliminer tout risque, il permet seulement de faire le meilleur choix possible dans chaque situation. Le rôle de la connaissance en ces matières conjecturales et empiriques se limite à éclairer le choix ; bien loin de lui nuire, elle le favorise au contraire : l’objet du Chapitre VII était de le montrer.

Or ce type de savoir, qu’on pourrait juger inférieur, est cependant « indispensable, si du moins chacun de nous veut retrouver à toute occasion le chemin de chez lui [ἀναγκαῖον,

---

philosophe utilise. Cependant elles n’en font pas, pour autant, un moyen parfaitement sûr d’accomplir la traversée de l’existence, comme le souligne encore une fois Simmias, et comme en convient Socrate après lui :

« SIMMIAS. – Je ne vois pas, à partir de ce qui vient d’être dit, le moyen de n’être pas convaincu. Pourtant, la grandeur du problème que nous traitons et le peu de considération que j’ai pour la faiblesse humaine [τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων] font qu’il m’est impossible de ne pas éprouver au fond de moi une certaine réticence à croire aux affirmations précédentes [ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν, παρ’ ἑμαυτῷ, περὶ τῶν εἰρημένων].

SOCRATE. – Non seulement tu as raison de dire cela à leur propos, Simmias, dit Socrate, mais aussi à propos des hypothèses qui nous ont servi de point de départ : même si elles sont convaincantes à nos yeux, il faut cependant les examiner avec un souci de clarté encore plus grand [εἰ πιστὰ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον]. » (*Phédon*, 107 a 8 – b 5)

Le raisonnement conserve un caractère hypothétique, et par suite « la seconde navigation [δεύτερος πλοῦς] » socratique, comme toute navigation, reste incertaine : Socrate en convient lui-même, un examen supplémentaire peut être encore nécessaire. Les Idées ne changent donc pas la nature de la traversée de l’existence : tout au plus transforment-elles le radeau dont nous disposions auparavant, en navire digne de ce nom.

<sup>91</sup> *Cratyle*, 400 b 1-4

εἰ μέλλει τις ἡμῶν καὶ τὴν ὁδὸν ἐκάστοτε ἐξευρήσειν οἴκαδε] »<sup>92</sup> : qu'il s'agisse de déterminer le chemin qui mène au bien, ou celui qui permet de rentrer chez soi, il peut être nécessaire de délibérer pour y parvenir, car il n'y a pas de certitude absolue en ces matières. L'image de l'ὁδός associée au choix du genre de vie trouve en ce point l'une de ses raisons profondes : elle souligne que l'éthique est une réflexion qui accompagne « la vie de tous les jours [τὸ καθ' ἡμέραν ζῆν] »<sup>93</sup>, et traite de matières qui sont indissolublement des questions délibératives et des questions de fait, car il faut choisir le meilleur chemin, tout en tenant compte des informations dont on dispose. C'est pourquoi « ce qui est opportun [καίριος] »<sup>94</sup> occupe le premier rang parmi les biens, aux côtés de la mesure et du mesuré, dans le classement final du *Philèbe* ; et, de ce point de vue, on ne peut même pas dire que le savoir qui le concerne soit en quoi que ce soit inférieur, puisqu'il porte au contraire sur *le bien le plus élevé* que nous puissions atteindre, mais *qui n'est pourtant pas l'Idée du Bien*, et qui n'en a pas le caractère inébranlable<sup>95</sup>. Ce savoir ne constitue pas une « science du bien »<sup>96</sup>, dont les détenteurs seraient des « experts »<sup>97</sup>. Il *mêle* au contraire questions délibératives et questions de fait, puisqu'il faut *déterminer ce qui est opportun*, et aussi *se décider au moment opportun*. La distinction entre ces deux types de questions ne semble donc pas applicable en terrain grec. La critique menée par R. Bambrough permet cependant de comprendre pourquoi nous considérons les images platoniciennes comme des transpositions, en confirmant l'explication qui a été donnée plus haut de ce fait : nous les jugeons à l'aune de nos propres catégories intellectuelles. Mais, dans ce cas, la transposition *vient tout autant de nous*. On peut cependant se demander s'il ne revient pas au même d'inférer, à partir des multiples images contenues dans les Dialogues, un genre de vie que leur auteur aurait pour but de façonner.

<sup>92</sup> *Philèbe*, 62 b 8-9

<sup>93</sup> *Lettre VII*, 331 b 1-2. Cf. Chapitre VIII, section 4, pp. 634-635

<sup>94</sup> *Philèbe*, 66 a 7

<sup>95</sup> Il paraît dès lors bien difficile de soutenir que l'éthique platonicienne se fonde sur l'Idée du Bien (sur cette position, cf. ci-dessus, Introduction, section 1, pp. 40-42 et Chapitre VI, conclusion, pp. 477-478), à moins de dire qu'en droit elle pourrait se fonder sur cette Idée, mais que, dans la pratique, il en va autrement.

<sup>96</sup> CANTO-SPERBER, M. (1986), p. 46. Selon M. Canto, qui examine l'ἔλεγχος socratique, « les thèmes particuliers de la réfutation sont conditionnés, dans le traitement qui en est donné, par la possibilité d'une science qui porterait sur le bonheur et le malheur et pourrait guider semblable examen de la vie ». Elle parle aussi « d'une science du bien et du mal, <qui serait> la science à laquelle la réfutation de la vie, par exemple, emprunterait ses principales raisons ».

<sup>97</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 114

## 2. Les images platoniciennes ne sont-elles rien d'autre que des fictions ?

Comme le montre R. Webb, le mot πλάσμα désigne précisément une fiction dans le vocabulaire de la rhétorique et de ἔκφρασις<sup>98</sup> : pourquoi façonner (πλάττειν) des images aurait-il une autre signification ? La statuaire morale de Platon n'est-elle pas tout entière une « fiction d'auteur » ? Elle peut correspondre à un style d'écriture et à un type de discours : est-il pour autant légitime de supposer une éthique, sous le σχῆμα et le χρώμα que revêtent le texte, c'est-à-dire sous la « façon dont le texte se tient »<sup>99</sup>, et les couleurs lumineuses ou éclatantes que lui applique Platon ? Quelles sont la solidité et la fiabilité de la structure de renvoi en vertu de laquelle les images sont supposées exprimer des valeurs<sup>100</sup> ? Pour prendre un exemple précis, les σχήματα et χρώματα que Denys d'Halicarnasse attribue au style de Thucydide correspondent-ils réellement à un style de vie<sup>101</sup> ? Les auteurs de l'Antiquité doivent-ils au contraire se réduire aux écrits dont nous disposons, puisque nous n'avons réellement rien de plus à leur sujet ? Ainsi Platon ne serait-il plus que λόγος, sans désormais aucun βίος, ni ἔργα, pour l'appuyer<sup>102</sup>. On pourrait en dire autant de Socrate : « Il se manifeste dès l'origine à travers une multiplicité de reflets, sans qu'on puisse pour autant le confondre complètement avec aucun d'entre eux (à la différence d'un personnage de roman qui est tout entier défini par un texte) »<sup>103</sup>. Il se décompose en une pluralité de σχήματα – les postures qui lui sont prêtées – mais il ne nous est plus possible de les articuler à « la vie réelle »<sup>104</sup>. Tout aussi divers sont les multiples styles étudiés, qu'il s'agisse de Platon,

<sup>98</sup> Cf. WEBB, R. (2009), p. 120 : employée par Chariton dans le *Roman de Chairéas et Callirhoé* (VI, 7), « l'image du façonnement est particulièrement juste en ce qu'elle traduit la manière dont un ensemble donné de matériaux peut être modelé à nouveau, comme de l'argile, créant une nouvelle image à partir des matériaux existants, juste comme une fiction plausible (πλάσμα) du type de celle qu'un orateur était souvent prié de présenter et qui est fabriquée à partir des matériaux existants ».

<sup>99</sup> CASEVITZ, M. (2004), p. 16

<sup>100</sup> Sur cette structure de renvoi, cf. ci-dessus, Introduction, pp. 7-9, et Chapitre II, section 3, pp. 179-189

<sup>101</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VI, section 3, pp. 469-470

<sup>102</sup> C'est pourtant ce qu'il voulait éviter : cf. *Lettre VII*, 328 c 4-8.

<sup>103</sup> SAÏD, S. (2001), pp. 13-14

<sup>104</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 93 : « Le σχῆμα [...] est un signe conventionnel qui fonctionne aussi bien dans la vie réelle que pour les statues. [...] Il subsiste dans le terme une densité complètement absente de notre "schéma iconographique". Le terme σχῆμα conserve en effet, de manière très forte, son lien avec la vie réelle, alors que le terme moderne de "schéma iconographique" n'est qu'un mot appartenant aux frontières étroites du jargon des historiens de l'art ». Cf. ci-dessus, Chapitre II, section 3, pp. 179-189.

Thucydide, ou Xénophon. Pourtant « la possibilité même de communiquer des valeurs à travers des images doit pouvoir compter sur un vocabulaire de gestes permettant d'associer de façon stable certains σχήματα à des ἤθη déterminés »<sup>105</sup> : sans quoi le langage imagé qu'emploient ces différents auteurs serait dépourvu de sens. Reste alors à se demander si les σχήματα qu'ils dessinent peuvent faire l'objet d'un savoir, *objectif*, qui les ramène à une *commune mesure*. L'aspect subjectif de la statuaire morale de Platon peut-il compter sur sa seconde face, objective, pour s'appuyer sur elle ? Or c'est bien ce que semble penser son auteur, qui explicite dans les *Lois* le *mode de construction* des images disséminées dans les Dialogues, en comparant le genre de vie (βίος) à un navire (πλοῖον), car c'est lui qui nous porte et nous sauve, plus encore que le λόγος, « durant la navigation qu'est cette vie [διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς] »<sup>106</sup>. Plus exactement, c'est en reflétant le βίος que le λόγος peut, comme dans le *Phédon*, nous aider à l'accomplir sains et saufs. Je soutiendrai ainsi que le λόγος doit *nécessairement* s'articuler au βίος peut remplir la fonction qui est la sienne, l'un et l'autre pouvant ensuite tour à tour être considérés comme une embarcation sur laquelle accomplir la traversée de la vie. Comme déjà dans le *Gorgias*, la composition des discours peut alors être comparée à la construction des navires (ναυπηγία)<sup>107</sup>. Les réflexions qui suivent ressemblent ainsi à *un ultime regard, rétrospectif*, qu'aurait porté l'auteur des Dialogues sur son œuvre<sup>108</sup>, l'Étranger d'Athènes devenant ainsi son dernier masque :

<sup>105</sup> CATONI, M.-L. (2004), p. 338 (résumé de l'article)

<sup>106</sup> *Lois*, VII, 803 b 2

<sup>107</sup> Cf. *Gorgias*, 503 e 4 (cité ci-dessus p. 409), puis 504 a 10

<sup>108</sup> « Telle est notre espérance », déclare en effet l'Athénien, en s'adressant à d'éventuels poètes qui se présenteraient dans la future cité : « Excellents étrangers, dirions-nous, auteurs de tragédie nous le sommes nous-mêmes [ἡμεῖς ἐσμεν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν], et, dans la mesure de nos forces, de la plus belle et de la meilleure ; en tout cas, la constitution politique en son ensemble que nous proposons se veut une imitation du genre de vie le plus beau et le meilleur [πᾶσα γοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου], et c'est vraiment là, à notre avis du moins, la tragédie la plus vraie [τὴν ἀληθεστάτην]. » (*Lois*, VII, 817 b 2 – c 2, traduction modifiée) L'espérance de l'Athénien est d'avoir composé en paroles une « constitution politique » qui soit comme la tragédie de la vie, « ἡ τοῦ βίου ... τραγωδία » (*Philèbe*, 50 b 3), mais sans imiter toute espèce de vie : elle sera « une imitation du genre de vie le plus beau et le meilleur ». Ce sont donc les *Lois* qui constituent cette imitation, puisque ce sont elles qui ont façonné en paroles la constitution. Mais, s'il est vrai que les Dialogues sont « la tragédie et la comédie de la vie », Platon lui aussi pourrait se dire « auteur de tragédie », et même « de la plus belle et de la meilleure ». C'est en effet le « genre de vie le plus beau et le meilleur » qu'il s'est attaché à exprimer, notamment en écrivant la vie de Socrate, ou encore en décrivant l'Athènes archaïque.

Un constructeur de navires, au moment où il commence à construire un navire, met en place les carènes et esquisse ainsi la manière dont se tiendront les navires [τις ναυπηγὸς τὴν τῆς ναυπηγίας ἀρχὴν καταβαλλόμενος τὰ τροπιδεῖα ὑπογράφεται τῶν πλοίων σχήματα]. Il me semble que je fais la même chose [ταῦτόν δὴ μοι κάγῳ φαίνομαι ἐμαυτῷ δρᾶν] lorsque, essayant de distinguer les attitudes propres aux <différents> genres de vie [τὰ τῶν βίων πειρώμενος σχήματα διαστήσασθαι] en fonction des tournures que prennent les âmes [κατὰ τρόπους τοὺς τῶν ψυχῶν], je mets réellement en place les carènes de ces modes de vie [ὄντως αὐτῶν τὰ τροπιδεῖα καταβάλλεσθαι], en examinant avec rectitude par quels moyens, par quelles tournures <de l'âme>, <ayant> le meilleur genre de vie, nous pourrions être sauvés durant la navigation qu'est cette vie [ποία μηχανῆ καὶ τίσιν ποτὲ τρόποις συνόντες, τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα, τοῦτο σκοπῶν ὀρθῶς].<sup>109</sup>

Le projet éducatif que développe le Livre VII des *Lois* est exprimé dans ces deux phrases à travers une comparaison rigoureusement articulée : ταῦτόν indique que le travail du législateur-éducateur est *le même* que celui du « constructeur de navires ». Des termes identiques se retrouvent en effet de part et d'autre : καταβάλλειν τὰ τροπιδεῖα est employé pour les navires comme pour les genres de vie ; σχήματα également. L'image de la construction des navires permet alors d'indiquer un lien de *causalité* de l'un à l'autre. Mettre en place les carènes, καταβάλλειν τὰ τροπιδεῖα, *détermine* en effet la manière dont le navire va *se tenir* sur l'eau, les possibilités de mouvement qui seront les siennes, son comportement en mer, vif ou pesant, sûr ou instable : en un mot les σχήματα qui vont le caractériser à l'usage. La conception et la fabrication du navire doivent donc avoir en vue l'usage qui en sera fait : un navire de guerre par exemple n'aura pas les mêmes caractéristiques qu'un navire marchand, ne répondra pas aux mêmes attendus. Tous néanmoins devront remplir une même exigence, une même finalité : *permettre la navigation* (πλοῦς)<sup>110</sup>. Telle est donc la *commune mesure* à laquelle toute construction doit être subordonnée, pour être soumise à jugement. Il reste alors seulement une question : « Qui jugera de l'ouvrage du constructeur de navire ? — Le pilote »<sup>111</sup>, de toute évidence, répond Hermogène dans le *Cratyle*. C'est en effet lui qui est à même de juger des qualités du navire. S'il est expérimenté, il est probable qu'il pourra *anticiper le comportement* du futur navire simplement en voyant sa carène, alors qu'il est encore inachevé. Il pourra notamment dire s'il sera capable de remplir sa fonction première : assurer la sécurité de la navigation, car c'est là aussi ce dont le pilote est en charge. Ce n'est pas une mince compétence dont il s'agit, comme

<sup>109</sup> *Lois*, VII, 803 a 4 – b 3, traduction modifiée

<sup>110</sup> Le mot signifie « navigation, voyage par mer, moment de prendre la mer » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 883).

<sup>111</sup> *Cratyle*, 390 b 11 – c 1

le souligne Socrate dans le *Gorgias*, puisqu'elle « sauve [σώζει] des plus grands dangers [ἐκ τῶν ἐσχάτων κινδύνων], non seulement les âmes, mais aussi les corps et les biens »<sup>112</sup>. Pourtant cela n'empêche pas son détenteur, le pilote, de se maintenir constamment « dans une attitude mesurée [ἐν μετρίῳ σχήματι] »<sup>113</sup> : n'est-ce pas parce qu'il sait ce qu'il a à faire, parce qu'il possède ce μέτρον qui lui indique en toute clarté l'objet, limité, de sa compétence ? C'est ce qu'indique en effet la suite du *Gorgias* : sauver les hommes de la noyade n'est pas tout, car « si l'un de ses passagers, dont le corps est atteint de maladies graves et incurables, n'a pas été noyé [εἰ μὲν τις μεγάλοις καὶ ἀνιάτοις νοσήμασιν κατὰ τὸ σῶμα συνεχόμενος μὴ ἀπεπνίγη], c'est un malheur pour cet homme de n'être pas mort [οὗτος μὲν ἔστιν ἄθλιος ὅτι οὐκ ἀπέθανε] et lui, le pilote, ne lui a donc fait aucun bien en lui sauvant la vie »<sup>114</sup>. Socrate présente cette première réflexion comme un constat : dans l'hypothèse où le corps est « atteint de maladies graves et incurables », l'art du pilote se révèle inutile, ou même plus nuisible qu'utile. Cela étant, le pilote « en déduit [λογίζεται] que, si un autre de ses passagers est atteint en son âme, plus précieuse que son corps, par toutes sortes de maladies, toutes incurables [εἰ δὲ τις ἄρα ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ, πολλὰ νοσήματα ἔχει καὶ ἀνιάτα], il ne faut pas que cet homme vive ni qu'on lui rende service [ὅτι οὐκ, ... τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστὶν καὶ τοῦτον ὀνήσει] en le sauvant de la mer »<sup>115</sup>. Une seconde hypothèse est examinée : c'est désormais l'âme qui est atteinte de maladies incurables, non plus le corps. Dans ce cas, l'âme étant plus précieuse que le corps, le pilote déduit (λογίζεται) de son premier constat qu'à plus forte raison encore « il ne faut pas que cet homme vive [ὅτι οὐκ, ... τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστίν] »<sup>116</sup> : pour lui (τούτῳ), la vie *ne vaut pas d'être vécue* (οὐ βιωτός)<sup>117</sup>, il ne faut donc pas qu'il vive (οὐ βιωτέον). La déduction est dépourvue de toute complaisance, et pourrait paraître inhumaine, du moins à l'aune de nos catégories modernes, selon lesquelles tout homme a droit à la vie. Mais Socrate ne dit pas qu'il faut tuer cet homme atteint dans son âme de maladies incurables ; il affirme seulement qu'il n'est pas obligé de vivre ainsi. Il en donne la raison,

<sup>112</sup> *Gorgias*, 511 d 1-2

<sup>113</sup> *Gorgias*, 511 e 5 (c'est moi qui traduis)

<sup>114</sup> *Gorgias*, 512 a 2-5, traduction M. Canto-Sperber modifiée

<sup>115</sup> *Gorgias*, 512 a 5-8, traduction M. Canto-Sperber modifiée. Λογίζεσθαι signifie « calculer [...], faire le calcul que, penser que » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 601).

<sup>116</sup> *Gorgias*, 512 a 7, traduction M. Canto-Sperber

<sup>117</sup> Βιωτός est souvent employé avec une négation : cf. ci-dessus, Introduction, p. 25.

antérieurement développée<sup>118</sup> : « Pour l'homme vicieux, mieux vaut ne pas vivre [οὐκ ἄμεινον ἐστὶν ζῆν τῷ μοχθηρῷ ἀνθρώπῳ] car, s'il vit, il ne peut que vivre mal [κακῶς γὰρ ἀνάγκη ἐστὶν ζῆν] »<sup>119</sup>. Sa vie n'est pas une vie : il ne sert à rien d'être en vie (ζῆν), ou même mieux vaudrait ne pas l'être, si notre genre de vie (βίος)<sup>120</sup> est tel qu'il ne faut pas vivre (οὐ βιωτέον). Le fait d'être en vie est par lui-même *axiologiquement neutre* ; seul le genre de vie est susceptible de revêtir *une valeur*, positive ou négative. C'est pourquoi il n'importe pas tant de se maintenir en vie (ζῆν), que de savoir *de quelle manière il faut vivre* (πῶς βιωτέον)<sup>121</sup>. Or l'art du pilote reste limité au premier de ces deux objectifs. Par conséquent, de même que la technique du constructeur de navire était subordonnée à celle du pilote, de même celle-ci est à son tour subordonnée au savoir qui rendra la vie digne d'être vécue, en permettant de répondre à la question « Πῶς βιωτέον ; » Le pilote, étant μέτριος, possède ce μέτρον grâce auquel il juge que la vie de l'homme malade en son âme ne vaut pas d'être vécue, et que, par suite, son propre art est inutile lorsque les conditions rendant la vie digne d'être vécue ne sont pas réunies. Il sait quelle place lui revient dans l'ordre des savoirs et des techniques : la τέχνη τοῦ βίου précède, en droit, l'art de la navigation, de même que celui-ci est antérieur à l'art du constructeur de navires. On peut donc dire, dans les termes de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'elle est « architectonique [ἀρχιτεκτονική] »<sup>122</sup> (mais non « au plus haut point [μάλιστα] ») : elle commande en effet aux deux autres techniques mentionnées, elle classe les genres de vie selon une échelle de valeur, et elle détermine les conditions, comparables aux carènes des navires, auxquelles la vie est digne d'être vécue. Ce faisant, elle ne préside pas seulement à « la traversée de la vie », mais aussi à la construction des genres de vie qu'accomplissent « le législateur et le poète »<sup>123</sup> :

<sup>118</sup> Cf. *Gorgias*, 505 a 2-9 (le texte est cité et commenté ci-dessus, dans la Conclusion du Chapitre VII, p. 563) : le même mot, μοχθηρός, était employé à deux reprises (aux lignes 2 et 3). Il permet à Platon de passer du domaine physique au domaine moral : l'adjectif signifie « “qui peine, souffre” en parlant de personnes, “pénible” en parlant d'un état ou d'une situation, “en mauvais état” en parlant d'un animal ou d'un objet ; d'autre part, au sens moral “mauvais, malhonnête”, etc. » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 689). Ainsi l'homme qualifié de μοχθηρός « souffre » de maladie, ce qui le met dans un état « pénible » pour lui-même et pour les autres : c'est en ce sens qu'il est « vicieux ».

<sup>119</sup> *Gorgias*, 512 b 1-2, traduction M. Canto-Sperber

<sup>120</sup> Sur la distinction entre βίος et ζωή, cf. ci-dessus, n. 140, p. 383

<sup>121</sup> *Gorgias*, 492 d 5. Sur cette question, cf. Chapitre VII, p. 488 sq. (notamment p. 494)

<sup>122</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 a 28 (traduction J. Tricot)

<sup>123</sup> Sous ce titre, L. Mouze donne « une interprétation des *Lois* de Platon » (le livre est paru en 2005). Sur la

C'est pour cela que chacun de nous doit appliquer tous ses soins, en négligeant les autres connaissances [διὰ ταῦτα μάλιστα ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας], à rechercher et à apprendre cette connaissance-là [τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς ἔσται], pour voir si elle le rendra à même de reconnaître et de découvrir la vie qui fera de lui un homme capable et avisé [ἐάν ποθεν οἶός τ' ἢ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα], qui sait distinguer entre une vie appropriée à son usage et une vie mauvaise [βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα], pour choisir [αἰρεῖσθαι] toujours, en toute occasion, la vie meilleure parmi les vies possibles.<sup>124</sup>

La τέχνη τοῦ βίου est architectonique parce qu'elle détermine quel genre de vie permet de faire bon usage de la vie, de façon à être « un homme capable et avisé » dont l'intellect présidera à la conduite de sa vie, et à en devenir le sujet. Il est certains genres de vie qui détruisent cette capacité<sup>125</sup>, et qui font de notre vie un navire sans pilote, ou tout au moins sans pilote qualifié, errant à la dérive<sup>126</sup>. Il en est d'autres en revanche pour la maintenir et l'accroître, parce qu'ils accordent les plus grands soins à la connaissance que suppose la τέχνη τοῦ βίου, et aux pratiques qui la soutiennent. Cette connaissance est existentielle<sup>127</sup> : il ne s'agit donc pas de se mettre en quête de la personne qui nous la fournira<sup>128</sup>, comme si nous pouvions l'acquérir sans la mettre en œuvre. C'est en effet une connaissance pratique, qui s'acquiert dans et par la pratique. Son objet étant le genre de vie, c'est également un certain mode de vie qu'il faut rechercher : celui qui entretiendra la capacité permettant de bien mener sa vie, en exerçant quotidiennement le type d'intellect<sup>129</sup>, le type de savoir et de technique susceptibles de la bien diriger. La τέχνη τοῦ βίου est architectonique en ce sens qu'elle préside à la vie, parce que ce savoir requiert tous nos soins, μάλιστα ἐπιμελητέον.

---

parenté entre « le législateur et le poète », cf. ci-dessus n. 108, p. 760.

<sup>124</sup> *République*, X, 618 b 7 – 618 c 6, traduction P. Pachet modifiée pour χρηστός et πονηρός. Χρηστός est un « adjectif verbal » signifiant « que l'on peut utiliser », d'où [la] notion de pertinence extrême, d'excellence » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1230). Sur la notion de χρῆσις, cf. ci-dessus, Chapitre VIII, section 1, pp. 592-593

<sup>125</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VIII, section 3, pp. 617-618, et section 4, pp. 632-633

<sup>126</sup> Cf. *Alcibiade*, 134 e 8 – 135 a 3 (le texte est cité ci-dessus p. 631)

<sup>127</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VII, p. 494 sq.

<sup>128</sup> Je suis la traduction adoptée par P. Pachet pour « τίς » (618 c 4). Les autres traducteurs rendent cet interrogatif par « l'homme » (E. Chambry), « celui » (G. Leroux), « who » (A. D. Lindsay). Il me semble que le contexte est en faveur de la première, étant donné qu'il n'est à aucun moment question de quelqu'un dont il faudrait se mettre en quête pour acquérir le savoir voulu, alors que le βίος est omniprésent, et que c'est sur lui que porte le savoir recherché. Cependant cela reste une hypothèse, et il est également possible que τίς désigne un homme, comme Socrate ou Platon, susceptible de nous guider.

<sup>129</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VIII, pp. 582-583

Elle l'est également en ce qu'elle détermine l'orientation de notre genre de vie, fixée par les carènes du navire.

Ce qui joue en effet le rôle des τροπιδεῖα dans la τέχνη τοῦ βίου ce sont les τρόποι τῶν ψυχῶν<sup>130</sup> : les mots τρόποι et τροπιδεῖα ont même racine, et Platon exploite cette parenté<sup>131</sup>. L'un et l'autre désignent *la tournure* que revêtent l'âme ou le navire, *la manière dont ils sont susceptibles de se tourner ou de se diriger vers leur but*<sup>132</sup>. C'est pourquoi les *établir* (καταβάλλειν) correctement est décisif : c'est là ce qui va conditionner l'ensemble de leur conduite, leur manière de se tenir (σχῆμα) à chaque instant de leur existence. L'éthique est donc encore en ce sens architectonique : elle est susceptible de *fonder* la manière d'être que chacun va adopter dans la vie. La connaître est donc indispensable au législateur, mais aussi à tout homme qui voudrait en donner une connaissance assez claire pour pouvoir choisir le genre de vie qui convient : or n'est-ce pas là l'objet des Dialogues, comme « tragédie et comédie de la vie » ? Ne montrent-ils pas comment, « <ayant> le meilleur genre de vie, nous pourrions être sauvés durant la navigation qu'est cette vie [τὸν βίον ἄριστα διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς διακομισθησόμεθα] »<sup>133</sup> ? Διὰ, qui est employé à la fois comme préposition et comme préverbe, met l'accent par ce redoublement sur *la traversée à accomplir*<sup>134</sup>, qui est identifiée à *la vie présente*, ζωή. Mais il existe plusieurs manières de l'effectuer, plusieurs façons de la mener (βίοι), dont l'une, celle que visent à développer les *Lois*, est qualifiée d'« excellente », ἄριστος βίος. Elle permet en effet d'« être sauvés », suivant la traduction adoptée pour le verbe κομίζειν. Or « l'évolution du sens de κομίζω, ses composés et dérivés, est remarquable ; la notion de “s'occuper de, veiller sur, soigner” a donné le sens de “sauver, emmener” et, finalement, “transporter” »<sup>135</sup>. Même si le sens de « sauver » est ici à privilégier, l'idée étant également associée à la navigation dans le *Gorgias*,

<sup>130</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 1093, s. v. τρέπειν

<sup>131</sup> Τρόπος signifie « direction, manière, manière de se comporter (différent de ἦθος, caractère) » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1093).

<sup>132</sup> Le verbe τρέπειν signifie en effet « tourner, diriger vers, se tourner vers, changer, mettre en fuite » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 1093).

<sup>133</sup> *Lois*, VII, 803 b 1-2, traduction modifiée

<sup>134</sup> Comme préposition, διὰ « exprime un intervalle *compris entre deux points* — soit que l'on franchisse cet intervalle, soit qu'on le parcoure sans le franchir. » (HUMBERT, J. [2004], p. 303) Comme « préverbe “plein” διὰ implique, soit une surface *traversée*, soit un intervalle *séparant deux objets*. » (p. 334)

<sup>135</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 539

aucune des significations énumérées ne peut être exclue : en mettant « en place les carènes [des] modes de vie », le législateur *veille* sur la vie des citoyens, en *prend soin*, et aussi *les emmène et les transporte* à bon port. Il accomplit donc une variété de tâches qu'indique simultanément le verbe κομίζειν, grâce à sa richesse sémantique. Aussi, à la différence du pilote évoqué dans le *Gorgias*, qui ne rendait qu'un service *limité* à ses passagers, ou même aucun service (suivant leur état), l'Athénien des *Lois* possède *une compétence étendue* : il *construit* lui-même le navire sur lequel les citoyens auront à effectuer la traversée de la vie, de façon à en prendre véritablement soin et non simplement à les sauver. Il s'en occupe, il veille sur eux, en leur procurant, en fait de navire, le meilleur genre de vie, ὁ ἄριστος βίος. D'où le passif auquel est employé le verbe διακομίζειν : il suggère que le législateur a pris d'avance en charge l'existence des citoyens, à travers l'éducation qu'il leur a dispensée, la tournure conférée à leur âme. Cependant, comme « le passif est resté profondément engagé dans le moyen »<sup>136</sup>, il n'est pas exclu que les citoyens poursuivent eux-mêmes l'œuvre commencée par le législateur. Mais en quoi cette œuvre consiste-t-elle ? L'Athénien pose la question :

Quelle tournure devrait donc prendre le genre de vie d'hommes qui sont pourvus des choses nécessaires en quantité modérée [τίς δὴ τρόπος ἀνθρώποις γίγνεται ἂν τοῦ βίου, οἷσιν τὰ μὲν ἀναγκαῖα εἶη κατεσκευασμένα μέτρα] [...], des hommes qui vivent de façon ordonnée [ζῶσι κοσμίως], qui prennent leur repas en commun ? [...] Pour des hommes dont la vie a été ordonnée de cette façon, ne leur reste-t-il donc à faire plus aucune œuvre qui soit de nécessité et vraiment de convenance [τοῖς δὴ ταύτη κεκοσμημένοις ἄρα οὐδὲν λειπόμενον ἔστιν ἀναγκαῖόν τε ἔργον καὶ παντάπασιν προσήκον] ? »<sup>137</sup>

La vie excellente, ὁ ἄριστος βίος, est superlative en plus d'un sens ; mais elle est d'abord, et avant tout, *aristocratique* : il s'agit de la « vie d'hommes qui sont pourvus des choses nécessaires en quantité modérée », et qui n'ont donc pas à s'en pourvoir eux-mêmes. Il y a d'autres hommes, artisans et esclaves, qui s'en chargent pour eux<sup>138</sup>, mais sans pouvoir mener, de ce fait même, cette vie excellente<sup>139</sup> : il est donc difficile de qualifier l'éthique

<sup>136</sup> HUMBERT, J. (2004), p. 107

<sup>137</sup> *Lois*, VII, 806 c 7 – 807 a 5, traduction modifiée

<sup>138</sup> Cf. *Lois*, VII, 806 c 8 – e 1 : les citoyens « ont remis à d'autres le soin d'exercer les métiers [τῶν τεχνῶν ἄλλοις παραδεδομένα] » ; quant aux « cultures [γεωργίαι] », elle ont été « confiées à des esclaves [ἐκδεδομένοι δούλοις] ».

<sup>139</sup> Les citoyens ne pourront exercer qu'une seule et unique τέχνη, celle qui maintient le πόλεως κόσμος : « Quant aux artisans, voici quelle conduite il convient de suivre. D'abord, ne souffrir d'aucun citoyen résidant ni d'aucun serviteur de citoyen résidant qu'il s'adonne aux activités des artisans. C'est qu'il a un métier qui lui suffit

platonicienne d'« universaliste »<sup>140</sup>, même s'il est assez remarquable, comme le souligne l'Athénien, qu'elle s'étende aussi aux femmes<sup>141</sup>. Cette conception de l'éthique se caractérise principalement par l'ordre global qu'elle s'efforce de réaliser dans la conduite des individus, comme l'indiquent le verbe κοσμεῖν et l'adverbe κοσμίως : suivant l'image de la ναυπηγία, la vie excellente est *une construction bien ordonnée* ; ou encore, dans les termes du *Gorgias*, elle forme un ensemble « bien ouvré et ordonné [τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα] »<sup>142</sup>. Les artisans ne sont pas des citoyens, mais la vie des citoyens est conçue selon un paradigme démiurgique : elle est une *œuvre totale*, dont il faut que le législateur prenne en charge tous les aspects, depuis les τροπιδεῖα du navire, qui ont pour équivalent, dans la τέχνη τοῦ βίου, les τρόποι τῶν ψυχῶν, jusqu'aux σχήματα dans lesquels ils se déclinent. L'artisan législateur ne se contente pas en effet de construire sous la direction d'un autre, comme le pilote : il prend également soin d'envisager les conséquences qui résulteront, pour la navigation, des carènes mises en place. Son œuvre est totale, en ce sens qu'elle englobe l'œuvre de plusieurs δημιουργοί : le constructeur de navires, le pilote, mais aussi le médecin qui détermine quelle vie mérite d'être sauvée et conduite à bon port. C'est pourquoi, pour réaliser la vie excellente, il lui faut disposer le τρόπος qui convient à ce genre de vie, la tournure qui lui est propre et lui permet de se diriger vers son but : le τρόπος τοῦ βίου désigne le point de départ mais aussi, par anticipation, l'objectif vers lequel devra se diriger l'homme qui vit ainsi. « Nous avons déjà mis en relief ses caractères saillants [τὸ μὲν τῶν τύπων εἴρηται], et, pour ainsi dire, nous avons ouvert les routes qu'il convenait d'emprunter [καθάπερ ὁδοὶ τέτμηται καθ' ἃς ἰτέον] »<sup>143</sup>, avait ainsi déclaré l'Athénien un peu plus haut : la τέχνη τοῦ βίου dispose ces τύποι et ces ὁδοί, qui incluent aussi une certaine

---

et qui exige à la fois beaucoup de pratique et beaucoup d'études, l'homme qui, en tant que citoyen, assure pour tout le monde le bon ordre de la cité en le sauvegardant et en l'établissant [τέχνην γὰρ ἱκανὴν, πολλῆς ἀσκήσεως ἅμα καὶ μαθημάτων πολλῶν δεομένην, κέκτηται πολίτης ἀνὴρ τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον σφύζων καὶ κτώμενος] » (*Lois*, VIII, 846 d 1-6). Sur cette loi, on lira l'article de P. Vidal-Naquet, intitulé « étude d'une ambiguïté : les artisans dans la cité platonicienne », publiée dans ses *Fragments sur l'art antique*, en 2002 (pp. 93-117).

<sup>140</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 10

<sup>141</sup> Cf. *Lois*, VII, 805 d 3 – 806 c 7

<sup>142</sup> *Gorgias*, 504 a 1-2. Sur cette construction, cf. ci-dessus, Chapitre V, section 3, p. 409, et Chapitre VII, section 2, pp. 511-513

<sup>143</sup> *Lois*, VII, 803 e 5-6. L'Athénien parle dans cette phrase des chants et des danses, mais dans la mesure où ils reflètent un mode de vie : c'est pour cette raison qu'il avait comparé le βίος à un navire.

manière de cheminer, un τρόπος, de la même manière que les routes empruntées par le navire dépendent de sa ligne et de son bord. Il s'agit à présent de les préciser, en demandant : « Pour des hommes dont la vie a été ordonnée de cette façon, ne leur reste-t-il donc à faire plus aucune œuvre qui soit de nécessité et vraiment de convenance [τοῖς δὴ ταύτη κεκοσμημένοις ἄρα οὐδὲν λειπόμενόν ἐστιν ἀναγκαῖόν τε ἔργον καὶ παντάπασι προσήκον] ? »<sup>144</sup> Cet ἔργον est d'abord l'œuvre du législateur, que la *République* qualifiait d'« artisan [δημιουργόν] de la tempérance, de la justice, et de toute l'excellence dont le peuple est capable »<sup>145</sup>, car il sait se façonner lui-même d'après le κόσμος, et possède donc la compétence requise pour façonner d'autres hommes, et la cité tout entière. Mais cette compétence consiste aussi à pouvoir transmettre cette même capacité aux hommes qu'il a façonnés : s'il doit leur rester à accomplir une « œuvre qui soit de nécessité et vraiment de convenance », elle se définira nécessairement, à son tour, comme façonnement de soi par soi. C'est ce que confirme la réponse de l'Athénien à la question posée :

Une tâche [ἔργον] attend [...] ceux qui vivent dans ce loisir [τοῖς οὔτω ζῶσιν], et ce n'est ni la plus minime ni la plus basse, c'est la plus grande, au contraire, de toutes celles que prescrit une juste loi. Au regard, en effet, d'une vie où tout loisir pour d'autres tâches est absorbé [τοῦ γὰρ πᾶσαν τῶν ἄλλων πάντων ἔργων βίου ἀσχολίαν παρασκευάζοντος] par la volonté de vaincre aux jeux pythiques ou olympiens [τοῦ Πυθιάδος ... νίκης ὀρεγομένου], deux fois et de multiples fois plus grande est la suppression de tout autre loisir en cette vie qui a le plus de droits à être appelée une vie, parce qu'elle se consacre uniquement au soin menant à l'excellence complète du corps et de l'âme [διπλασίας τε καὶ ἔτι πολλῶ πλέονος ἀσχολίας ἐστὶν γέμων ὁ περὶ τὴν τοῦ σώματος πάντως καὶ ψυχῆς εἰς ἀρετὴν ἐπιμέλειαν βίος εἰρημένος ὀρθότατα].<sup>146</sup>

Seule la vie qui est entièrement consacrée au soin du corps et de l'esprit mérite d'être appelée une vie : cette ἐπιμέλεια est l'ἔργον propre à l'homme, c'est-à-dire l'ouvrage ou l'œuvre qui lui convient, et que doivent également accomplir hommes et femmes. Platon apporte ainsi une réponse à « la question grecque fondamentale [...], celle du βίος βιωτός »<sup>147</sup>, qui devient dans sa philosophie la question des conditions qu'il faut remplir « si nous voulons que notre vie soit en quelque façon une vie [εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὁπωσοῦν ποτε βίος] »<sup>148</sup>. La vie excellente, ὁ ἄριστος βίος, est en effet celle qui « a le plus de droits à être

<sup>144</sup> *Lois*, VII, 807 a 3-5, traduction A. Diès modifiée

<sup>145</sup> *République*, VI, 500 d 6-8

<sup>146</sup> *Lois*, VII, 807 c 1 – d 1, traduction A. Diès modifiée

<sup>147</sup> JOLY, H. (1987), p. 121

<sup>148</sup> *Philèbe*, 62 c 4-5

appelée une vie [βίος εἰρημένος ὀρθότατα] », parce qu'elle réalise au mieux l'ensemble de ces conditions ; elle rend la vie véritablement digne d'être vécue, βιωτός. C'est dire que toute vie n'est pas également une vie, au sens plein du terme. Seuls les hommes qui ont assez de loisir pour mener une vie qui se consacre entièrement au soin du corps et de l'esprit ont une vie digne de ce nom, tandis que les autres vies ne sont pas véritablement dignes d'être vécues. Ce genre de vie s'apparente à la notion aristocratique de καλοκάγαθία, qui consistait à « ambitionner l'éclat d'un plein épanouissement de soi-même »<sup>149</sup>. La philosophie ne renonce pas à cette ambition : la καλοκάγαθία est ainsi ce que recherche Alcibiade dans les discours de Socrate, lorsqu'il déclare « qu'ils contiennent en eux-mêmes une multitude de statues de l'excellence [πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντες] »<sup>150</sup>, et « qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme à la valeur éclatante [ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῷ κἀγαθῷ ἔσεσθαι] »<sup>151</sup>. Dans la philosophie de Platon, la valeur conserve son éclat aristocratique, et elle implique qu'on s'y consacre entièrement : le but de la vie qu'il préconise pour chaque citoyen, c'est de se développer soi-même, c'est d'affirmer ce qu'on est. Or, comme le remarque C. Meier, « cet idéal de devenir ce qu'on était donne son unité au style de la noblesse grecque : sa grandeur, ainsi que sa faiblesse politique, s'y montrent à plein »<sup>152</sup>. Platon semble avoir voulu conserver ce style, mais en remédiant à cette « faiblesse politique » : le soin de soi-même consiste à devenir un sujet<sup>153</sup>, plutôt qu'à devenir ce qu'on est. Ou bien, comme la nature est conçue comme totalité ordonnée, devenir ce qu'on est implique de faire régner ce même ordre en soi-même, et aussi de nouer des relations avec d'autres qui se caractérisent par la φιλία, de manière à être un homme sur lequel on peut compter et s'appuyer<sup>154</sup>. Alors qu'un aristocrate comme Alcibiade restait incapable de se soucier de lui-même<sup>155</sup>, et ainsi de se constituer comme sujet, dans la cité platonicienne la notion de καλοκάγαθία se déplace<sup>156</sup> : elle se fonde désormais sur la pensée, l'intellect, qui permettent de prendre soin de soi-même, en regardant

<sup>149</sup> MEIER, C. (1987), p. 62

<sup>150</sup> *Banquet*, 221 e 2 – 222 a 4 (c'est moi qui traduis)

<sup>151</sup> *Banquet*, 222 a 5-6 (traduction L. Brisson modifiée)

<sup>152</sup> MEIER, C. (1987), p. 63. C. Meier semble avoir emprunté cette formulation de l'idéal aristocratique à Nietzsche. Sur ce thème nietzschéen, cf. NEHAMAS, A. (1994), pp. 217-253

<sup>153</sup> Cf. Chapitre VIII, section 2, p. 605

<sup>154</sup> Sur la φιλία, cf. Chapitre VIII, section 3, p. 611 sq.

<sup>155</sup> Cf. *Banquet*, 216 a 4-6

<sup>156</sup> Cf. Chapitre IX, section 3, pp. 687-690 et 702-704

vers ce qui est divin et lumineux, le κόσμος. Pour autant, Platon ne substitue pas une vie contemplative à cet idéal aristocratique : par comparaison avec les « jeux pythiques ou olympiens, deux fois et de multiples fois plus grande est la suppression de tout autre loisir en cette vie qui a le plus de droits à être appelée une vie ». Le βίος qu'il préconise est donc tourné vers l'action, qui est à son tour tournée, et comme recourbée, vers le sujet qui en est l'auteur : la tournure (τρόπος) de ce genre de vie est circulaire, comme le sont les mouvements de l'univers et de l'intellect. Conformément à l'idéal aristocratique d'accomplissement de soi, il est tourné vers soi. La différence entre l'ἦθος aristocratique<sup>157</sup> et l'éthique platonicienne provient cependant de la διάνοια dans laquelle elle est mise en œuvre<sup>158</sup>. Après avoir repris l'image des marionnettes, l'Athénien déclare en effet : « Voilà donc quelle tournure doit adopter tout au long de sa vie tout homme comme toute femme, en se livrant aux plus beaux jeux qui soient, mais dans un état d'esprit qui est le contraire de celui qui est aujourd'hui le leur [τούτῳ δὲ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιῶναι, τοῦναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας] »<sup>159</sup>. Ces « jeux » sont ceux que pratiquait la noblesse grecque : banquets, fêtes, danses, concours musicaux. Mais ce qui change est l'état d'esprit dans lequel ils sont accomplis : ils le sont en vue d'eux-mêmes, pour maintenir l'ordre de la cité, qui est lui-même à l'image de l'univers ; ils n'ont pas pour objet la guerre, la conquête de la suprématie sur les autres cités. On pourrait dire que l'idéal aristocratique est parachevé : il est entièrement ramassé sur lui-même, tourné vers lui-même, sans autre but que « l'éclat d'un plein

<sup>157</sup> « Dans ce contexte [...], ἦθος est employé pour désigner la qualité intrinsèque d'une personne qui n'est jamais réellement considérée comme une singularité indépendante : le système aristocratique perçoit en effet l'individu comme le maillon d'une chaîne ininterrompue dont l'ancêtre est un héros ou un dieu. L'idée n'est certes pas nouvelle, puisqu'on la trouvait déjà chez Homère où l'individu est perçu comme un "soi" appartenant à un groupe de "siens propres", une "subjectivité qui s'énonce comme appartenance". Mais l'élément original caractérisant la conception aristocratique de l'individu réside dans le fait que cette appartenance à une communauté se fonde exclusivement sur les liens du sang, porteur de l'ἀρετή. » (WOERTHER, F. [2007], p. 64) On peut remarquer que si Platon conserve cette notion d'appartenance à travers la φιλία, il souligne aussi la « plasticité de l'ἦθος » (p. 105) : il ne s'agit plus seulement d'un héritage, mais d'une matière malléable qu'il faut façonner. En outre, chez Platon, on observe que « τρόπος entre en concurrence avec ἦθος dans plusieurs passages des dialogues » (p. 119) : τρόπος indique en effet la direction dans laquelle il faut tourner l'ἦθος, qui n'est pas fixé d'avance. A travers ces changements de sens, Platon modifie ainsi la signification des valeurs qu'il s'approprie, tout en conservant la notion d'éclat, associée à ces valeurs, et empruntée au style de la noblesse.

<sup>158</sup> Sur cette διάνοια, cf. Chapitre VIII, section 3, p. 611 sq. et Chapitre IX, section 3, pp. 701-704

<sup>159</sup> *Lois*, VII, 803 c 6-8, traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée

épanouissement de soi-même »<sup>160</sup>. L'innovation platonicienne consiste à modifier le contenu de cet idéal, en le fondant sur la pensée, tout en conservant sa forme extérieure, à travers les différentes pratiques mentionnées. Mais pourquoi lui donner une si grande précision ? Pour quelle raison donner tant de relief au moindre détail ? Pourquoi façonner des « statues de l'excellence »<sup>161</sup> ? La réponse se trouve dans la formulation que Platon donne de cet idéal : seule « cette vie [...] a le plus de droits à être appelée une vie, parce qu'elle se consacre uniquement au soin menant à l'excellence complète du corps et de l'âme [ὁ περὶ τὴν τοῦ σώματος πάντως καὶ ψυχῆς εἰς ἀρετὴν ἐπιμέλειαν βίος εἰρημένος ὀρθότατα] »<sup>162</sup>. Il existe d'autres genres de vie qui ne sont pas des vies dignes de ce nom, parce qu'ils rendent l'âme malade. Donner un ordre à sa vie devient une nécessité dès lors que la cité s'est enflée de pus, que les valeurs admises ont été renversées, et que le désordre et la sédition se sont ainsi instaurés<sup>163</sup>. Le κόσμος, comme ordre total, comme τρόπος de l'âme et comme mode de vie de la cité, s'est imposé aux yeux de Platon comme le moyen d'assurer à d'autres cette résistance aux maladies qui caractérise la vie de Socrate, et dont ce dernier remercie Esculape<sup>164</sup>. Il se présente comme un moyen d'accomplir saine et sauf la traversée de la vie, en donnant à sa vie la tournure qui convient, et en adoptant constamment les attitudes qui l'expriment.

Il ne sert de rien en effet de préserver ainsi sa vie, ou même de la prolonger, si certaines conditions ne sont pas remplies. Si le corps d'un homme, et à plus forte raison son âme, présentent une maladie incurable, alors « il ne faut pas que cet homme vive [οὐκ, ... τούτῳ δὲ βιωτέον ἐστίν] »<sup>165</sup>. La question « Πῶς βιωτέον ; »<sup>166</sup> doit se poser tout au long de la vie, et lorsque les conditions qu'elle détermine ne sont pas satisfaites, il vaut mieux que s'interrompe la traversée. La technique du pilote, qui peut maintenir l'homme en vie, est subordonnée à celle du médecin, qui détermine l'état de son âme, qui évalue son genre de vie, et qui dispose ainsi du véritable μέτρον. Tous les hommes sont soumis à la même exigence : accomplir la traversée de la vie. Mais le médecin de l'âme sait détecter, à travers les attitudes

<sup>160</sup> MEIER, C. (1987), p. 62

<sup>161</sup> *Banquet*, 222 a 4 (c'est moi qui traduis)

<sup>162</sup> *Lois*, VII, 807 c 6 – d 1, traduction A. Diès modifiée

<sup>163</sup> Cf. Chapitre III, pp. 213-216 puis, dans ce même chapitre, section 1, p. 225

<sup>164</sup> Cf. Chapitre III, section 3, pp. 267-268

<sup>165</sup> *Gorgias*, 512 a 2-7 (c'est moi qui traduis)

<sup>166</sup> *Gorgias*, 492 d 5

qu'ils adoptent, ceux dont le comportement est vicié et incurable, même s'il leur permet de se maintenir à flot : ces hommes-là pourraient bien se dire eux-mêmes heureux, mais ce qui compte à ses yeux est *la manière* (τρόπος) dont a été obtenue « cette vie qui [...] était dite heureuse [ὁ ... λεγόμενος βίος εὐδαίμων] »<sup>167</sup>. On peut parvenir de bien des manières au but : l'art du pilote y pourvoit. Mais il révèle en même temps son insuffisance, et telle est peut-être la raison pour laquelle Dion a subi « le sort du bon pilote [κυβερνήτου ἀγαθοῦ πάθος], qui n'ignore absolument pas l'imminence d'une tempête [χειμῶν], mais qui ne se représente pas sa violence cataclysmique [κατακλύσειεν βίᾳ] et qui, en raison de cette ignorance, sera forcément submergé. »<sup>168</sup> Il pouvait être un pilote de valeur, mais il ne possédait pas les connaissances du médecin, qui lui auraient permis de sonder jusque dans les âmes, pour en apercevoir le τρόπος : il ne s'est pas aperçu que les hommes auxquels il s'était associé dissimulaient une manière de se comporter profondément malsaine, indigne de sa confiance<sup>169</sup>. Son savoir était incomplet, alors que Platon se présente pour sa part comme médecin de l'âme<sup>170</sup> : il est de ce fait aussi le véritable pilote, parce qu'il sait qu'accomplir la traversée avec succès, avec bonheur, peut dans certains cas être un mal plutôt qu'un bien. Le bonheur reste à ce titre un objectif subordonné aux yeux du pilote qui n'ignore pas sa véritable fonction, et connaît sa place, nécessairement inférieure à celle du médecin. Un τρόπος différent donne un aspect différent au bonheur, mais tout τρόπος ne rend pas également la vie digne d'être vécue<sup>171</sup>. Il revient donc au médecin de l'âme de fixer le μέτρον, auquel doit ensuite se référer le pilote pour accomplir la traversée. Dans cette mesure le pilote ne va pas « au-delà de son champ d'application professionnel en prescrivant l'itinéraire et la destination aussi bien que le parcours par lequel l'itinéraire peut être au mieux suivi et la destination atteinte le plus convenablement possible. »<sup>172</sup> L'itinéraire et la destination lui sont indiqués par le médecin de l'âme ; lui se contente d'envisager le parcours précis à effectuer pour atteindre les objectifs qui lui sont assignés.

<sup>167</sup> Lettre VII, 326 b 6-7. Il s'agit du genre de vie syracusain.

<sup>168</sup> Lettre VII, 351 d 4-8. (Cf. Chapitre VIII, section 4, p. 637)

<sup>169</sup> Cf. Lettre VII, 333 d 7 – 334 b 7 et Chapitre VIII, section 4, p. 638

<sup>170</sup> Lettre VII, 330 c 10 – 331 d 6 (Cf. Chapitre VIII, section 4, p. 634)

<sup>171</sup> De ce point de vue, il paraît donc difficile de soutenir que l'éthique platonicienne est eudémoniste : le bonheur est une fin trop indéterminée, et subordonnée. Sur ce point, cf. Chapitre IX, section 4, p. 731 sq.

<sup>172</sup> BAMBROUGH, R. (1956), p. 105

Pour les connaître, il lui est aussi nécessaire « d’avoir soin de la marche des années, des saisons, du ciel, des astres et des vents [τὴν ἐπιμέλειαν ποιείσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὥρων καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον καὶ πνευμάτων] »<sup>173</sup>, qui expriment « l’ordre inaltérable de la naturelle immortelle [ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρων] »<sup>174</sup>, et permettent ainsi de progresser sur la route du bien, « ὁδός ἐπὶ τὰγαθόν »<sup>175</sup>. Il s’agit en effet pour lui d’imprimer ce même ordre en l’âme, et de faire en sorte qu’il se maintienne « durant cette navigation en quoi consiste la vie [διὰ τοῦ πλοῦ τούτου τῆς ζωῆς] », à travers un genre de vie bien ordonné. L’ordre de l’âme reflétant celui de l’univers, qualifié dans le *Timée* d’« ἀγήρων καὶ ἄνοσος »<sup>176</sup>, peut dans une certaine mesure *échapper à la maladie* et à cette altération que représente la vieillesse : à la différence du corps rongé par les eaux de Glaucos le marin<sup>177</sup>, il resplendit d’un éclat inaltérable, comme la statue de Socrate, qui est d’or<sup>178</sup>. Il rend pour cette raison la vie *digne d’être vécue*, l’homme qui le possède « ayant paré son âme [κοσμήσας τὴν ψυχὴν], non d’un ordre étranger [οὐ κόσμῳ ἀλλοτρίῳ], mais d’un ordre qui lui est propre [ἀλλὰ τῷ αὐτῆς] »<sup>179</sup>. Il se déploie de la poupe à la proue du navire, lui donne sa ligne et sa manière de fendre l’eau, comme *un ordre total*, valant pour l’ensemble de « la traversée de la vie », qui est ainsi à l’image de l’univers. Sur le chemin de la vie, bien des accidents surviennent, qui mettent à l’épreuve le genre de vie adopté<sup>180</sup>. Il demeure néanmoins possible d’en faire *une construction* qui nous soit propre, où chaque élément ait sa place précise, en fonction du dessein d’ensemble, comme le navire auquel le compare Platon : « *When the work is finished (if it ever is) few “accidents” remain, since the elements that constitute the individual produced are all part of an orderly, organized whole. Each element makes a specific contribution to that whole, which would be different without it. Each element is therefore in that extent signifiant, essential to the whole of which it has become a part, and it is no longer accidental.* »<sup>181</sup> La τέχνη τοῦ βίου platonicienne s’appuie ainsi sur la mise à

<sup>173</sup> *République*, VI, 488 d 5-6, traduction P. Pachet modifiée

<sup>174</sup> EURIPIDE, *Antiope*, fragment 910 (traduction F. Jouan et H. Van Looy modifiée)

<sup>175</sup> *Philèbe*, 61 a 8

<sup>176</sup> *Timée*, 33 b 1. Sur ce point, cf. LAURENT, J. (2003), pp. 29-32

<sup>177</sup> Cf. *République*, X, 611 c 7 – d 7

<sup>178</sup> Cf. *Banquet*, 216 d 8, et, ci-dessus, Chapitre III, section 3, pp. 267-270

<sup>179</sup> *Phédon*, 114 e 3-4. C’est moi qui traduis.

<sup>180</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre III, section 3, pp. 268-269

<sup>181</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 4 : « Quand l’ouvrage est fini (si jamais il l’est), peu d’ “accidents” demeurent, parce que les éléments qui constituent l’individu produit sont tous partie d’un tout ordonné et organisé. Chaque

l'épreuve socratique, qui consiste à éliminer l'accidentel<sup>182</sup>. Mais, par ce moyen, elle vise à transformer sa propre vie, de façon à lui apporter *l'ordre* (κόσμος), en suivant un certain *cheminement* (ὁδός), *jour après jour* (καθ' ἡμέραν), chaque jour passé permettant de se rapprocher un peu plus du but, apportant sa pierre à l'édifice, grâce à *l'effort* (πόνος) consenti<sup>183</sup>. Elle fournit le moyen d'*établir en soi-même une unité plurielle et différenciée*<sup>184</sup>, qui soit une construction propre au sujet qui l'effectue, et qui est au fond identique à ce sujet lui-même : « *The philosophers of the art of living all consider the self to be not a given but a constructed unity.* »<sup>185</sup> Cette construction est celle qui se fait jour dans leurs écrits<sup>186</sup>, et dont Platon dévoile le principe en comparant le sujet, le mode de vie qui est le sien, à un navire : ces deux constructions, dont l'une est éthique et l'autre scripturaire, sont parfaitement homologues, ou se veulent telles, ce qui autorise à passer de celle dont nous disposons, à celle que nous imaginons, en nous appuyant sur les images contenues dans la première. Si l'éthique ainsi définie est une construction imaginaire, elle l'est tout autant que la vie elle-même, qui consiste à imaginer ce qu'on veut être en s'appuyant sur la parole ou l'écrit. Il est en outre certains écrits qui posent précisément cette question de ce qu'on veut être : « *Is it possible and desirable that someone might live as Socrate is shown to have lived ? Is it worth living that way ? That is the question that matters.* »<sup>187</sup> C'est la question qui importe, car c'est celle que Platon a posée : or la statuaire morale est la réponse qu'il lui a apportée, elle est par suite ce que nous devons retenir pour « la traversée de la vie ». Elle désigne ainsi une statue qui se met en marche sur le chemin de la vie, ou bien quelque ἄγαλμα ou τύπος que l'homme peut emporter dans son âme pour cette traversée, et auquel il lui faut rester fidèle. Et il n'est sans

---

élément apporte une contribution spécifique au tout, qui serait différent sans cela. Chaque élément est donc dans cette mesure signifiant, essentiel au tout dont il est devenu une partie, et n'est plus, désormais, accidentel. »

<sup>182</sup> Cf. ci-dessus, la conclusion du Chapitre VII, pp. 559-560

<sup>183</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VIII, p. 587

<sup>184</sup> Cf. ci-dessus, Chapitre VIII, section 3, p. 628. Cette unité plurielle et différenciée concerne les rapports internes et externes qui structurent la vie de l'homme tempérant et sage : ils concernent, d'un côté, les plaisirs et désirs, de l'autre, les amis et les hommes en général. Il doit y maintenir l'ordre, comme s'il s'agissait d'un empire, en s'appuyant sur des alliances.

<sup>185</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 4 : « Les philosophes de l'art de l'existence [...] considèrent tous le sujet comme n'étant pas une unité donnée, mais construite. »

<sup>186</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 8

<sup>187</sup> Cf. NEHAMAS, A. (2000a), p. 8 : « Est-il possible et désirable que quelqu'un puisse vivre comme Socrate est représenté avoir vécu ? Vaut-il la peine de vivre de cette manière ? C'est la question qui importe. »

doute pas d'autre manière de prouver qu'elle n'est pas une simple fiction d'auteur. Comme l'indique en effet A. Nehamas, « *in the case of pure theory, the only issue that matters is whether the answers to one's questions are or are not correct. In the case of theory that affects life, the truth of one's view is still an issue, but what also matters is the kind of person, the sort of self one manages to construct, as a result of accepting them.* »<sup>188</sup> En passant de la pure théorie à l'éthique, l'accent se déplace : « ce qui compte » n'est plus seulement la vérité de ce qui énoncé, mais avant tout sa mise en pratique. Il semble que la notion de vérité elle-même se transforme : il reste possible de réaliser ce qui ne l'a encore jamais été (notamment dans le domaine politique), et qui est donc « faux » en ce sens. Ce qui apparaît comme faux ou simplement fictif pourrait devenir vrai si des hommes entreprennent de le vérifier. C'est une statue que chacun doit bâtir en lui-même, comme l'érastrate du *Phèdre*, « *ἐαυτῷ οἶον ἄγαλμα τεκταίνεται τε καὶ κατακοσμεῖ* »<sup>189</sup> : mais, pour la bâtir, suivant cette même image, il doit se référer à la tournure d'esprit, « *πρὸς τρόπον* »<sup>190</sup>, de celui auquel il emprunte. Or l'éthique platonicienne est *architectonique* : elle *dispose les fondations* à partir desquelles *construire* (τεκταίνεσθαι) *sa vie comme une statue* (οἶον ἄγαλμα). *La valeur des images* employées pour la définir consiste ainsi à *être construites avec rigueur* et à permettre de *se construire* de la même manière, pour accomplir la traversée de la vie : puisque leur auteur les ordonne à cet objectif, il paraît impossible de prouver qu'elles sont indispensables à l'éthique, sinon en s'y conformant aussi exactement possible, d'abord en paroles, puis en les traduisant dans sa vie pour l'ordonner et l'embellir, suivant le double sens du verbe κοσμεῖν.

Tel sera le dessein, expressément affirmé, de Plutarque dans les *Vies* qu'il compose : « L'histoire est à mes yeux comme un miroir, à l'aide duquel j'essaie, en quelque sorte, d'embellir ma vie, et de la conformer aux mérites de ces grands hommes [ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον]. »<sup>191</sup>

<sup>188</sup> NEHAMAS, A. (2000a), p. 2 : « Dans le cas de la théorie pure, le seul problème qui compte est de savoir si les réponses aux questions qu'on pose sont correctes. Dans le cas de la théorie qui a des répercussions sur la vie, la vérité <que comportent> nos manières de voir reste un problème, mais ce qui compte est le genre de personne, le type de subjectivité qu'on arrive à construire, comme une conséquence liée au fait de les adopter. »

<sup>189</sup> *Phèdre*, 252 d 7-8

<sup>190</sup> *Phèdre*, 252 d 6

<sup>191</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Timoléon, Préface, 1, 235 d-e, traduction modifiée pour ἀρετῇ

---

Annexes, bibliographie,  
documents iconographiques et index

---



---

**Annexe n°1.***Images et valeur*

---

Dans toutes les formules qui suivent, la valeur s'articule à l'image qui l'exprime au moyen d'un génitif adnominal. Or, dans cette forme grammaticale, « il s'agit toujours de deux noms mis en rapport, mais la signification du rapport varie selon la signification des termes eux-mêmes ». (HUMBERT, J. [2004], p. 277, §459) D'où la nécessité d'examiner chacune de ces formules, pour appréhender correctement le rapport qu'elle désigne.

1. « πλείστα ἀγάλματα ἀρετῆς »	<i>Banquet</i> , 222 a 3-4	« <i>une multitude de statues de l'excellence</i> »*	p. 5, etc. (cf. Index des passages cités)
2. « τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἦθους »	<i>République</i> , III, 401 b 2	« l'image de la bonne façon d'être »	pp. 6, 26, 710, 734
3. « ἐν κακίας εἰκόσι »	<i>République</i> , III, 401 b 8	« <i>parmi les images de bassesse</i> »*	pp. 6, 710
4. « δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλης συλλήβδην ἀρετῆς »	<i>Sophiste</i> , 267 c 2-3	« <i>l'aspect de la justice et, en général, de toute l'excellence</i> »*	pp. 7, 80, 202, 205
5. « τὰ τῶν βίων σχήματα »	<i>Lois</i> , VII, 803 a 6	« <i>les attitudes propres aux &lt;différents&gt; genres de vie</i> »*	pp. 7, 55, 102, 216, 223, 232, 761, 765, 767, 770
6. « Δυσχεραίνων αὐτὸν ἐκμάττειν [...] εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους »	<i>République</i> , III, 396 d 8 – e 1	« <i>Il lui déplaît de se modeler à l'effigie – en relief – d'hommes plus mauvais que lui.</i> »*	pp. 11, 47, 149, 239, 698, 699, 704
7. « εἶδωλον τι τῆς δικαιοσύνης »	<i>République</i> , IV, 443 c 4-5	« <i>une certaine image de la justice</i> »*	p. 80

8. « ἀρχὴν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης »	<i>République</i> , IV, 443 c 1-2	« <i>un principe et une certaine image, mise en relief, de la justice</i> »*	pp. 80, 210
9. « τὸ δὲ τοῦ δειλοῦ τε καὶ ἀνδρείου σχῆμα ἢ μέλος »	<i>Lois</i> , II, 655 a 9	« l'attitude ou la mélodie caractéristique du lâche et du courageux »	pp. 185, 207
10. « Ἔστω τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος, εἴτε αὐτῆς εἴτε τινὸς εἰκόνας, σύμπαντα σχήματα καὶ μέλη καλά, τὰ δὲ κακίας αὖ, τοῦναντίον ἅπαν. »	<i>Lois</i> , II, 655 b 3-6	« Sont belles toutes les attitudes et toutes les mélodies qui sont l'expression de l'excellence du corps ou de l'âme, en elle-même ou dans une représentation, quand au contraire toutes celles qui sont l'expression du vice sont laides. »	pp. 187, 207
11. « Τιθῶμεν ἀπὸ Ὅμηρου ἀρξαμένους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι. »	<i>République</i> , X, 600 e 5-6	« <i>Posons que tous les experts en poésie, à commencer par Homère, sont des imitateurs de simulacres de l'excellence.</i> »*	pp. 184, 185
12. « εἶδωλα ἀρετῆς »	<i>Banquet</i> , 212 a 4	« <i>des simulacres de l'excellence</i> »*	n. 168, p. 184 ; p. 576
13. « Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη. »	<i>Timée</i> , 37 c 6-7	« <i>Quand le père qui l'avait engendrée comprit que la statue des dieux éternels, qu'il avait engendrée, se mouvait et vivait, il se réjouit.</i> »*	pp. 333, 334, 351, 352, 364, 367, 373, 379, 419, 442
14. « Τὸ τοίνυν ἀγαθὸν ἦτοι σαφῶς ἢ καὶ τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον. »	<i>Philèbe</i> , 61 a 4-5	« <i>Alors il nous faut dans ce cas saisir clairement et assurément le bien, ou un certain relief qui s'en détache.</i> »*	pp. 424, 445, 454, 456, 457, 583

\* en italiques figurent les traductions modifiées

---



---

## Annexe n°2.

### *Le vocabulaire platonicien de l'image*

---



---

Les termes employés par Platon pour désigner ce que nous appelons « image » sont nombreux : ils témoignent de la souplesse du langage imagé dans lequel s'exprime sa philosophie, ainsi que de la diversité des rôles joués par cette notion.

L'un des termes les plus importants paraît être σχῆμα, qui joue sur trois plans :

- linguistique : il permet de rendre compte du langage imagé qu'emploient les Dialogues,
- cosmologique : il contribue à édifier l'ordre du monde, en donnant leur figure aux choses,
- éthique : il définit l'aspect concret, sensible, du genre de vie adopté.

A l'instar de σχῆμα, l'image chez Platon ne peut donc jamais être considérée comme un simple objet esthétique. On peut classer les termes qui la désignent en deux groupes, suivant leur degré de généralité, en leur adjoignant une troisième catégorie qui intervient dans la composition des images.

#### 1) Termes généraux

μίμησις : imitation, ou simulation (au sens que J.-F. Pradeau assigne à ce mot<sup>1</sup>). Elle est l'activité, humaine ou divine, permettant de produire les différentes catégories d'images. Celles-ci prennent place parmi d'autres μιμήματα, qui sont néanmoins tous apparentés par leur mode de production ; le domaine visuel y possède en outre un statut privilégié. Dans tous les cas l'objet produit (μίμημα) possède une ressemblance (ὁμοιότης) avec l'objet imité<sup>2</sup>, même si elle est peut être trompeuse, illusoire.

---

<sup>1</sup> Cf. PRADEAU, J.-F. (2009), pp. 10-11, 66-68, et n. 2, p. 314

<sup>2</sup> On peut en effet définir ainsi la μίμησις : « Se rendre semblable à quelqu'un d'autre [τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ], soit par la voix, soit par l'allure [ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα], c'est imiter [μιμεῖσθαι ἔστιν] celui à qui on se rend semblable [ἐκεῖνον ᾧ ἄν τις ὁμοιοῖ]. » (*République*, III, 393 c 5-6). Une définition quasiment identique est donnée dans le *Sophiste* (267 a 6-7).

εἶδωλον : image au sens général<sup>3</sup>, comprenant deux espèces :

1. εἰκόν : image réellement ressemblante<sup>4</sup>
2. φάντασμα : image illusoire<sup>5</sup> (néanmoins l'εἶδωλον prend parfois aussi ce sens).

Cependant les φαντάσματα permettent aussi à l'âme de se projeter dans l'avenir, d'anticiper<sup>6</sup>. Or ces images peuvent être « vraies [ἀληθῆ] »<sup>7</sup>, lorsqu'elles surviennent dans l'esprit d'hommes de valeur. Elles permettent aussi d'exercer un contrôle sur l'âme désirante<sup>8</sup>.

## 2) Termes particuliers

σχῆμα. Le terme possède quatre sens, dont l'origine réside dans l'idée concrète de *posture*<sup>9</sup> :

1. désigne à la fois l'attitude d'un homme, et l'image qui est donnée de cette attitude par la danse, le théâtre, la peinture ou toute autre forme d'art<sup>10</sup> ;
2. l'aspect qui résulte de cette attitude, la silhouette ou le contour de celle-ci ;
3. la manière dont le texte se tient, se présente, son style ;
4. la figure au sens géométrique, délimitée par un contour<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> Cf. *Sophiste*, 235 b 8-9 : l'εἶδωλον relève de l'εἰδωλοποιικὴ τέχνη.

<sup>4</sup> Cf. *Sophiste*, 235 d 7 – e 2, 236 a 8-9

<sup>5</sup> Cf. *Sophiste*, 236 b 4-7

<sup>6</sup> Cf. *Philèbe*, 40 a 6-9 : « Ce que nous appelons espérances [ἐλπίδας], ce sont des discours qui se trouvent en chacun de nous, [...] et les images qui les accompagnent sont des peintures [τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα]. » (traduction A. Diès complétée)

<sup>7</sup> *Philèbe*, 40 b 3

<sup>8</sup> Cf. *Timée*, 71 c 3-4

<sup>9</sup> Voici en effet comment envisager la genèse des différents sens du terme : « En grec, σχῆμα désigne d'abord la *posture*, l'*attitude* du corps, et cette première valeur demeure perceptible dans les σχήματα rhétoriques, expression verbalisée, volontaire ou involontaire, d'un ἦθος. Entre le *langage du corps*, les *poses* de l'athlète, du danseur ou de l'orateur, et les *poses oratoires* qu'adopte le langage, aucune discontinuité. De plus l'idée de *position*, contenue dans σχῆμα, s'applique d'abord à un élément unique, mais peut s'étendre à la *configuration* de plusieurs éléments, dont chacun occupe une position relative déterminée ; ainsi s'explique l'emploi de σχῆμα pour désigner la *figure de géométrie*. » (CELENTANO, M. S., CHIRON, P. et NOËL, M.-P. [2004], p. 10)

<sup>10</sup> « Ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ [telle est son attitude] » (*Banquet*, 216 d 4, c'est moi qui traduis), déclare ainsi Alcibiade à propos de Socrate. Cette attitude, caractérisée par l'ὑβρις, permet au jeune homme de comparer Socrate à un silène sculpté, car c'est là « un trait qui l'apparente au silène [σιληνωδες] » (*Banquet*, 216 d 5). Par suite, c'est grâce au σχῆμα qu'on peut reconnaître Socrate dans sa statue. Ajoutons que le σχῆμα fait l'objet d'une *appréciation morale* : l'ὑβρις se traduit ainsi par une attitude qui apparaît comme inconvenante, ἀσχημον φανεῖσθαι (*Criton*, 53 d 1, traduction modifiée). On l'opposera à l'attitude de celui qui « montre une bonne tenue en tous domaines [εὐσχημῶν ἐν πᾶσαι φαίνεται] » (*République*, III, 413 e 2-3, traduction modifiée).

χρῶμα. Le mot est le plus souvent associé à σχῆμα, alors que celui-ci peut être envisagé indépendamment de χρῶμα. On peut distinguer trois usages du mot :

1. Les χρώματα désignent les couleurs dont se servent les peintres (parfois qualifiées de φάρμακα), en complément des σχήματα, pour réaliser leurs tableaux<sup>12</sup>.
2. Les couleurs, comme les σχήματα (au sens 4), font partie des caractéristiques qui appartiennent réellement aux choses<sup>13</sup>, mais plutôt des caractéristiques externes (elles se trouvent à la surface)<sup>14</sup>.
3. Avec les σχήματα (au sens 3), elles servent à décrire un style<sup>15</sup>.

τύπος. Le mot comporte quatre sens principaux, qui ont pour dénominateur commun l'idée de relief<sup>16</sup> (lequel est seulement plus ou moins marqué, accentué) :

1. « Mot issu de la même racine que τύπτω, un τύπος est d'abord l'empreinte en creux (imprimée) ou en saillie (repoussée) que laisse la "frappe" d'une matrice, l'emblème figuré sur cette matrice et que la frappe reproduira »<sup>17</sup>.
2. Un τύπος est aussi un « relief-étalon » : il fournit une unité de mesure (μέτρον), permettant d'apprécier d'autres objets fabriqués<sup>18</sup>.
3. Alors que σχῆμα peut désigner la silhouette (plane) d'un homme, τύπος lui ajoute la profondeur (ou l'épaisseur) : le relief<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> Ainsi le *Timée* évoque le fait que « tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures [ῥῶσοι τε ἔντισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι], ne laissent subsister la trace d'aucune figure [σχῆμα οὐδέν] » (50 e 8 – 51 a 1). Le texte est important, car il combine plusieurs mots qui font partie du vocabulaire platonicien de l'image : l'adjectif μαλακός indique que la matière à modeler doit être malléable ; le verbe ἀπομάττειν désigne l'acte de modeler cette matière de façon à reproduire une figure aussi parfaitement que possible ; σχῆμα enfin désigne cette figure.

<sup>12</sup> Dans la *République*, les peintres sont en effet désignés, parmi les « imitateurs [μιμηταί] », comme « ceux qui s'occupent de figures et de couleurs [οἱ περὶ τὰ σχήματα καὶ χρώματα] » (II, 373 b 5-6)

<sup>13</sup> D'après le *Cratyle* en effet, « les choses ont [...] chacune un son, une figure [ἔστι τοῖς πράγμασι φωνὴ καὶ σχῆμα ἐκάστων], et pour beaucoup d'entre elles une couleur [χρῶμά γε πολλοῖς] » (423 d 4-5).

<sup>14</sup> Cf. *Ménon*, 75 b 9 – c 8, et *République*, X, 600 e 5 – 601 a 1

<sup>15</sup> Cf. DENYS D'HALICARNASSE, *Seconde lettre à Ammée*, 2, 2, 10-15

<sup>16</sup> Cf. ROUX, G. (1961), p. 6 : « Le τύπος est toujours un relief. »

<sup>17</sup> ROUX, G. (1961), p. 5

<sup>18</sup> C'est ce que montre G. Roux : le τύπος « n'est jamais un "modèle", au sens de maquette, d'objet à reproduire, à imiter » (ROUX, G. [1961], p. 6), car « le terme technique serait alors παράδειγμα, non τύπος » (p. 13) : il s'agit « plutôt d'un étalon » (p. 13), ou d'un « relief-étalon », qui permet de « contrôler les dimensions » (p. 14).

4. C'est pourquoi le mot peut aussi désigner les *caractères saillants* d'un objet, que l'on veut *mettre en relief*, ou que l'on cherche à *graver* dans le but de les perpétuer ; cette signification peut s'adjoindre au sens 2, ces caractères devenant unité de mesure pour un ensemble d'objets apparentés, qu'ils rassemblent.

Le verbe τυποῦν semble désigner le fait d'apposer une empreinte dans une matière malléable<sup>20</sup>, dans un sens très proche d'ἐκμάττειν : mais il peut renvoyer dans ce cas au rôle d'unité de mesure que joue l'intelligible vis-à-vis du réceptacle<sup>21</sup>.

ἄγαλμα : statue divine<sup>22</sup> (de caractère divin), par opposition à ἀνδριάς, qui désigne la statue d'un homme. En outre, le mot, « dans ses plus anciens emplois, implique la notion de valeur »<sup>23</sup>, comme en témoigne l'expression « πλεῖστα ἀγάλματα ἀρετῆς »<sup>24</sup>. Il est aussi « inséparable d'une autre idée suggérée par une étymologie qui y reste perceptible : le verbe ἀγάλλειν dont il dérive signifie à la fois parer et honorer. »<sup>25</sup>

ἱδρύειν : le verbe signifie « fonder, établir ; <et> au moyen se dit notamment de sanctuaires, autels, statues divines »<sup>26</sup>. Le substantif ἱδρυμα désigne « ce qui est fondé, [un] temple, [un] autel »<sup>27</sup>. Un ἄγαλμα notamment peut tout à fait être aussi un ἱδρυμα : on indique ainsi qu'il s'agit d'un objet de culte, de caractère sacré, auquel sont adressées des prières<sup>28</sup>.

<sup>19</sup> Ainsi, dans les *Sept contre Thèbes*, « la haute silhouette en relief [σχῆμα καὶ μέγας τύπος] » d'Hippomédon muni de son bouclier (ἀσπίς), se découpe devant la porte d'Athéna Ongka, comme si elle y apposait son empreinte (488-489, c'est moi qui traduis).

<sup>20</sup> Cf. *Timée*, 50 c 5, d 5, d 6

<sup>21</sup> Cf. *Timée*, 50 c 4-5

<sup>22</sup> Cf. CHANTRAINE, P. (2009), p. 6 : « À partir d'Hérodote et en attique, statue offerte à un dieu, qui le représente généralement et est adorée. Isocrate 9, 57 distingue les statues d'hommes εἰκόνας de la statue de Zeus a[galma]. Le mot a fini par signifier "statue" en général ou même image. » Chez Platon, le mot conserve souvent la signification de statue divine : ainsi les ἀγάλματα contenus dans le silène sculpté, auquel Alcibiade compare Socrate, sont qualifiés de θεῖα (*Banquet*, 216 e 8).

<sup>23</sup> GERNET, L. (1968), p. 97

<sup>24</sup> *Banquet*, 222 a 3-4 : « une multitude de statues de l'excellence » (c'est moi qui traduis)

<sup>25</sup> GERNET, L. (1948), p. 98

<sup>26</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 439

<sup>27</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 439

<sup>28</sup> Dans les *Lois*, les ascendants sont ainsi identifiés à des ἀγάλματα, qui font aussi l'objet d'un culte : « Nous ne saurions posséder de statue plus précieuse au regard des dieux qu'un père [οὐδὲν πρὸς θεῶν τιμιώτερον ἄγαλμ' ἂν κτησαίμεθα πατρός], qu'un grand-père [...]; leur rendre honneur [ἀγάλλη] est faire plaisir au

πλάττειν : le mot signifie façonner une matière molle (μαλακή)<sup>29</sup>, malléable, comme l'argile. Mais cette matière peut être aussi la parole, en vue de fabriquer des images verbales, « εἶδωλα λεγόμενα »<sup>30</sup>, ou bien encore soi-même<sup>31</sup>. Cependant, comme « la parole est matière plus facile à modeler que la cire et les matières analogues [εὐπλαστότερον κερῶ καὶ τῶν τοιούτων λόγος] »<sup>32</sup>, le verbe peut aussi être pris « en mauvaise part » au sens d'« imaginer faussement, [de] fabriquer des mensonges »<sup>33</sup>.

ἐκμάττειν : le verbe désigne, comme πλάττειν, le fait de modeler une matière malléable, et l'un et l'autre peuvent également s'employer avec un pronom réfléchi<sup>34</sup>. Le substantif ἐκμαγεῖον signifie cependant, de façon plus précise, « empreinte »<sup>35</sup>, ou « porte-empreinte »<sup>36</sup>. Le verbe ἐκμάττειν désignera donc l'acte d'apposer une empreinte, une marque, un sceau, dans une matière malléable, le substantif pouvant renvoyer quant à lui au point de départ ou au terme de ce processus.

γλύφειν : le mot renvoie à cette partie de la sculpture qu'est la glyptique. Ainsi « les pierres gravées, souvent montées en bagues, portent un sujet de dimensions réduites et fonctionnent comme des sceaux destinés à imprimer la marque de leur propriétaire ; plus que des images, ce sont des signes »<sup>37</sup>. « Le silène sculpté [ὁ γεγλυμμένος σιληνός] »<sup>38</sup> à l'effigie de Socrate relève de cette catégorie : il a donc la valeur d'un signe, qu'il faut déchiffrer.

---

dieu, autrement il n'exaucerait pas leurs prières. La statue des ancêtres est en effet pour nous, sans nul doute, un admirable objet de culte [θαυμαστὸν γὰρ δῆπου τὸ προγόνων ἱδρυμα ἡμῖν ἐστίν] ; bien supérieure aux statues inertes [ἀψύχων] ; honorées de notre culte [τὰ μὲν θεραπευόμενα ὑφ' ἡμῶν], elles prient toujours d'un même cœur avec nous. » (*Lois*, XI, 931 d 3 – e 3, traduction E. des Places modifiée)

<sup>29</sup> Cf. par exemple, *Lois*, II, 666 b 7 – c 2 et 671 b 8 – c 3

<sup>30</sup> *Sophiste*, 234 c 6

<sup>31</sup> Il faut en effet « se façonner soi-même [ἐαυτὸν πλάττειν] » (*République*, VI, 500 d 6, traduction P. Pachet modifiée).

<sup>32</sup> *République*, IX, 588 d 2

<sup>33</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 877. Pour un emploi de πλάττειν en ce sens, cf. *Sophiste*, 235 e 5-6 ; *Apologie*, 17 c 4-5. L'adverbe πλαστῶς est également employé avec cette signification : cf. par exemple *Lois*, VI, 777 d 6-8 ; *Sophiste*, 216 c 6.

<sup>34</sup> Cf. *République*, III, 396 d 7 : « se modeler soi-même [αὐτὸν ἐκμάττειν] » (traduction P. Pachet modifiée)

<sup>35</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 645

<sup>36</sup> *Timée*, 50 c 2

<sup>37</sup> LISSARRAGUE, F. (2000), p. 737

### 3) Termes participant de la construction des images

λίθος : le mot désigne la pierre ou le marbre dont sont faites les statues<sup>39</sup>, ce qui leur donne comme caractéristiques la froideur, l'immobilité, le silence<sup>40</sup>.

τάξις : le mot désigne un « arrangement » ou encore un « dispositif militaire »<sup>41</sup>, c'est-à-dire un agencement permettant d'assigner aux différents éléments d'un ensemble quelconque une place les uns par rapport aux autres<sup>42</sup>.

κόσμος signifie d'une part « "ordre, bon ordre" au sens matériel ou moral [...], d'autre part "ordre du monde, univers" »<sup>43</sup> : le mot s'applique aussi bien dans le domaine physique que moral. Mais « le sens fondamental du terme κόσμος est pour Platon : ordre (totalisant) assuré par une présence psychique selon des rapports d'harmonie qui assurent beauté et proportion »<sup>44</sup>. Le mot désigne aussi l'ornement ou la parure, celle qui précisément résulte de cette « présence psychique ». On remarquera enfin que le κόσμος se distingue de la τάξις, qui désigne un agencement, et qui est un état *intermédiaire* susceptible de conduire à un ordre global, total<sup>45</sup> : le κόσμος intègre en un tout les éléments que dispose la τάξις.

<sup>38</sup> *Banquet*, 216 d 6. En outre, Alcibiade le situe « dans les ateliers de sculpteurs d'hermès [ἐν τοῖς ἑμογλυφείοις] » (215 b 1, c'est moi qui traduis) : les hermès relevaient donc également de la glyptique.

<sup>39</sup> « Socrate [...] était le fils d'un tailleur de pierre [υἱὸς λιθοργοῦ] » (DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes illustres*, II, 18, traduction modifiée), et lui-même « travailla la pierre [ἐργάσασθαι λίθους] » (II, 19). Cf. aussi II, 33 : le texte met nettement l'accent sur la matière dont sont faites les statues, en employant à trois reprises le mot λίθος, il s'agit en effet de distinguer entre la personne vivante, et son image (εἰκὼν) en pierre.

<sup>40</sup> Dans le *Gorgias*, Calliclès déclare ainsi que le genre de vie philosophique consiste à « vivre à la façon d'une pierre [τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν] » (494 a 8 – b 1).

<sup>41</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 1057

<sup>42</sup> Dans son *Apologie*, Socrate soutient ainsi que, « quelle que soit la place dans le rang qu'on occupe – qu'on ait choisi soi-même cette place comme la plus honorable ou qu'on y ait été placé par son chef [οὐ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῆ] –, le devoir impose [...] d'y demeurer [ἐνταῦθα δεῖ μένοντα] quel que soit le risque encouru. » (28 d 6-8) Dans ce cas, la τάξις désigne à la fois la disposition des troupes, et l'ordonnance voulue par le dieu.

<sup>43</sup> CHANTRAINE, P. (2009), p. 549

<sup>44</sup> LAURENT, J. (2002), pp. 66-67

<sup>45</sup> Le *Gorgias* utilise à plusieurs reprises ces deux termes pour déterminer le but de toute technique, y compris celle des discours, et celle qui s'applique à l'existence humaine : cf. 503 d 4 – 504 a 8 ; 504 c 1-2 ; 504 d 1-2 ; 506 d 2 – 507 a 3 ; 507 e 7 – 508 a 4.

---

---

## *Bibliographie*

---

---

### 1. Œuvres de Platon

En l'absence d'indication contraire, est utilisée, pour la traduction des Dialogues, celle qui est mentionnée en premier lieu. Pour le texte grec est utilisée l'édition des Belles Lettres, avec comme abréviations, C. C. P. pour la Collection des Classiques en poche, C. U. F. pour la Collection des Universités de France. Sont mentionnés, à la suite du titre de chaque dialogue, les deux sous-titres qui lui sont associés par Diogène Laërce<sup>1</sup> : le premier indique le sujet<sup>2</sup>, le second le type de dialogue dont il s'agit<sup>3</sup>.

#### *Alcibiade* (ou *Sur la nature de l'homme*, dialogue maïeutique)

- 1) Traduction par M. Croiset, revue par M.-L. Desclos, introduction et notes de M.-L. Desclos<sup>4</sup>, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1998.
- 2) Traduction par J.-F. Pradeau et C. Marbœuf, introduction et notes par J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 1998

#### *Apologie* (dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2002

#### *Banquet* (ou *Sur le bien*, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction et notes par L. Brisson<sup>5</sup>, Paris, Flammarion, 1999
- 2) Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1951
- 3) Introduction, traduction, et notes par A. Nehamas et P. Woodruff, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1989

---

<sup>1</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 58

<sup>2</sup> Diogène Laërce se réfère à ce propos à Thrasyllé, auquel il attribue également le classement des dialogues en tétralogie : cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 56 et 58

<sup>3</sup> Cf. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et Doctrines des philosophes illustres*, III, 48

<sup>4</sup> Elles sont citées sous la forme « DESCLOS, M.-L. (1998a) ».

<sup>5</sup> L'introduction et les notes sont citées sous la forme « BRISSON, L. (1999a) ».

*Charmide* (ou *Sur la sagesse*, dialogue probatoire)

- 1) Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1994

*Cratyle* (ou *Sur la rectitude des noms*, dialogue logique)

- 1) Introduction, traduction et notes par C. Dalimier, Paris, Flammarion, 1998
- 2) Texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1950

*Critias* (ou *l'Atlantique*, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction et notes par J.-F. Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1997
- 2) Introduction, traduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992

*Criton* (ou *Sur ce qu'il faut faire*, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2002

*Euthydème* (ou *l'Éristique*, dialogue réfutatif)

- 1) Introduction, traduction et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993
- 2) Texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1949

*Euthyphron* (ou *Sur la piété*, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2002

*Gorgias* (ou *Sur la rhétorique*, dialogue réfutatif)

- 1) Traduction par A. Croiset, revue par J.-F. Pradeau, introduction et notes par J.-F. Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1997
- 2) Introduction, traduction, et commentaire par E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1966 (1<sup>ère</sup> édition 1959)
- 3) Introduction, traduction et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2007
- 4) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1974

*Hipparque* (ou *L'Amoureux du gain*, dialogue éthique)

- 1) Traduction par L. Brisson, in BRISSON, L. (dir.), *Platon. Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 511-521
- 2) Texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1930

*Hippias Majeur* (ou *Sur le beau*, dialogue réfutatif)

- 1) Introduction, traduction, et notes par J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, Flammarion, 2005
- 2) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1994

*Hippias Mineur* (ou *Sur l'erreur*, dialogue réfutatif)

- 1) Introduction, traduction, et notes par J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, Flammarion, 2005
- 2) Texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2002

*Ion* (ou *Sur l'Iliade*, dialogue critique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par J.-F. Pradeau, Paris, Ellipses, 2001
- 2) Introduction, traduction, et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1989
- 3) Texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1949

*Lachès* (ou *Sur le courage*, dialogue maïeutique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1994

*Lettres* (éthiques)

- 1) Introduction, traduction et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1987
- 2) Texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2003

*Lois* (*Sur la législation*, dialogue politique)

- 1) Introduction, traduction, notes par L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006
- 2) Pour les Livres I à VI : texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1951
- 3) Pour les Livres VII à XII : texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1956

*Lysis* (Sur l'amitié, dialogue maïeutique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 2002

*Ménexène* (ou l'Oraison funèbre, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par D. Loayza, Paris, Flammarion, 2006
- 2) Texte établi et traduit par L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1949

*Ménon* (ou Sur l'excellence, dialogue critique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1991
- 2) Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1974

*Parménide* (ou Sur les formes, dialogue logique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1999
- 2) Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1950

*Phédon* (ou Sur l'âme, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991
- 2) Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1967

*Phèdre* (ou Sur le beau, dialogue éthique)

- 1) Texte établi et traduit par C. Moreschini et P. Vicaire, préface de J. Brunschwig, introduction et notes par G. Samama, Les Belles Lettres, C. C. P., 1998
- 2) Introduction, traduction, et notes par A. Nehamas et P. Woodruff, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1995
- 3) Introduction, traduction, et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989
- 4) Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1951

*Philèbe* (ou Sur le plaisir, dialogue éthique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002
- 2) Préface, traduction et commentaire par S. Benardete, in *The Tragedy and Comedy of Life : Plato's Philebus*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009 (1<sup>ère</sup> édition en 1991)
- 3) Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1949

*Politique* (ou *Sur la royauté*, dialogue logique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2003
- 2) Traduction et commentaire par S. Benardete, in *The Being of the Beautiful Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007
- 3) Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1950

*Protagoras* (ou *Les Sophistes*, dialogue probatoire)

- 1) Introduction, traduction, et notes par F. Ildefonse, Paris, Flammarion, 1997
- 2) Texte établi et traduit par M. Croiset, introduction et notes de P.-M. Morel, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1997

*République* (ou *Sur le juste*, dialogue politique)

- 1) Traduction P. Pachet, Paris, Gallimard, 2002
- 2) Traduction par A. D. Lindsay, avec une introduction par A. Nehamas, et des notes par R. Bambrough, New York, Londres, Toronto, Everyman's Library, 1998
- 3) Introduction, traduction, et notes par G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002
- 4) Texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1932

*Sophiste* (ou *Sur l'être*, dialogue logique)

- 1) Introduction, traduction, et notes N. L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993
- 2) Traduction et commentaire par S. Benardete, in *The Being of the Beautiful Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007
- 3) Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1950

*Théétète* (ou *Sur la science*, dialogue critique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par M. Narcy, Paris, Flammarion, 1994
- 2) Texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1924

*Timée* (ou *Sur la nature*, physique)

- 1) Introduction, traduction, et notes par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992
- 2) Texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1949

## 2. Les autres œuvres utilisées

### 2. 1. Antiquité

APULÉE, *Platon et sa doctrine*, Texte établi et traduit par J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1973

ARISTOPHANE, *Nuées*, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, introduction et notes par S. Milanezi, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 2009

ARISTOPHANE, *Thesmophories*, Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1954

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*

- 1) Introduction, traduction et commentaires, par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Paris, Publications universitaires de Louvain, 1970.
- 2) (sous le titre *Aristotle. Nicomachean Ethics*) Texte établi et traduit par H. Rackham, Londres, William Heinemann Ltd, et Cambridge, Harvard University Press, 1961

ARISTOTE, *Métaphysique*

- 1) Introduction et traduction par M.-A. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008
- 2) (sous le titre *Aristotelis. Metaphysica*) Texte établi par W. Jaeger, Oxford, Presses Universitaires, 1957

ARISTOTE, *La Poétique*, Texte, traduction et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Le Seuil, 1980.

ARISTOTE, *Les Politiques*

- 1) Traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993
- 2) Texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1971
- 3) Pour le Livre II : traduction par J. Aubonnet et M.-L. Desclos, introduction et notes de M.-L. Desclos<sup>6</sup>, Paris, Les Belles Lettres (C. C. P.)

---

<sup>6</sup> Elles sont citées sous la forme « DESCLOS, M.-L. (1998b) ».

ARISTOTE, *Rhétorique*, Texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, 3 tomes, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1973

ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*

(sous le titre *Athenaus. The Deipnosophists*) Texte établi et traduit par C. B. Gulick, Londres, William Heinemann Ltd, et Cambridge, Harvard University Press, 1961

BACCHYLIDE, *Dithyrambes - Épinicies - Fragments*, Texte établi par J. Irigoien et traduit par J. Duchemin et L. Bardollet, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1993

DENYS D'HALICARNASSE, *Seconde Lettre à Ammée*, Texte établi et traduit par G. Aujac, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1991

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*

- 1) Traduction sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999
- 2) (sous le titre *Diogenis Laertii vitae philosophorum*) Texte grec établi par M. Marcovich, Stuttgart et Leipzig, In Aedibus B. G. Teubneri Mim, 1999

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie de Platon* (Livre III des *Vies et doctrines des philosophes illustres*),

- 1) Introduction, traduction, et notes par L. Brisson<sup>7</sup>, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de Poche, 1999, pp.371-463
- 2) Introduction, traduction, et notes par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 2002

ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, traduction de P. Mazon, introduction et notes de J. Alaux, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1997

EURIPIDE, *Antiope*, texte établi et traduit par F. Jouan et H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1998

EURIPIDE, *Ion*, traduction H. Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1959

---

<sup>7</sup> L'introduction et les notes sont citées sous la forme « BRISSON, L. (1999b) ».

EURIPIDE, *Sylée*, Traduction F. Jouan, H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2002

HÉRODOTE, *Histoires*, Traduction Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1932

HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1951

HIPPOCRATE, *Ancienne médecine*

- 1) Présentation, traduction et notes par J. Jouanna et C. Magdelaine, dans le volume intitulé *Hippocrate. L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, 1999 (pp. 73-98)
- 2) Texte établi et traduit par J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 2003

HIPPOCRATE, *Art*, Présentation, traduction et notes par J. Jouanna et C. Magdelaine, in *Hippocrate. L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, 1999 (pp. 187-207)

HIPPOCRATE, *Articulations*, traduction avec le texte grec en regard, par É. Littré, in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. IV, A. M. Hakkert, Amsterdam, 1962

HIPPOCRATE, *Du Régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1967

HIPPOCRATE, *Fractures*, traduction avec le texte grec en regard, par É. Littré, in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. III, A. M. Hakkert, Amsterdam, 1962

HIPPOCRATE, *Pronostic*

- 1) Présentation, traduction et notes par J. Jouanna et C. Magdelaine, dans le volume intitulé *Hippocrate. L'Art de la médecine*, Paris, Flammarion, 1999 (pp. 187-207)
- 2) Traduction avec le texte grec en regard, par É. Littré, in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, t. II, A. M. Hakkert, Amsterdam, 1962

HOMÈRE, *Iliade*, Traduction P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1937

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes, par L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996

PINDARE, *Olympiques, Pythiques, Néméennes, Isthmiques*,

- 1) Texte établi et traduit par A. Puech, 4 tomes, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1950
- 2) (sous le titre *Œuvres complètes*) Traduction J.-P. Savignac (avec le texte grec en regard), Paris, Minos/ La Différence, 2004

PLINE L' ANCIEN, *Histoire naturelle. Livre XXXIV*, texte établi et traduit par H. Le Bonniec, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1953

PLOTIN, *Traité*s, 1, « Sur le beau » (*Ennéade I, 6*)

- 1) Présentation, traduction et notes<sup>8</sup> par J. Laurent, sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002
- 2) (sous le titre *Première Ennéade*) Texte grec, traduit par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 1999

PLUTARQUE, *Le Démon de Socrate*, texte et traduction, avec une introduction et des notes, par A. Corlu, Paris, Klincksieck, 1970

PLUTARQUE, *Vies parallèles*

- 1) Traduction A.-M. Ozanam, édition publiée sous la direction de F. Hartog, suivie d'un « Dictionnaire Plutarque » sous la direction de P. Payen, Paris, Gallimard, 2008
- 2) Texte grec établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, C. U. F., 1975 (les dates sont variables suivant les tomes)

PORPHYRE, *Sur le libre arbitre*, Traduction et notes par A. J. Festugière, in PROCLUS, *Commentaire sur la République*, Paris, Vrin, 1970, t. III, pp. 349-357

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes par A. J. Festugière, 5 tomes, Paris, Vrin, 1966

SOPHOCLE, *Œdipe Roi*, Traduction P. Mazon, introduction et notes par P. Brunet, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 2002

---

<sup>8</sup> Présentation et notes sont citées sous la forme : « LAURENT, J. (2002b) ».

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse* (trois tomes), texte établi et traduit par J. de Romilly, introduction et notes par C. Mossé, Paris, Les Belles Lettres, C. C. P., 2009

XÉNOPHON, *Les Mémoires*

- 1) Pour l'*Apologue de Prodicos* (II, 1, 21-34), la traduction utilisée est celle donnée par L.-A. Dorion dans le volume *Les Sophistes*, dirigé par J.-F. Pradeau (pp. 366-370).
- 2) Traduction P. Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
- 3) (sous le titre *Xenophons. Memorabilien*) Texte grec établi par le Dr. R. Kühner, Leipzig, Verlag Von B. G. Teubner, 1902

## 2. 2. Philosophie moderne et contemporaine

ALAIN, *Système des beaux-arts* (1920), Gallimard, 1999

ARENDT, H., *Responsabilité et jugement*, Traduction J.-L. Fidel, Paris, Payot, 2005

ARENDT, H., *La Crise de la culture* (1<sup>ère</sup> édition en 1954 sous le titre *Between Past and Future*), Traduit de l'anglais sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard, 2001

BERGSON, H., *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, P. U. F., 1958

DESCARTES, R., *Discours de la Méthode* (1637), in *Œuvres. Lettres*, Paris, Gallimard, 1953

FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris Gallimard, pp.136-156

FOUCAULT, M., « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », entretien avec H. L. Dreyfus et P. Rabinow, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1428-1450

FOUCAULT, M., « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betrancourt, A. Gomez-Müller, in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1527-1548

- FOUCAULT, M., « Le retour de la morale », entretien avec G. Barbedette et A. Scala, in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1515-1526
- FOUCAULT, M., « Le souci de la vérité », entretien avec F. Ewald, in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1487-1497
- FOUCAULT, M., « Foucault », article paru dans le *Dictionnaire des philosophes* de D. Huisman (mais rédigé par M. Foucault), in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1450-1455
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 1997
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984), Paris, Gallimard, 1997
- FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004
- FOUCAULT, M., *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2001
- FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2008
- FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2009
- GADAMER, H.-G., *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation phénoménologique du Philèbe* (1<sup>ère</sup> édition en 1931), Traduction F. Vatan et V. von Schenck, Arles, Actes Sud, 1994
- GADAMER, H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, suivi de *Le Savoir pratique* (conférence prononcée en 1974, puis publiée en 1978), Traduction P. David et D. Saadjian, Paris, Vrin, 1994

- HUME, D., *Enquête sur l'entendement humain* (1<sup>ère</sup> éd. en 1748 sous le titre *Philosophical essays concerning human understanding*), Traduction par A. Leroy, revue et corrigée par M. Beyssade, Paris, Flammarion, 1983
- HUSSERL, E., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (texte d'une conférence de 1935), traduction, introduction et notes par N. Depraz, Paris, Hatier, 1992
- KANT, E., *Critique de la raison pure* (1787, seconde édition), traduction J. Barni revue par P. Archambault, Paris, Flammarion, 1997
- KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), introduction, traduction et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 2003
- KANT, E., *Leçons d'éthique* (1775-1780), présentation, traduction et notes par L. Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 2007
- LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique* (1685), Edition H. Lestienne, Paris, Vrin, 1962
- MONTAIGNE, M., *Les Essais* (1592), Edition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux (publié après la mort de Montaigne), réalisée par P. Villey, Paris, P.U.F., 2004
- NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale* (1887), introduction, traduction et notes par E. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach et P. Péniisson, Paris, Flammarion, 1996
- NIETZSCHE, F., *Crépuscule des idoles* (1888), traduction et notes par E. Blondel et P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005
- POPPER, K., *La société ouverte et ses ennemis*, t. I : *L'Ascendant de Platon*, Traduction J. Bernard et J. Monod, Paris, Le Seuil, 1979 (titre original : *The Open Society and its Enemies, I : The Spell of Plato*, 1945)
- THIBAUDET, A., *Socrate*, Texte établi, présenté et annoté par Floyd Gray, Paris, CNRS Éditions, 2008 (publication posthume : Thibaudet est décédé en 1936)

---

## Références bibliographiques

---

- AGNE, D. (2005), « Quelques aspects de l'emploi du verbe πλάττειν dans la *République* et les *Lois* de Platon », *Revue électronique internationale de sciences du langage*, <http://www.sudlangues.sn/article97.html>
- ANNAS, J. (1994), *Une introduction à la République de Platon*, ouvrage traduit de l'anglais par B. Hans, Paris, P. U. F. (première édition en anglais en 1981 sous le titre *An Introduction to Plato's Republic*)
- ANNAS, J. (1997), « *Politics and ethics in Plato's Republic* », in HÖFFE, O. (éd.), *Platon. Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, « Klassiker Auslegen », pp. 141-160
- ANNAS, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, "Cornell Studies in Classical Philology", vol. LVII
- ANNEQUIN, C. (2000), « Du mythe à la biographie : l'exemple du héros », in DESCLOS, M.-L. (dir.), *Biographie des hommes, Biographie des dieux, Recherches sur la philosophie et le langage*, 20, pp. 145-165
- AUBENQUE, P. (1963), *La Prudence chez Aristote*, Paris, P. U. F.
- BAILLY, J.-C. (2005), *Le Champ mimétique*, Paris, Éditions du Seuil
- BALANSARD, A. (2001), *Τέχνη dans les Dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag
- BALAUDÉ, J.-F. (1999), *Introduction, traduction et notes du Livre VIII des Vies et Doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche

- BAMBROUGH, R. (1956), « *Plato's political analogies* », in LASLETT, P., *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 98-115
- BENVENISTE, E. (1932), « Le sens du mot κολοσσός et les noms grecs de la statue », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 58, pp. 118-135
- BÉRARD, C. (1984), *La Cité des images. Religion et société en Grèce antique* (ouvrage collectif), Paris, Fernand Nathan – L. E. P.
- BERNARDETE, S. (2009), *The Tragedy and Comedy of Life : Plato's Philebus* (traduction et commentaire), Chicago, The University of Chicago Press (1<sup>ère</sup> édition en 1991)
- BERTRAND, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lecture des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne
- BERTRAND, J.-M. (2003), « Mensonges, mythes et pratiques du pouvoir dans les cités platoniciennes », in CUGLIELMO, M. et BONA, E., *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito : dal teatro al romanzo*, Alessandria, Ed. dell'Orso, pp. 79-96
- BOLLACK, J. (1992), *Empédocle* (2 tomes : I, introduction à l'ancienne physique, et II, les origines, édition et traduction des fragments et des témoignages), Paris, Gallimard
- BOLLACK, J. (2003), *Empédocle. Les purifications, un projet de paix universelle : édition, traduction et notes*, Paris, Le Seuil
- BORGEAUD, P. (1979), *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Université de Genève
- BORGEAUD, P. (1981), « article Pan », in BONNEFOY, Y. (dir.), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 229-235
- BOULOGNE, J. (2008), article « *Moralia (Œuvres morales)* » in PAYEN, P. (2008), dir., « Dictionnaire Plutarque », Paris, Gallimard, pp. 2048-2051

- BOYANCÉ, P. (1941), « La “doctrine d’Euthyphron” dans le *Cratyle* », *Revue des Études Grecques*, LIV, pp. 141-175
- BRAGUE, R. (1988), *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, Paris, P. U. F.
- BRISSON, L. (1970), « De la philosophie politique à l’épopée. Le *Critias* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75, pp. 402-438
- BRISSON, L. (1974), « Du bon usage du dérèglement », in BOTTÉRO, J., et al., *Divination et rationalité*, Paris, Le Seuil, 1974, pp. 220-248
- BRISSON, L. (1981), « Éros », in BONNEFOY, Y., dir., *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, 2 tomes, Paris, Flammarion, pp. 351-359
- BRISSON, L. (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero
- BRISSON, L. (1994), *Le Même et l’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag (seconde édition revue et augmentée)
- BRISSON, L. (1997), « Le corps animal comme signe de la valeur d’une âme chez Platon », in CASSIN, B. et LABARRIÈRE, J.-L. (edd.), *L’Animal dans l’Antiquité*, Paris, Vrin, pp. 227-245
- BRISSON, L. (2000), *Lectures de Platon*, Paris, Vrin
- BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2007), *Les Lois de Platon*, Paris, P. U. F.
- BROCHARD, V. (1954), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin

- BRUNDSCHWIG, J. (1973), « Sur quelques emplois d'ὄψις », *Zetesis* (Mélanges E. de Strycker), Anvers/Utrecht, pp. 24-39
- BRUNDSCHWIG, J. (1996), « La déconstruction du “Connais-toi toi-même” », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, pp. 61-84
- CALAME, C. (1987), « Quand regarder, c'est énoncer : le vase de Pronomos et le masque », in BERARD, C., BRON, C., POMARI, A., éd., *Cahiers d'archéologie romande. Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse*, 36, Actes du Colloque international tenu à Lausanne du 8 au 11 février 1984, Lausanne, pp. 79-88
- CALAME, C. (2009), *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin (1<sup>ère</sup> édition en italien en 1992, 1<sup>ère</sup> édition en français en 1995)
- CAMBIANO, G. (1994), *Le Retour des Anciens*, traduction S. Milanezi et N. Loraux, Paris, Belin
- CANTO-SPERBER, M. (1986), « Politique de la réfutation. Entre chien et loup », in CASSIN, B. (edd.), *Positions de la sophistique. Actes du colloque de Cerisy*, Paris, Vrin, pp. 27-51
- CANTO-SPERBER, M. (2002), *Éthiques grecques*, Paris, P. U. F.
- CARASTRO, M. (2006), *La Cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon
- CASEVITZ, M. (1993), « Les mots de la frontière en grec », in ROMAN, Y., *La Frontière*, Lyon, Travaux de la Maison de l'Orient, n°21, pp. 17-24
- CASEVITZ, M. (2004), « Étude lexicologique. Du σχῆμα au schématisme », in CELENTANO, M. S., CHIRON, P., et NOËL, M.-P., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, éditions de la rue d'Ulm, pp. 15-29

- CASERTANO, G. (1999), « Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du logos dans le *Philèbe* », traduit de l'italien par M. Christiansen, in DIXSAUT, M. (1999), dir., *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin, pp. 403-421
- CASTEL-BOUCHOUCHI, E. (2003), *Platon. Les Lois*, Introduction, traduction et notes, Paris, Gallimard
- CATONI, M. L. (2004), « *Schema e valori, vita e immagini* », in CELENTANO, M. S., CHIRON, P., et NOËL, M.-P., edd., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, éditions de la rue d'Ulm, pp. 89-112
- CATONI, M. L. (2005), *Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica*, Pisa, Edizioni della Normale
- CELENTANO, M. S., CHIRON, P., NOËL, M.-P. (2004), edd., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, éditions de la rue d'Ulm
- COSSUTTA, F., NARCY, M., edd. (2001), *La Forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Jérôme Millon, Grenoble
- COURCELLE, P. (1974), *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint-Bernard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 3 tomes
- DALIMIER, C. (2004), « L'usage scientifique de la métaphore chez Aristote », in CELENTANO, M. S., CHIRON, P., NOËL, M.-P. (2004), edd., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, éditions de la rue d'Ulm, pp. 217-141
- DARBBO-PÉSCHANSKI, C. (2000), « Sur la notion de "vies parallèles" dans Plutarque », in DESCLOS, M.-L. (dir.), *Biographie des hommes, Biographie des dieux, Recherches sur la philosophie et le langage*, 20, pp. 7-11

- DELRUELLE, E. (2006), *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, Bruxelles, De Boeck
- DEMONT, P. (1993), edd., *Problèmes de la morale antique. Sept études de L. Brisson, M. Canto, P. Demont, R. Draï, P. Hadot, J.-F. Mattéi et A. Michel*, Amiens, Faculté des Lettres
- DESCLOS, M.-L. (1992a), « La fonction des prologues dans les Dialogues de Platon. Faire l'histoire de Socrate », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 14, pp. 15-29
- DESCLOS, M.-L. (1992b), « Autour du *Protagoras* : Socrate médecin et la figure de Prométhée », *Quaderni di storia*, 36, pp. 105-140
- DESCLOS, M.-L. (1996), « *Socrate, poète et rhapsode*. Quelques remarques sur l'*Ion* », *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, pp. 131-155
- DESCLOS, M.-L. (1996b), « L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression », in F. LÉTOUBLON, F. (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 141-155
- DESCLOS, M.-L. (1997), « "Le renard dit au lion..." (*Alcibiade Majeur*, 123 a) ou Socrate à la manière d'Ésope », in CASSIN, B. et LABARRIÈRE, J.-L. (edd.), *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, pp. 395-422
- DESCLOS, M.-L. (2000a)
- « Avant-propos » du volume *Biographie des hommes, Biographie des dieux, Recherches sur la philosophie et le langage*, 20, pp. 7-11
  - « Ecrire la vie de Socrate. Analyse de quelques biographèmes », pp. 199-214
- DESCLOS, M.-L. (2000b), « Instituer la philosophie : le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon », in DARBO-PÉCHANSKI, C. (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS éditions, pp. 223-252

- DESCLOS, M.-L. (2000c), « Idoles, icônes et phantasmes dans les Dialogues de Platon », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, pp. 301-327
- DESCLOS, M.-L. (2000d), « Le rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon », in DESCLOS, M.-L., dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 441-457
- DESCLOS, M.-L. (2001), « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », in COSSUTTA, F. et NARCY, M. (édd.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 69-97
- DESCLOS, M.-L. (2002), *Rhétorique et médecine. Séminaire d'histoire anthropologique de la philosophie*, Grenoble, Université Pierre Mendès-France, année universitaire 2001-2002 (le séminaire s'est déroulé au second semestre)
- DESCLOS, M.-L. (2003), *Aux marges des dialogues de Platon. Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, Jérôme Million
- DESCLOS, M.-L. (2003b), « Platon et la démocratie », in *Démocratie ancienne et démocratie moderne*, *Dioti*, 7, pp. 103-125
- DESCLOS, M.-L. (2003c), « La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon », in DE MIGUEL MORA, C. (coord.), *Sátira, paródia e caricatura : da Antiguidade aos nossos dias* (Aveiro 2003), Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 57-89
- DESCLOS, M.-L. (2003d), « Créatures divines et divinités pré-olympiennes dans les Dialogues de Platon », in LAURENT, J. (dir.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen, Presses Universitaires de Caen, pp. 119-147
- DESCLOS, M.-L. (2008), « Représentation médicale du public et publicité de la médecine », communication présentée au Colloque sur *Le Savoir public* organisé à Besançon du 8 au 10 octobre 2008

- DESCLOS, M.-L. (2008b), « Platon », in PAYEN, P. (2008), dir., « Dictionnaire Plutarque », Paris, Gallimard, pp. 2060-2062
- DESCLOS, M.-L. (2009), « Gorgias de Léontinoi », Présentation, traduction et notes, in PRADEAU, J.-F. (dir.), *Les Sophistes*, vol. I, pp. 91-159
- DETIENNE, M. (1960), « Héraclès, héros pythagoricien », *Revue de l'histoire des religions*, CLVIII, 1, Paris, pp. 19-53
- DETIENNE, M. (1995), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket (1<sup>ère</sup> édition en 1967)
- DIHLE, A. (1956), *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht
- DIXSAUT, M. (1999), dir., *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, Paris, Vrin
- DIXSAUT, M. (1999a), « L'affirmation de Philèbe (11 a – 12 b) », in DIXSAUT, M. (dir.), *La Fêlure du plaisir*, Paris, Vrin, pp. 27-41
- DIXSAUT, M. (1999b), « Une certaine espèce de vie (*Philèbe*, 34 d 1 – 36 c 3) », in DIXSAUT, M. (dir.), *La Fêlure du plaisir*, Paris, Vrin, pp. 245-265
- DORION, L.-A. (2008), « Héraclès entre Prodicos et Xénophon », *Philosophie antique*, 8, pp. 85-114
- DORION, L.-A. (2009), « Prodicos de Céos », Présentation, traduction et notes, in PRADEAU, J.-F. (dir.), *Les Sophistes*, vol. I, pp. 343-372
- DOUCET, D. (2005), *Ne cesse pas de sculpter ta propre statue, Plotin*, Nantes, Pleins Feux
- DREYFUS, D. et KHODOSS, F. (1965), « L'enseignement philosophique », in *Les Temps modernes*, décembre 1965, pp. 1001-1047

- DUBEL, S. et RABAU (2001), edd., *Fiction d'auteur ? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion
- DUCHEMIN, J. (1955), « Platon et l'héritage de la poésie », *Revue des Études Grecques*, LXVIII, pp. 29-37
- FERGUSON, A. S. (1950), « *The Platonic Choice of Lives* », *The Philosophical Quarterly*, 1950-51, vol. 1, pp. 5-34
- FESTUGIÈRE, A. J. (1950), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin
- FESTUGIÈRE, A. J. (1971), « Les trois vies », in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, pp. 117-157
- FISCHER, N. R. E. (1992), *ἮΒΠΙΣ. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips
- FRAISSE, J.-C. (1974), *Φιλία. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1972), *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte/Poche
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1984), « Au miroir du masque », in *La Cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*, Paris, Fernand Nathan – L. E. P., pp. 147-161
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1986), « Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos », in Malamoud, C. et Vernant J.-P., *Le temps de la réflexion*, VII. Corps des dieux, pp. 193-211
- FRONTISI-DUCROUX, F. (1991), *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris - Rome, La Découverte – Ecole française de Rome

- GARLAN, Y. (1993), « L'homme et la guerre », in VERNANT, J.-P. (dir.), *L'Homme grec*, Paris, Seuil, pp. 65-102
- GAVRAY, M.-A. (2005), « Métamorphoses du flux : fleuve et λόγος héraclitéens chez Platon », *Revue de philosophie ancienne*, XXIII, 1, pp. 55-76
- GENETTE, G. (1976), « L'éponymie du nom », in *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Le Seuil, pp. 11-37
- GERNET, L. (1968), « La notion mythique de la valeur en Grèce », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, pp. 93-137
- GOLDSCHMIDT, V. (1949), *La religion de Platon*, Paris, P. U. F.
- GOLDSCHMIDT, V. (1963), *Les Dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, Paris, P. U. F.
- GOLDSCHMIDT, V. (1970), *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin
- GOLDSCHMIDT, V. (1982), *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la Physique et sur la Poétique*, Paris, Vrin
- GOLDSCHMIDT, V. (2003), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin, 2003 (1<sup>ère</sup> édition 1947)
- HADOT, P. (1980), « Conversion », in *Encyclopædia Universalis*, vol. 4, Paris, Encyclopædia Universalis France, pp. 979-981
- HADOT, P. (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustinienes (1<sup>ère</sup> édition en 1981)
- HADOT, P. (1993), « La philosophie antique. Une éthique ou une pratique ? », in DEMONT, P. (éd.), *Problèmes de la morale antique*, Amiens, Faculté des Lettres, pp. 7-37

HADOT, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard

HADOT, P. (2001), *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel

HANS, J. S., « *Alexander Nehamas and the art of living* », *Philosophy today*, 44:2, pp. 190-205

HANUS, P. (2000), « L'ombre du sage. Un processus de mythisation à partir de la *Vie d'Apollonios de Tyane* », in DESCLOS, M.-L. (dir.), *Biographie des hommes, Biographie des dieux, Recherches sur la philosophie et le langage*, 20, pp. 215-258

HALLIWELL, S. (2002), *The Aesthetics of Mimesis : Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press

HASNAOUI, A. (2007), *Pythagore. Un dieu parmi les hommes*, Paris, Les Belles Lettres

HUNZINGER, C. (2001), « Miracles et merveilles dans les vies des poètes anciens », in DUBEL, S. et RABAU (2001), edd., *Fiction d'auteur ? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion, pp. 47-61

ILDEFONSE, F. (2004), « Τὰ σχήματα τῆς λεξέως », in CELENTANO, M. S., CHIRON, P., et NOËL, M.-P., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Paris, éditions de la rue d'Ulm, pp. 143-157

IRWIN, T. (1979), *Plato's Moral Theory : The Early and Middle Dialogues*, New York, Oxford University Press

IRWIN, T. (2010), *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press (1<sup>ère</sup> édition en 1995)

JANAWAY, C. (1995), *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*, Oxford, Clarendon Press

JAROSZYNSKI, P. (1994), « καλοκάγαθία », *Dialogue and Humanism*, n°4, 1994, pp. 79-87

JAULIN, A. (1999), *Aristote. La Métaphysique*, Paris, P. U. F., 1999

JOLY, H. (1974), *Le Renversement platonicien*. Logos, épistémé, polis, Paris, Vrin

JOLY, H. (1987), « Retour aux Grecs. Réflexions sur les “pratiques de soi” dans L’Usage des plaisirs », *Recherches sur la philosophie et le langage. Le langage et le mental*, 8, pp. 117-144

JOLY, R. (1956), *Le Thème philosophique des genres de vie dans l’Antiquité classique*, Bruxelles, publié par l’Académie Royale de Belgique, t. 51, 3<sup>e</sup> fascicule

JOLY, R. (1970), « Platon ou Pythagore ? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli », in *Hommage à Marie Delcourt*, collection « Latomus 114 », Bruxelles, pp. 136-148

JOUANNA, J. (1978), « Le médecin modèle du législateur dans les *Lois* de Platon », *Ktema*, n°3, pp. 77-91

JOUANNA, J. (1990), « La Collection hippocratique et Platon », *Revue des Études grecques*, LXXXIII, pp. 73-79

JOUANNA, J. (2004), « Σχῆμα dans la littérature hippocratique », in CELENTANO, M. S., CHIRON, P., et NOËL, M.-P., *Skhèma/Figura. Formes et figure chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*, Parins, éditions de la rue d’Ulm, pp. 47-63

JOUANNA, J. et MAGDELAINE, C. (1999), *Hippocrate. L’Art de la médecine : traduction, présentation et notes*, Paris, Flammarion

LA TAILLE, A. DE (1999), « Aux portes du bien (64 a 7 – 65 a 6 et l’interprétation de Gadamer) », in DIXSAUT, M. (dir.), *La Fêlure du plaisir*, Paris, Vrin, pp.365-383

LASSERRE, F. (1986), « Le chant du cygne », *Études de lettres*, 3, pp. 49-66

LAURENT, J. (1994), « La mesure de l’humain dans l’*Alcibiade* et les *Lois* », *Philosophie*, 42, 1994, pp. 16-45 (repris dans *La Mesure de l’humain selon Platon*, pp. 71-99)

LAURENT, J. (2002), *La Mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin

LAURENT, J. (2003), « La beauté du dieu cosmique », in LAURENT, J. (dir.), *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, Caen, Presses Universitaires de Caen, pp. 25-40

LAURENT, J. (2006), « Fil d'or et fils de fer. Sur l'homme "marionnette" dans le livre I des *Lois* de Platon (644 c-645 a) », *Archives de philosophie*, 69-3, pp. 461-474

LEFEBVRE, D. (1999), « Qu'est-ce qu'une vie vivable ? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe*, 20 b – 22 b », in DIXSAUT, M. (dir.), *La Fêlure du plaisir*, Paris, Vrin, pp. 61-88

LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres

LHOMME, A. (2001), « Le fils d'Hermès », in COSSUTTA, F. et NARCY, M. (édd.), *La forme dialogue chez Platon. Evolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 155-187

LISSARRAGUE, F. (1987), *Un Flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, Adam Biro

LISSARRAGUE, F. (1990), *L'Autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris - Rome, La Découverte – Ecole française de Rome

LISSARRAGUE, F. (1991), *Introduction à La Galerie de tableaux* de Philostrate, Paris, Les Belles Lettres

LISSARRAGUE, F. (1999), *Vases grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, Hazan

LISSARRAGUE, F. (2000), « Image (fonctions de l') » in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, pp. 735-742

- LISSARRAGUE, F. (2000b), « Satyres, sérieux s'abstenir », in DESCLOS, M.-L., dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 109-119
- LLOYD, G. E. R. (1992), *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Bristol, Bristol Classical Press (1<sup>ère</sup> édition en 1966)
- LLOYD, G. E. R. (1993), *Pour en finir avec les mentalités*, traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, La Découverte (1<sup>ère</sup> édition en 1990)
- LORAUX, N. (1982), « Donc Socrate est immortel », *Le temps de la réflexion*, 3, pp. 19-46
- LORAUX, N. (1985), « Socrate, Platon, Héraklès », in BRUNSCHWIG, J., IMBERT, C., ROGER, A. (edd.), *Histoire et structure. À la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris, Vrin, pp. 93-105
- LORAUX, N. (1987), « Cratyle à l'épreuve de  $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  », *Revue de philosophie ancienne*, 5, pp. 49-69
- LORAUX, N. (1993), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris, Payot (1<sup>ère</sup> édition en 1981)
- LORAUX, N. (1996), *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil
- MATTÉI, J.-F. (2009), *Le Sens de la démesure*, Paris, Sulliver
- MEIER, C. (1987), *La Politique et la grâce. Anthropologie de la beauté grecque*, traduit de l'allemand par P. Veyne, Paris, Le Seuil
- MÉNISSIER, Th. (1995), « Platon et la maladie dans la *République* », *Les Études philosophiques*, 3, pp. 355-373
- MÉNISSIER, Th. (1998), *Éros philosophe. Une interprétation philosophique du Banquet de Platon*, Paris, Éditions Kimé

- MÉTRAUX, G. P. R. (1995), *Sculptors and Physicians in Fifth-Century Greece. A preliminary study*, Montréal, McGill-Queen's University Press
- MOMIGLIANO, A. (1983), « Mise au point sur la biographie grecque », traduction par A. Tachet, in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 104-119 (titre original de l'article : « *Second Thoughts on Greek Biography* »)
- MOMIGLIANO, A. (1991), *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, traduit de l'anglais par E. Oudot, Strasbourg, Circé (1<sup>ère</sup> publication en 1971 sous le titre *The Development of Greek Biography*)
- MOTTE, A. (1963), « Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon », *L'Antiquité classique*, XXXII, 2, Bruxelles, pp. 460-476
- MOUZE, L. (2005), *Le Législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion
- MUGLER, C. (1957), « ΕΞΙΖ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon », *Revue des Etudes Grecques*, LXX, pp. 72-92
- MUGLER, C. (1960), *La Physique de Platon*, Paris, Klincksieck
- MURRAY, O. (1996), article « Histoire », in BRUNSCHWIG, J. et LLOYD, G., edd., *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, pp. 368-378
- NARCY, M. (1984), *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin
- NARCY, M. (2000), « Le comique, l'ironie, Socrate », in DESCLOS, M.-L., dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 283-292
- NEHAMAS, A. (1994), *Nietzsche. La vie comme littérature*, traduit de l'anglais par V. Béghain, Paris, P. U. F. (titre original : *Nietzsche. Life as literature*, 1985)

- NEHAMAS, A. (1998), *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press
- NEHAMAS, A. (2000a), *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press (1<sup>ère</sup> édition en 1998)
- NEHAMAS, A. (2000b), « *On the Philosophical Life. An interview with Alexander Nehamas* », *The Harvard Review of Philosophy*, VIII, pp. 24-38
- NEHAMAS, A. (2004), « *Wisdom Without Knowledge : Socrates Today* », *Philosophical Inquiry*, XXVI, pp. 1-7
- NEHAMAS, A. (2007), « “*Only in the contemplation of beauty is human life worth living*” *Plato, Symposium 211 d* », *European Journal of Philosophy*, 15:1, pp. 1-18
- NORTH, H. G. (1984), « *Opening Socrates : the speech of Alcibiades* », *Illinois Classical Studies*, 19, pp. 89-98
- NUSSBAUM, M. (1979), « *The speech of Alcibiades : a reading of Plato's Symposium* », *Philosophy and Literature*, 3, pp. 131-172
- PAYEN, P. (2008), dir., « *Dictionnaire Plutarque* », in PLUTARQUE, *Vies parallèles*, Traduction A.-M. Ozanam, Paris, Gallimard, pp. 1941-2117
- PÉPIN, J. (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris, Les Belles Lettres
- PIGEAUD, J. (1989), *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres
- PRADEAU, J.-F. (1995), « Être quelque part, occuper une place. Τόπος et χώρα dans le *Timée* », *Études philosophiques*, 1995, pp. 375-399
- PRADEAU, J.-F. (1997), *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon : Timée (17-27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag

- PRADEAU, J.-F. (2001), « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος », in PRADEAU, J.-F. (sous la coordination de), *Platon. Les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France
- PRADEAU, J.-F. (2008), *La Communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, Vrin
- PRADEAU, J.-F. (2009), *Platon. L'imitation de la philosophie*, Paris, Aubier
- ROBIN, L. (1908), *La Théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, Félix Alcan
- ROBIN, L. (1947), *La Morale antique*, Paris, P. U. F.
- ROMILLY, J. DE (1956), « L'utilité de l'histoire selon Thucydide », in *Histoires et historiens dans l'Antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, tome IV, Vandœuvres-Genèves, pp. 41-81
- ROMILLY, J. DE (2000), article « Thucydide », in *Dictionnaire de la Grèce antique*, Paris, Albin Michel, pp. 1304-1308
- ROSENMEYER, T. G. (1962), « Plato's prayer to Pan », *Hermes* 90, 1962, p. 34-44
- ROUX, G. (1961), « Le sens de τύπος », *Revue des Études Anciennes*, LXIII, pp. 5-14
- SAÏD, S. (2001), « De l'homme à l'œuvre et retour. Lectures de l'auteur dans l'Antiquité tardive », in DUBEL, S. et RABAU (2001), edd., *Fiction d'auteur ?*, Paris, Honoré Champion, pp. 9-15 (Préface)
- SCHAERER, R. (1938), *La Question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Neuchâtel, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Tome Dixième
- SCHNAPP, A. (1984), « Éros en chasse », in *La Cité des images. Religion et société en Grèce ancienne*, Paris, Fernand Nathan – L. E. P., pp. 67-84

SCHUHL, P.-M. (1952), *Platon et l'art de son temps*, Paris, P. U. F. (2<sup>ème</sup> éd.)

SCHUHL, P.-M. (1960), « Platon et la médecine », *Revue des Études Grecques*, XC, 1977, pp. 15-28

SCHUHL, P.-M. (1963), « κόσμος ἀσώματος », *Revue des Études Grecques*, LXXVI, pp. 52-54

SCHULTESS, D. (2000), « Rire de l'ignorance ? (Platon, *Philèbe* 48a-50e) », in DESCLOS, M.-L., dir., *Le Rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 309-318

SEDLEY, D. (2001), « L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens », in COSSUTTA, F. et NARCY, M., édd., *La forme dialogue chez Platon*, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 5-19

SEGAL, C. (1993), « L'homme grec, spectateur et auditeur », traduit par Chemla, P., in VERNANT, J.-P. (dir.), *L'Homme grec*, Paris, Seuil, pp. 239-276

SEKIMURA, M. (1999), « Le statut du τύπος dans la *République* de Platon », *Revue de Philosophie Ancienne*, n°2, pp. 63-90

SIMON, G. (1988), *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil

SOUILHÉ, J. (1919), *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Félix Alcan

STEINER, D. T. (1996), « *For love of a statue : a reading of Symposium 215 a-b* », *Ramus*, 25, pp. 89-111

STEINER, D. T. (2001), *Images in mind : statues in archaic and classical Greek literature and thought*, Princeton/Oxford, Princeton University Press

- SVENBRO, J. (1976), *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, Studentlitteratur
- TEISSERENC, F. (2010), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin
- VERGNIÈRES, S. (1995), *Éthique et politique chez Aristote. Physis, ethos, nomos*, Paris, P. U. F.
- VERNANT, J.-P. (1979), « Naissance d'images », in *Religions, histoires, raison*, Paris, Maspero, pp. 105-137
- VERNANT, J.-P. (1990a), *Figures, idoles, masques*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard
- VERNANT, J.-P. (1990b), « Figuration et image », *Mètis*, 5, pp. 225-238
- VERNANT, J.-P. (1991), « Le fleuve Amélès et la μελέτη θανάτου », in VERNANT, J.-P. et VIDAL-NAQUET, P., *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps*, Paris, Le Seuil, pp. 165-183 (1<sup>ère</sup> éd. de cet article en 1960)
- VERNANT, J.-P. (1996a), « Un, deux, trois : Éros », in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, pp. 153-171
- VERNANT, J.-P. (1996b), « L'individu dans la cité » », in *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, pp. 211-232 (1<sup>ère</sup> éd. en 1987)
- VERNANT, J.-P. (1998a), « Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, tome II, Paris, La Découverte/Poche, pp. 325-338 (1<sup>ère</sup> édition en 1974, aux éditions Maspero, pp. 65-78)
- VERNANT, J.-P. (1998b), « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, tome II, Paris, La Découverte/Poche, pp. 339-351
- VERNANT, J.-P. (2001), *La Mort héroïque chez les Grecs*, Nantes, Pleins Feux

- VEYNE, P. (1986), « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique*, 471-472, pp. 923-94
- VEYNE, P. (2008), *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel
- VIDAL-NAQUET, P. (1981), *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero
- VIDAL-NAQUET, P. (2002), *Fragments sur l'art antique*, Paris, Agnès Viénot éditions
- VILLELA-PETIT, M. (1991), « La question de l'image artistique dans le *Sophiste* », in AUBENQUE, P., dir., *Études sur le Sophiste de Platon*, 1991, pp. 53-90
- VITRAC, B. (1989), *Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes
- VOELKE, A. J. (1993), *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Academic Press et Paris, Éditions du cerf
- VOELKE, P. (2000), « Formes et fonctions du risible dans le drame satyrique », in DESCLOS, M.-L., dir., *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Million, pp. 95-108
- VOELKE, P. (2001), *Un Théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*, Bari, Levante Editori
- WEBB, R. (2009), *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Ashgate, Farnham
- WEIL, H. (1897), « L'Antiope d'Euripide », in *Études sur le drame antique*, Paris, Hachette, pp. 213-246
- WOERTHER, F. (2007), *L'ἦθος aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin
- WOLFF, F. (2002), *Aristote et la politique*, Paris, P. U. F., 2002

---

*Usuels et ouvrages généraux*

---

BENVENISTE, É. (1969), *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Paris, Editions de Minuit

BONNEFOY, Y. (1981), dir., *Dictionnaire des Mythologies*, 2 volumes, Paris, Flammarion

BRANDWOOD, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son

BRUNSCHWIG, J. et LLOYD, G. (1996), edd., *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, 2 volumes, Flammarion

CANTO-SPERBER, M. (2004), dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 2 tomes, Paris, P. U. F.

CARPENTIER, T. H. (1998), *Les Mythes dans l'art grec*, traduit de l'anglais par C.-M. Diebold, Thames and Hudson, Londres (1<sup>ère</sup> édition anglaise en 1991)

CHANTRAINE, P. (1979), *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck (1<sup>ère</sup> édition 1933)

CHANTRAINE, P. (2009), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, avec, en supplément, les *Chroniques d'étymologie grecque*, Paris, Klincksieck

DAREMBERG, C. et SAGLIO, E. (1919 ; publication commencée en 1877), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, <http://dagr.univ-tlse2.fr>

GOMBRICH, E. H. (2001), *Histoire de l'art*, traduit de l'anglais par J. Combe, C. Lauriol et D. Collins, Paris, Phaidon (1<sup>ère</sup> édition 1950)

HUMBERT, J. (2004), *Syntaxe grecque*, Paris, Klincksieck

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1940), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940 (1<sup>ère</sup> édition 1843)

LUKINOVICH, A. et ROUSSET, M. (2002), *Grammaire de grec ancien*, Paris, Georg éditeur

MURRAY, O. et PRICE, S. (1992), *La Cité grecque d'Homère à Alexandre*, traduit de l'anglais par F. Regnot, Paris, La Découverte (1<sup>ère</sup> édition anglaise en 1990)

PAPAIOANNOU, K. (1972), *L'Art grec*, Paris, Citadelles et Mazenod, 1998 (1<sup>ère</sup> édition 1972)

PERNOT, L. (2000), *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche

SOURIAU, E. (2004), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, P. U. F. (1<sup>ère</sup> édition 1990)

SPIVEY, N. (2001), *L'Art grec*, traduit de l'anglais par F. Guiramand, Paris, Phaidon (1<sup>ère</sup> édition anglaise en 1997)

---



---

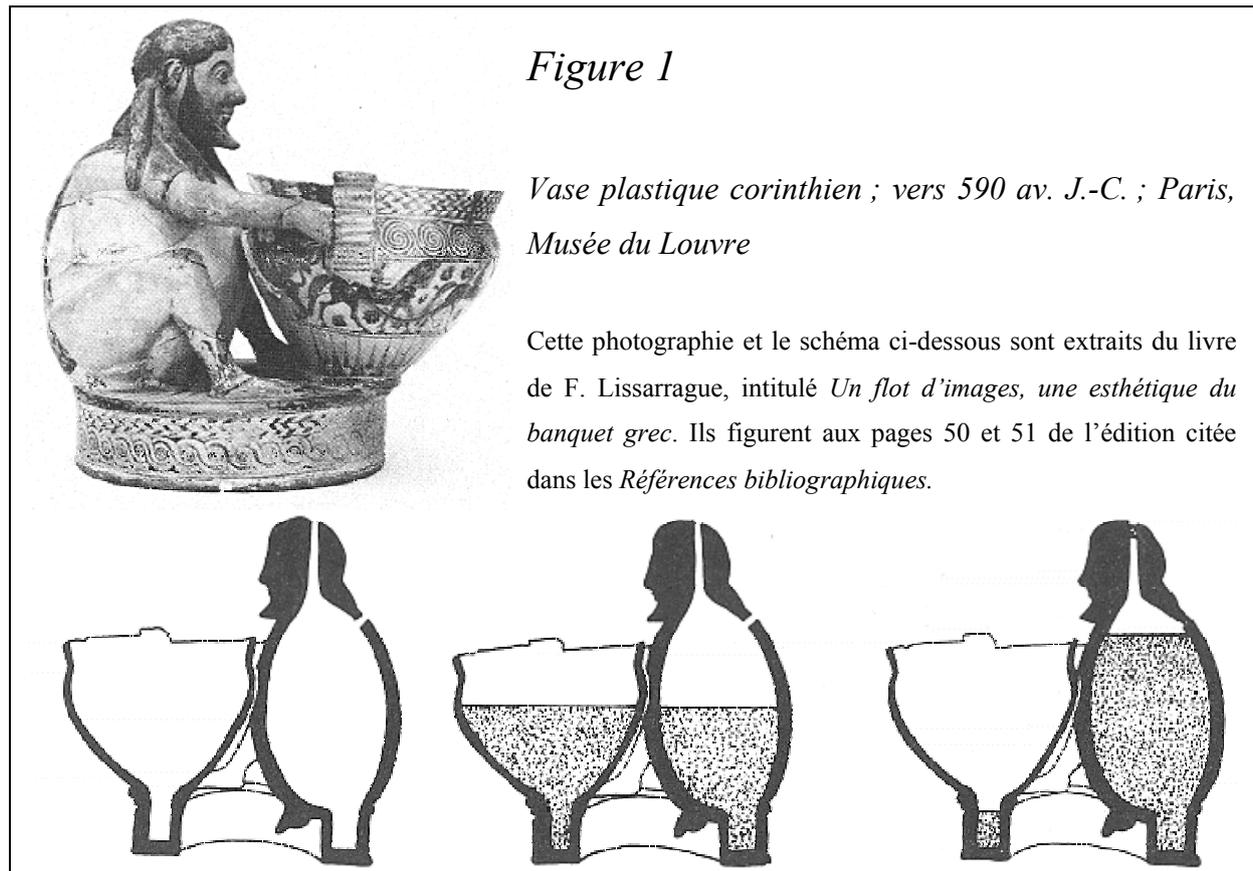
## *Documents iconographiques*

---



---

### Planche I (Chapitre I, section 1)



### *Figure 2*

*Antéfixe à buste de Marsyas ; deuxième ou troisième quart du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. ; Avignon, Musée Calvet*

Cette photographie est extraite du livre édité par O. Cavalier, intitulé *Terres sacrées de Perséphone*, Paris, Adam Biro, page 130.

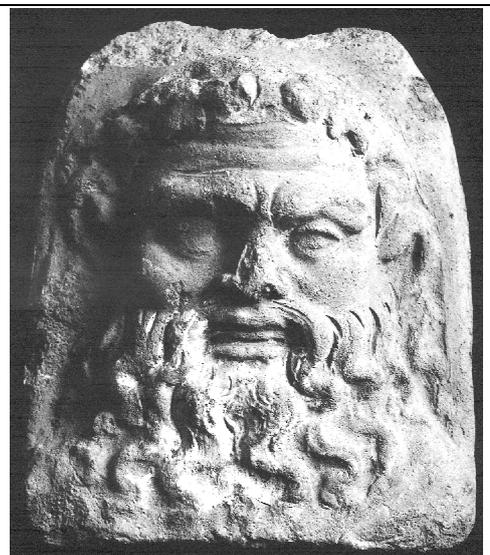
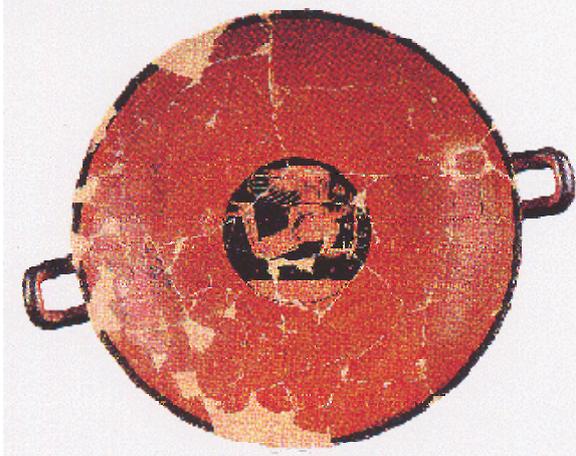


Planche II (Chapitre II, section 4)



*Figure 3*

*Coupe attique à figures rouges signée  
du potier Kachrylion*

*510 avant notre ère. Diamètre : 0,29 m*

*Florence, Musée archéologique*

*Les photographies de cette page sont extraites du livre de F. Lissarrague intitulé Vases grecs. Les Athéniens et leurs images (pp. 44 -45).*

Planche III (Chapitre III, section 4, 1)



*Figure 4*

*Ci-dessus :*  
*amphore, Tarquinia,*  
*Museo Nazionale*

*Ci-contre :*  
*coupe, Paris,*  
*Musée du Louvre*

*Les photographies de cette page sont extraites de La Cité des images : cf., dans les Références bibliographiques, FRONTISI-DUCROUX, F. (1984), pp. 150-151.*

Planche IV (Chapitre III, section 4, 2)



*Figure 5*

*Cratère attique à figures rouges, peintre de Pronomos, 410 avant notre ère, ht. 0,75 m*

*Naples, Musée archéologique*

*Cette photographie est extraite du livre de F. Lissarrague intitulé Vases grecs. Les Athéniens et leurs images (p. 217).*

Planche V (Chapitre IV, introduction et section 2)



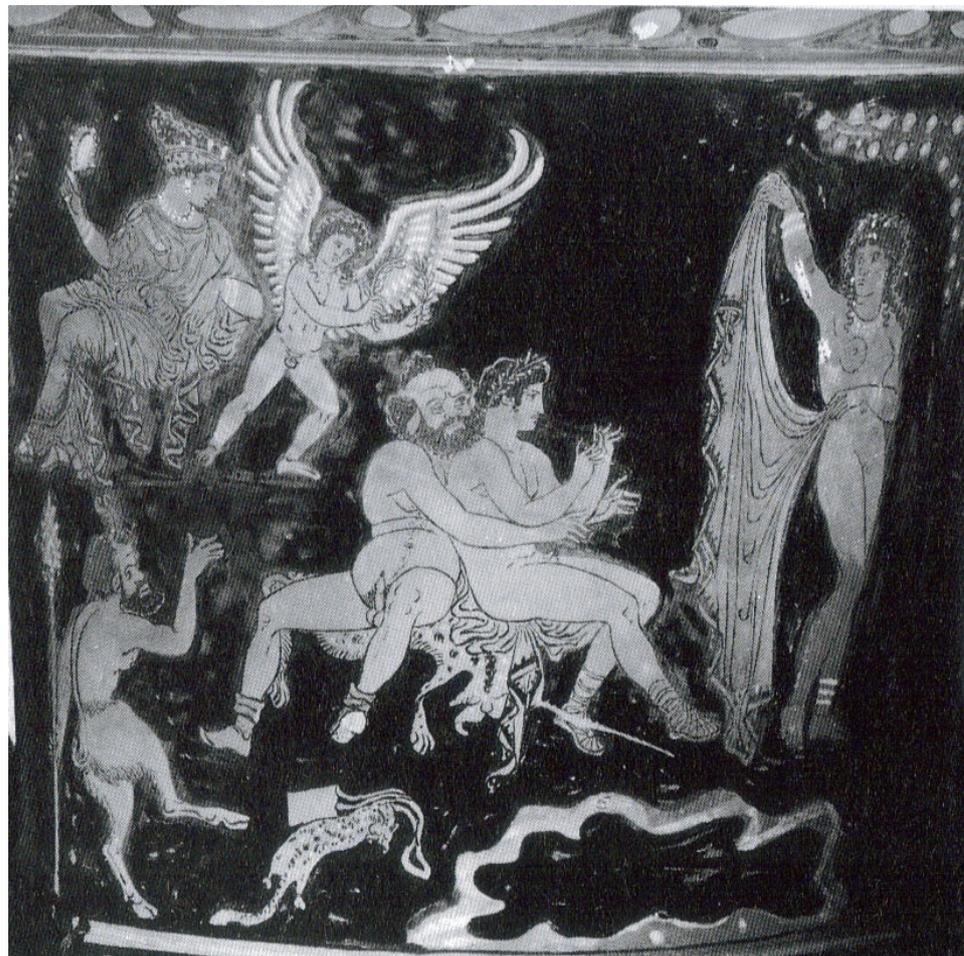
*Figure 6*

*Coupe attique à  
figures rouges*

*v. 510 av. J.-C.*

*Copenhague,  
Musée National*

*Photographie  
extraite du livre de  
P. Vidal-Naquet  
Fragments sur l'art  
antique (p. 92)*



*Figure 7*

*Cratère en calice  
apulien*

*v. 350 av. J.-C.,*

*Bâle, prêt*

*Photographie  
extraite du livre de  
T. H. Carpenter, Les  
Mythes dans l'art  
grec, Paris, Thames  
& Hudson  
(illustration 135)*

Planche VI (Chapitre VIII, conclusion)



*Figure 8*

*Relief d'une stèle funéraire*

*IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.,*

*Musée national, Athènes*

*Photographie extraite du livre de B. Brulé, Périclès. L'apogée d'Athènes, Paris, Gallimard, 1991, p. 127*

---

## *Index des mots*

---

*Ne sont mentionnées, pour chaque terme, que ses occurrences jugées les plus significatives. Les concepts fondamentaux sont en caractères gras.*

**Art de l'existence, *Art of living*** : (définition) n. 51, pp. 13-14 ; (la vie et l'œuvre) p. 44 ; (auteur et personnages) n. 247, p. 45 puis n. 530, p. 90 ; (faire de sa vie un tout) n. 121, pp. 322-323 ; (et εἰρωνεία) p. 289 ; (auteur et personnages) n. 204, pp. 337-338 ; p. 350 ; (le technicien du soin de l'âme) p. 400 ; p. 407 ; (et diagnostic) p. 412 ; (histoire des arts de l'existence) n. 313, p. 421 ; (et chemin de vie) pp. 425-426 ; (définition foucauldienne) n. 25, p. 436 ; (platonicien) p. 443, puis p. 478 ; (aristotélien) pp. 462-463 puis p. 467 ; (et écriture) n. 188, p. 468 ; (comme art de soi-même) pp. 491, 519 ; p. 535 ; (faire de sa vie un tout) n. 201, p. 525 ; (socratique) p. 593 ; (et subjectivité) n. 111, p. 594 ; (et souci de soi) p. 596 ; (faire de soi-même un tout) n. 271, p. 628, puis p. 774 ; (et médecine, pilotage) pp. 641-642 ; (et ὁδός) pp. 645-648 ; (comme façonnement de soi par soi) pp. 743-744 ; (et anthropologie) p. 745 ; (et statuaire morale) pp. 750-751

Artisan : p. 169 ; p. 172 ; p. 184 ; pp. 319-320 ; p. 333 ; p. 357 ; p. 366 ; pp. 408-409 ; pp. 498-504 ; pp. 508-514 ; pp. 517-519 ; n. 188, p. 523 ; p. 540 ; p. 545 ; p. 705 ; pp. 710-712 ; pp. 766-768

Autarcie : p. 75 ; p. 436 ; p. 461 ; p. 474

Beauté : n. 165, p. 31 ; n. 169, p. 32 ; p. 202 ; pp. 353-357 ; n. 109 et 112, p. 378 ; pp. 431-436 ; pp. 441-442 ; pp. 472-473 ; n. 289, p. 540 ; pp. 560-561 ; n. 81, p. 588 ; n. 135, pp. 689-690

Belle mort : p. 32 ; p. 469 ; p. 615

Bien : cf. « Idée (ou Forme) du Bien »

**Biographie** : (dans l'Antiquité) n. 361, p. 62 ; (comme mise à l'épreuve) p. 72 ; p. 75 ; pp. 80-82 ; p. 153 ; (expérimentale) p. 215 ; (de la cité) pp. 216-217 ; (et genre de vie) p. 232 ; (et éloge) pp. 235-236 ; (fonction de la biographie) p. 243 ; (et Socrate) pp. 246-247 ; (définition) p. 247 ; (et vie de Socrate) p. 258 ; (et σημεῖα) p. 262 ; (et éthique) p. 263 ; (l'absence d'un genre) p. 267 ; p. 298 ; (et éthique) p. 299 ; (comme préparation éthique) p. 415 ; (importance des données biographiques) p. 492 ; (de Socrate, par Diogène Laërce) pp. 499-500 ; (et éthique) p. 506 ; (écrits *Sur les genres de vie*) p. 559 ; p. 686 ; (et fiction) pp. 751-752

Autobiographie : n. 204, p. 235 ; n. 253, p. 245 ; p. 262 ; p. 299 ; p. 612 ; p. 615

Bonheur : p. 30 ; p. 37 ; p. 228 ; p. 445 ; p. 600 ; pp. 731-734 ; p. 738 ; p. 772

Chemin de la vie : p. 382 ; p. 386 ; p. 394 ; pp. 403-404 ; pp. 773-774

Chemin de vie : p. 408 ; n. 323, p. 424 ; p. 425 ; pp. 444-446 ; p. 583 ; p. 652 ; p. 749

Comédie et tragédie : pp. 90-92 ; pp. 98-106 ; p. 114 ; p. 123 ; pp. 135-138 ; pp. 147-149 ; p. 188 ; p. 278 ; p. 280 ; p. 299 ; p. 337 ; p. 415 ; p. 456 ; p. 467 ; p. 564 ; n. 108, p. 760

Écriture : n. 51, p. 14 ; pp. 111-112 ; pp. 138-139 ; p. 161 ; p. 183 ; p. 264 ; pp. 340-342 ; p. 353 ; pp. 700-701

Éducation : p. 16 ; pp. 335-336 ; p. 380 ; p. 427 ; p. 429 ; pp. 619-620 ; pp. 654-656 ; pp. 658-659 ; p. 661 ; p. 664 ; p. 667 ; p. 672 ; pp. 678-682 ; pp. 695-696 ; pp. 702-704 ; n. 200, p. 708 ; p. 709 ; pp. 711-714 ; p. 717 ; p. 719 ; p. 721 ; p. 726 ; pp. 730-731 ; pp. 738-739

Éraste, éromène : p. 83 ; p. 87 ; p. 199 ; p. 277 ; p. 306 ; pp. 330-332 ; pp. 602-604 ; p. 606

**Éthique** : (son urgence) n. 133, p. 27 ; (et morale) p. 48 ; (et langage figuré) pp. 48-49 ; (genre éthique) pp. 61-65 ; (et tragédie) p. 105 ; p. 125 ; (et pratiques discursives) p. 137 ; (fonction éthique de la biographie) pp. 235-236 ; pp. 248-250 ; (comme souci de soi) n. 318, p. 258 ; (science humaine de la conduite humaine) p. 297 ; (et cosmologie) p. 321 ; (et mesure) p. 349 ; (et texte du monde) pp. 360-362 ; (son objet) p. 367 ; (principes théoriques) p. 368 ; (catégories éthiques) pp. 369-372 ; (et cosmologie) pp. 376-378 ; (médecine de l'âme) p. 380 ; (éthique indulgente/rigoureuse) n. 157, p. 386 ; (généalogie de l'éthique) p. 388 ; p. 394 ; (socratique) p. 397 ; (généalogie) p. 400 ; (comme art de l'existence) pp. 407 et 409 ; (occultation de l'éthique) pp. 416-417 ; (le discours, l'éthique, et la politique) pp. 417-418 ; (et la vraie vie) p. 419 ; (l'éthique platonicienne et son occultation) pp. 421-423 ; (et παιδεία) p. 425 ; (et ὕβρις) n. 17, p. 434 ; (comme art de l'existence) p. 436 ; (nobiliaire) p. 437 ; (l'éthique platonicienne et le Beau) p. 441 ; (éthique platonicienne et κόσμος) p. 442 ; (aristotélicienne) pp. 462-463 ; (comme technique) p. 467 ; (nobiliaire) p. 473 ; (et langage figuré) pp. 477-478 ; (matière éthique) p. 491 ; (la question éthique) p. 495 ; (éthique platonicienne et nécessité) p. 496 ; (et biographie) p. 506 ; (éthique socratique et sculpture) p. 509 ; (socratique) p. 519 ; (comme art de l'existence) n. 201, p. 525 ; (et θεωρία) pp. 575-577 ; n. 94, p. 590 ; (et φρόνησις) pp. 599-600 ; p. 615 ; (et politique) n. 222, p. 616 ; (et médecine) pp. 634-637 ; (et absurdité de l'existence) p. 641 ; (et création poétique) p. 686 ; (définition) pp. 699-700 ; (et éducation) p. 704 ; (son but final) p. 717 ; (et politique) pp. 718-721 ; (et bonheur) p. 733 ; (sa place, entre éducation et politique) pp. 738-739 ; (et statuaire) p. 748 ; (généalogie de l'éthique) pp. 749-750 ; (architectonique) p. 775

Eudémonisme : n. 205, p. 36 ; p. 40 ; p. 733 ; n. 171, p. 772

Figure : p. 92 ; pp. 109-111 ; p. 116 ; (herméneutique) pp. 126 et 144 ; p. 155 ; p. 400

Généalogie : pp. 361-362 ; p. 369 ; p. 388 ; pp. 400-401 ; pp. 502-503 ; n. 94, p. 570 ; p. 654 ; p. 749 ; n. 76, p. 752

**Genre de vie** : pp. 7-9 ; p. 24 ; pp. 26-28 ; p. 45 ; p. 55 ; p. 59 ; p. 70 ; (et statue) p. 72 ; p. 79 ; p. 112 ; (et pratiques discursives) pp. 137-139 ; (l'alternative des deux genres de vie) pp. 145-147 ; (et mélange) p. 154 ; p. 166 ; p. 182 ; p. 203 ; p. 215 ; n. 123, p. 222 ; (et bonheur) p. 228 ; (et biographie) p. 232 ; (et mise à l'épreuve) p. 253 ; p. 299 ; (et cosmologie) p. 321 ; (et κόσμος) pp. 352-353 ; (redresser notre genre de vie) p. 375 ; (δίαιτα, βίος) p. 381 ; (thème philosophique) pp. 401-402 ; (nécessité et choix du genre de vie) p. 403 ; (construire un genre de vie) p. 404 ; (et ἀρετή) p. 412 ; (contemplatif) pp. 412-413 ; (pythagoricien) p. 424 ; (exemplaire) pp. 425-427 ; (aristocratique et distinctif) p. 437 ; (et κόσμος) p. 443 ; (personnifié) p. 446 ; (digne d'être choisi) p. 461 (et oraison funèbre) pp. 469-470 ; (aristocratique) p. 473 ; (conception agonistique du genre de vie) pp. 476-483 ; (et philosophie) p. 487 ; (choix du genre de vie) pp. 488-498, p. 500, p. 503 ; (philosophique) p. 514 ; p. 540 ; (classement) p. 544 ; p. 545 ; (et médecine) p. 548 ; (philosophique) p. 557 ; (athénien) pp. 562 et 570 ; (et théâtre) p. 564 ; (la philosophie, comme genre de vie quotidien) pp. 582-584 ; (objet de la τέχνη τοῦ βίου) p. 588 ; (sicilien) pp. 616-618 puis p. 644 ; (prôné par Platon) p. 625 ; (et pythagorisme) pp. 652-654 ; p. 671 ; (philosophique) p. 720 ; p. 724 ; (et bonheur) pp. 731-733 ; (et valeurs) p. 743 ; (et pythagorisme) p. 746 ; (socratique/platonicien) p. 749 ; (et ὁδός) p. 758 ; p. 763 ; (comme construction ordonnée) pp. 766-767, puis 773

Glyptique : n. 169, p. 116 ; n. 171, p. 117 ; pp. 350-351

Grâce : p. 75 ; pp. 435-437 ; p. 473 ; p. 500 ; n. 107, p. 508 ; pp. 560-565 ; p. 571 ; pp. 747-748

Hermès (pilier hermaïque) : p. 306 ; p. 332 ; pp. 335-338 ; p. 355 ; p. 357 ; pp. 536-537 ; p. 743

Hiéroglyphe : p. 111 ; p. 323

Homophilie : n. 510, pp. 86-87

Idée (ou Forme) du Bien : pp. 41-42 ; n. 285, p. 413 ; p. 432 ; p. 439 ; p. 454 ; p. 477 ; n. 18, p. 577 ; p. 758

**Images** : *cf.*, dans cet Index, les entrées « images et valeur » (sous « valeur »), « imagination », « peinture », « statuaire », « statuaire morale » ; dans l'Index des mots grecs, « γράφειν », « γραφική », « εἶδωλον », « εἰκόν », « ἔκφρασις », « μίμησις », « σχῆμα », « φάντασμα », « χρώμα » (et l'ensemble du vocabulaire grec de la statuaire). Pour la signification de ces termes, on se reportera à l'Annexe 2, p. 779.

**Imagination** : (et mise à l'épreuve) p. 182 ; (et biographie) pp. 250-259, puis p. 262 ; (la théorie platonicienne) pp. 339-347 ; (et occultation de l'éthique) pp. 422-423 ; (et façonnement) p. 661 ; (et anticipation) n. 41, p. 666 ; (et éducation) pp. 669-670 ; (et raison) p. 671 ; (et rôle du foie) pp. 676-679 ; (vie et imagination) p. 774

Intellect : n. 256, p. 203 ; p. 358 ; p. 371 ; p. 404 ; p. 412 ; n. 44, pp. 439-440 ; pp. 450-451 ; p. 461 ; p. 556 ; pp. 576-577 ; p. 587 ; pp. 599-601 ; p. 608 ; p. 610 ; pp. 622-623 ; pp. 630-632 ; p. 641 ; pp. 676-677 ; p. 680 ; p. 764 ; pp. 769-770

Intermédiaire : p. 131 ; pp. 345-347 ; p. 361 ; p. 492 ; p. 583 ; p. 676

Ironie socratique : pp. 286-289 ; pp. 504-505

Langage image : n. 27, p. 9 ; p. 352

Maîtres de vérité : p. 112, p. 144

**Médecine** : (platonicienne) p. 44 ; (et sculpture) pp. 78-79 ; (et cuisine) p. 163 ; pp. 206-216 ; (et statuaire) pp. 218-219 ; (et politique) pp. 224-226 ; p. 248 ; p. 252 ; pp. 256-257 ; p. 283 ; (et sculpture) pp. 363-374 ; (de l'âme) p. 380 ; (hippocratique) pp. 381-382 ; (et sculpture) pp. 387-388 ; (gymnastique de l'âme) p. 391 ; p. 394 ; (et sculpture) n. 251, p. 406 ; (et sculpture) pp. 409-412 ; (médecine, sculpture et philosophie) pp. 426-428 ; (et concurrence) n. 129, p. 456 ; n. 222, p. 478 ; (et ἐπίδειξις) n. 261, p. 486 ; (savoir de l'incertain) p. 491 ; (et rhétorique) pp. 545-546 ; (de l'âme) p. 547 ; (et genre de vie) p. 548 ; pp. 563-564 ; (et athlètes) p. 568 ; pp. 570-571 ; (et sculpture) p. 572 ; (comme justice punitive) p. 625 ; (et pilotage) p. 631 ; (et éthique) pp. 634-637 ; pp. 639-652 ; p. 654 ; n. 233, p. 715 ; (et chemin de vie) p. 745 ; pp. 754-755 ; (et pilotage) pp. 771-772

Mélange : pp. 153-154 ; n. 12 et 14, p. 158 ; p. 190 ; p. 346 ; n. 123, p. 380 ; n. 301, p. 418 ; p. 431 ; p. 496 ; p. 616 ; pp. 724-725

Mesure : n. 204, p. 36 ; p. 115 ; p. 144 ; p. 225 ; p. 294 ; n. 121, p. 322 ; p. 333 ; p. 335 ; pp. 348-350 ; p. 353 ; p. 366 ; n. 123, p. 380 ; pp. 381-382 ; p. 385 ; p. 393 ; pp. 397-398 ; p. 431 ; p. 434 ; pp. 437-439 ; pp. 442-443 ; pp. 454-455 ; pp. 472-473 ; pp. 521-522 ; p. 549 ; p. 555 ; p. 557 ; pp. 604-605 ; p. 686 ; p. 699 ; p. 739 ; pp. 741-745 ; p. 750 ; p. 758 ; p. 761

Métaphore : n. 52, p. 14 ; p. 16 ; p. 188 ; p. 477 ; p. 514 ; p. 660 ; pp. 750-751

Mise à l'épreuve : p. 72 ; p. 79 ; p. 182 ; p. 204 ; p. 248 ; p. 253 ; p. 259 ; pp. 267-268 ; p. 275 ; p. 295 ; p. 298 ; p. 397 ; pp. 448-449 ; p. 491 ; p. 496 ; p. 522 ; p. 550 ; p. 581 ; n. 81, p. 588 ; p. 616 ; p. 630 ; p. 751 ; pp. 773-774

**Morale** : (et éthique) p. 48 ; (provisoire) n. 538, p. 298 ; (et limite) p. 322 ; (morale platonicienne et devoir) pp. 386-388 ; (et christianisme) p. 422 ; (sans devoir) p. 438 ; (la morale platonicienne et l'Idée du Bien) p. 439 ; (et intériorité) p. 507 ; (et τύπος) p. 684 ; (sens moral) pp. 696-697 ; (définition) p. 700 ; (sens moral) pp. 713 et 717 ; (et bonheur) p. 733

Histoire de la morale : p. 15 ; pp. 420-421 ; n. 76, p. 752

Nécessité : p. 370 ; pp. 388-405 ; pp. 496-498 ; p. 520 ; p. 538 ; p. 548 ; pp. 550-552 ; pp. 553-554 ; p. 558 ; p. 560 ; p. 600 ; p. 643 ; p. 705

Nympholepsie : n. 132, p. 325

**Or** : p. 142 ; p. 227 ; (et mise à l'épreuve) n. 294, p. 253 ; (incorruptibilité) pp. 267-270 ; (fil d'or) p. 276 ; (et mise à l'épreuve) pp. 295-296 ; p. 300 ; p. 305 ; n. 143, p. 326 ; n. 273, p. 352 ; (fil d'or) p. 387 ; p. 528 ; (et façonnement) n. 24 et 25, pp. 662-663 ; (souplesse) p. 664 ; (statues) p. 668 ; (commande d'or) p. 674 ; p. 773

Peinture : n. 318, p. 148 ; p. 156 ; p. 159 ; p. 161 ; p. 163 ; pp. 175-176 ; pp. 179-182 ; p. 188 ; pp. 195-196 ; p. 200 ; pp. 250-251 ; p. 265 ; p. 266 ; pp. 340-344 ; pp. 362-363 ; p. 447 ; p. 467 ; p. 503 ; pp. 558-559 ; p. 648 ; p. 669 ; p. 707 ; pp. 718-719 ; pp. 722-729

Pilote (de navire) : p. 52 ; p. 491 ; p. 577 ; pp. 631-632 ; pp. 634-635 ; pp. 637-642 ; pp. 754-757 ; pp. 761-763 ; pp. 766-767 ; pp. 771-772

Politique : p. 174 ; p. 224 ; pp. 417-418 ; p. 451 ; p. 456 ; p. 460 ; p. 468 ; pp. 494-495 ; p. 537 ; n. 162, p. 603 ; n. 222, p. 616 ; pp. 623-628 ; p. 684 ; p. 704 ; pp. 706-707 ; pp. 718-742 ; pp. 754-755

Posture de lecture : p. 92 ; p. 97 ; p. 111 ; p. 115

Purification : p. 129 ; pp. 259-260 ; p. 370 ; p. 525 ; p. 530 ; p. 557 ; p. 560 ; pp. 715-717

Rhétorique : p. 153 ; p. 156, p. 162 ; p. 163 ; p. 168 ; pp. 171-176 ; pp. 196-197 ; p. 314 ; p. 337 ; p. 402 ; p. 494 ; pp. 500-501 ; p. 504 ; p. 509 ; pp. 545-546 ; p. 561 ; p. 671 ; p. 677 ; n. 91, p. 678

Satyre : p. 99, p. 177 ; p. 273 ; pp. 281-283

Drame satyrique : p. 103, p. 178 ; p. 280

Science : pp. 205-206 ; (et technique) p. 215 ; (et inscience) n. 522, p. 295 ; (de la conduite humaine) p. 297 ; (et oubli) n. 238, p. 345 ; (de la mesure) pp. 348-349 ; p. 399

Sémiologie (*cf.* aussi *σημείων*) : pp. 60-61 ; p. 182

Silène : p. 6 ; p. 49 ; p. 98 ; p. 103 ; p. 109 ; p. 131 ; pp. 176-177 ; p. 273 ; pp. 280-283 ; p. 504

Silène sculpté : p. 6 ; p. 88 ; p. 99 ; n. 169, p. 116 ; p. 117 ; p. 144 ; p. 146 ; p. 176 ; p. 273 ; p. 282 ; pp. 305-306 ; p. 329 ; p. 335 ; p. 347 ; p. 561 ; p. 571 ; pp. 606-607 ; n. 80, p. 675

Sophistique : (et rhétorique) n. 48, p. 164 ; (et philosophie) pp. 290-296

Souci de soi : n. 50, p. 13 ; p. 109 ; p. 131 ; p. 139 ; p. 258 ; p. 420 ; p. 520 ; p. 538 ; p. 562 ; p. 586 ; pp. 590-591 ; pp. 595-596 ; pp. 607-610

**Statuaire** : cf., dans cet Index, les entrées « glyptique », « hermès », « médecine », « silène sculpté », « statuaire morale », dans l'Index des noms propres, « Socrate », puis dans l'Index des mots grecs : « ἄγαλμα », « ἀνάθημα », « ἀνδριάς », « ἀφαιρεῖν », « γεγλυμμένος », « μάττειν », « ἴδρυμα », « κολοσσός », « κορή », « λίθος », « πλάττειν », « σῆμα » ; « τύπος ». Pour la signification de ces termes, on se reportera à l'Annexe 2, p. 779.

**Statuaire morale** : (définition) p. 13 ; (as an art of living) n. 51, pp. 13-14 ; p. 37 ; pp. 54-57 ; (dimension temporelle) p. 259 ; (chez Plutarque) p. 266 ; (le monde comme image à reproduire) p. 352 ; p. 361 ; (et médecine) p. 364 ; (de Socrate puis de Platon) p. 367 ; (et gymnastique de l'âme) p. 393 ; (et Aristote) p. 463 ; (et transparence) p. 473 ; (et autres styles de vie) pp. 477-478 ; (la sculpture, paradigme éthique) p. 503 ; (de Socrate) p. 519 ; (et purification) p. 560 ; (origine de cette notion) pp. 568-569 ; (double origine) p. 654 ; (αὐτὸν ἐκμάττειν) pp. 699-700 ; (et politique) p. 704 ; (aspect objectif) p. 710 ; (comme chemin de vie) p. 745 ; (aspects subjectif et objectif) p. 748 ; (et métaphore) pp. 750-751 ; p. 774

Style de vie : p. 57 ; n. 22, p. 436 ; p. 443 ; p. 463 ; p. 468 ; p. 476 ; pp. 747-748 ; p. 751 ; p. 759

Structure de renvoi : pp. 8-9, p. 101 ; p. 266 ; p. 710 ; p. 759

**Sujet** : (et spiritualité) p. 133 puis p. 147 ; (sculpteur de soi) n. 82, p. 169 ; (et rhétorique) p. 163 ; (et ἔκφρασις) p. 167 ; (et biographie) p. 263 ; (ironie et autonomie) p. 288 ; (et imagination) p. 346 ; (et choix du genre de vie) p. 500, p. 503, pp. 505-506 ; (objet d'un art de l'existence) p. 519 ; (éthique) p. 537 ; pp. 585-599 ; (« deviens un sujet ») p. 605 ; (le sujet comme soi total) pp. 607-608 ; (ἐγώ) p. 611 ; (et relations intersubjectives) pp. 611-612 ; n. 222, p. 616 ; (comme partie d'une communauté) pp. 619-621 ; (comme unité plurielle et différenciée) p. 628 ; (structure héautocratique) n. 344, p. 644 ; (et univers) p. 749 ; (comme unité construite) p. 774

Mode de subjectivation : (définition) n. 65, p. 167 ; p. 501 ; p. 518 ; p. 594

Technique : (et rhétorique) pp. 196-197 ; (de l'esquive) p. 295 ; p. 319 ; (et mesure) pp. 348-349 ; (de séparation) p. 395 ; pp. 408-411 ; (intelligence technique) p. 572 ; (et fins) p. 753

Transparence : n. 120, pp. 379-380 ; pp. 432-433 ; p. 448 ; p. 466 ; p. 470 ; p. 473 ; n. 289, p. 540

Travail de soi sur soi : p. 112 ; p. 139 ; p. 290 ; p. 587 ; p. 636 ; n. 306, p. 736 ; p. 737

Traversée (de la vie) : p. 55 ; p. 385 ; n. 242, p. 403 ; p. 404 ; pp. 739-740 ; p. 756 ; p. 763 ; pp. 765-766 ; p. 771 ; p. 773 ; p. 775

Univers : p. 310 ; p. 314 ; (ordre de l'univers et ordre de l'âme) p. 321 ; p. 322 ; p. 333 ; pp. 361-362 ; p. 373 ; p. 384 ; (nourrice de l'univers) p. 389 et p. 398 ; (comme κόσμος) p. 415 ; p. 476 ; p. 749 ; p. 770 ; p. 773

**Valeur** : (extension de cette notion) n. 2, p. 6 ; p. 123 ; pp. 125-126 ; p. 162 ; (et nature) p. 210 ; (et transgression) p. 283 ; p. 304 ; p. 316 ; (et genre de vie) p. 322 ; p. 335 ; p. 338 ; (de l'imagination) p. 343 ; (homme de valeur) p. 408 ; (inversion des valeurs) p. 420 ; (d'un mélange) p. 431 ; (valeurs aristocratiques) p. 437 ; (éclatante) p. 448 ; (table des valeurs) p. 455 ; (selon Aristote) p. 474 ; (subversion socratique des valeurs) p. 496 ; n. 81, p. 503 ; (homme de valeur) p. 511 ; (notion mythique de la valeur) pp. 514 et 517 ; (et objets donnés en prix) pp. 552-553 ; (et ἀγάλματα) pp. 555-556 ; (et pensée) p. 557 ; p. 615 ; (exemplaire) p. 656 ; (et désir) p. 669 ; (et τύπος) p. 687 ; p. 698 ; (une valeur nouvelle : la pensée) p. 704 ; p. 737 ; (et genre de vie) p. 743 ; (des images) pp. 752-753 ; (et généalogie) n. 76, p. 752 ; (échelle de valeur) p. 763 ; (des images) p. 775

Images et valeur : pp. 6-7 ; p. 26 ; p. 90 ; p. 149 ; pp. 185-188 ; p. 238 ; p. 266 ; p. 296 ; (le monde comme image de la valeur) p. 351 ; (la beauté, principe de ce lien) pp. 432-433 ; p. 448 ; p. 454 ; p. 470 ; p. 473 ; pp. 552-555 ; (valeurs et sculpture) p. 568 ; pp. 687-689 ; pp. 710-714 ; pp. 751-752

Vision synoptique : n. 82, p. 315 ; p. 318 ; p. 338 ; p. 354 ; p. 492 ; p. 540 ; p. 545

---

## *Index des mots grecs*

---

*Ne sont mentionnées, pour chaque terme, que ses occurrences jugées les plus significatives. Les concepts fondamentaux sont en caractères gras.*

ἀγαθὸς ἀνὴρ : n. 2, p. 6 ; p. 222 ; p. 408 ; p. 531 ; p. 534 ; p. 698 ; p. 730 ; p. 742

ἄγαλμα : p. 13 ; p. 19 ; p. 27 ; p. 30 ; p. 32 ; p. 94 ; p. 151 ; p. 217 ; pp. 227-228 ; p. 277 ; p. 305 ; pp. 324-327 ; p. 351 ; p. 373 ; p. 384 ; p. 442 ; n. 81, p. 503 ; pp. 515-518 ; p. 529 ; p. 539 ; pp. 553-556 ; p. 571 ; p. 577 ; pp. 602-607 ; p. 651 ; pp. 668-669 ; n. 80, p. 675 ; p. 679 ; p. 689 ; p. 712 ; p. 750 ; pp. 774-775

ἄγαλμα-monde : p. 333 ; p. 335 ; p. 348 ; p. 351 ; pp. 354-355 ; p. 358 ; p. 367 ; p. 387

ἄγγεῖον : p. 119 ; p. 142 ; p. 145 ; p. 325 ; p. 384 ; pp. 521-522 ; p. 663

ἀγών : pp. 27-28 ; n. 153, p. 29 ; p. 172 ; p. 197 ; p. 239 ; pp. 362-363 ; p. 455 ; pp. 479-488 ; p. 499 ; n. 220, p. 529 ; p. 536 ; p. 539 ; p. 543 ; pp. 545-546 ; pp. 552-554 ; p. 559 ; pp. 566-567 ; p. 648 ; p. 745

ἄθλα : p. 27 ; p. 483 ; n. 46, p. 496 ; p. 550 ; pp. 552-553

αἰδώς : p. 293 ; p. 444 ; p. 665

ἀλήθεια : p. 97 ; pp. 106-108 ; pp. 112-113 ; p. 122 ; pp. 129-134 ; pp. 139-147 ; pp. 153-155 ; p. 224 ; p. 294 ; p. 348 ; p. 374 ; n. 303, p. 418 ; p. 419 ; p. 529 ; p. 535 ; pp. 541-543

ἀνάθημα : pp. 227-228 ; n. 143, p. 326 ; pp. 485-486

ἀνδρείκελον : p. 154 ; p. 158 ; p. 724

ἀνδριαντοποιός, ἀνδριάς : p. 156 ; p. 203 ; p. 465 ; p. 712 ; p. 715 ; p. 719 ; pp. 721-722

ἀντέρως : p. 87 ; p. 330 ; p. 603

ἀρετή : n. 2, p. 6 ; p. 30 ; n. 169, p. 32 ; p. 60 ; pp. 185-187 ; pp. 265-266 ; (comme τέχνη) p. 320 ; (santé de l'âme) n. 135, p. 382 ; (comme τάξις et κόσμος) n. 225, p. 400 ; p. 412 ; (et μετρίότης) p. 431 ; (et πόνος) pp. 445-446 ; (et ἐνέργεια) p. 464 ; p. 471 ; (comme conséquence du βίος) pp. 490-491 ; p. 513 ; n. 359, p. 551 ; pp. 556-557 ; p. 571 ; pp. 576-577 ; p. 653 ; p. 655 ; n. 200, p. 708 ; p. 733 ; p. 771 ; p. 775

ἀτοπία, ἄτοπος : p. 94 ; p. 271 ; p. 277 ; p. 282 ; p. 310 ; p. 641 ; p. 726

αὐτάρκης : p. 75 ; p. 436 ; p. 442 ; pp. 460-461

ἀφαιρεῖν : pp. 392-394 ; n. 235, p. 716

βασανίζειν : n. 426, p. 72 ; pp. 77-78 ; p. 138 ; p. 153 ; (et βίος) p. 253 ; (et ἔλεγχος) p. 259 ;  
p. 270 ; p. 448

βάσανος : p. 78 ; p. 153 ; p. 248 ; p. 264 ; p. 448 ; p. 451

βίος : (définition) n. 19, p. 8 ; pp. 22-23 ; pp. 44-45 ; p. 59 ; (et ἱστορία) p. 60 ; p. 101 ; p. 137 ;  
(différence ζωή / βίος) n. 283, p. 140 ; n. 317, p. 147 ; pp. 148-149 ; (et ἔκφρασις) p. 166 ;  
p. 203 ; p. 214 ; (et πολιτεία) p. 222 ; (et biographie) p. 232 ; (et ἐγκώμιον) p. 235 ; p. 236 ; (et  
πολιτεία) p. 245 ; (comme forme écrite) p. 246 ; (et biographie) p. 247 ; (et mise à l'épreuve)  
p. 253 ; (comme tout) n. 318, p. 258 ; p. 299 ; p. 310 ; (et cosmologie) p. 321 ; (objet d'une  
technique) p. 322 ; (objet de l'éthique) p. 370 ; (ἐπανορθοῦν) p. 375 ; (et θεραπεία) pp. 380-382 ;  
(distinction entre βίος et ζωή) p. 383 ; (et παρρησία) pp. 391-392 ; (chemin rectiligne) p. 403 ;  
(βίου ὁδός) p. 408 ; (κόσμιος) p. 443 ; (et ὁδός) pp. 444-445 ; (distinction entre βίος et ζωή)  
p. 462 ; (πολιτικός) p. 469 ; (et panégyrie) p. 482 ; (matière éthique) p. 491 ; (et τρόπος) p. 492 ;  
(comme substance éthique) p. 525 ; (δεινός) pp. 526 et 529 ; (et mort) pp. 529-530 ; (ποιητικός)  
p. 544 ; (εὐδαίμων) pp. 600 et 616 ; (objet de l'éthique platonicienne) p. 634 ; p. 642 ; p. 671 ;  
p. 733 ; (le βίος comme navire) pp. 759-767 ; pp. 770-772 ; p. 775

ἀβίωτος : p. 34 ; p. 37

αἰρετὸς βίος : p. 39 ; n. 61, p. 443

ἀληθὴς βίος : pp. 139-140 ; p. 147 ; p. 419

ἄριστος βίος : n. 2, p. 6 ; p. 359 ; p. 361 ; p. 645 ; p. 740 ; pp. 765-766 ; p. 768

βίος βιωτός : pp. 21-22 ; pp. 24-25 ; p. 29 ; pp. 34-35 ; p. 37 ; p. 39 ; p. 78 ; p. 105 ; p. 249 ;  
p. 294 ; p. 365 ; p. 367 ; n. 61, p. 443 ; pp. 562-563 ; p. 572 ; pp. 574-578 ; p. 762 ;  
pp. 768-769

βίωτον : p. 568

βίος φιλοσοφός : p. 62 ; p. 79

βίων παραδείγματα : pp. 488-489 ; p. 513

βιωτέος : p. 39 ; p. 105 ; n. 317, p. 147 ; pp. 493-495 ; p. 498 ; p. 526 ; pp. 762-763 ; p. 771

νικηφόρος βίος : p. 28

τραγικὸς βίος : pp. 122-123 ; p. 125 ; p. 134 ; p. 178 ; p. 638

γεγλυμμένος : p. 6 ; n. 169, p. 116 ; p. 305 ; pp. 350-351

γένεσις : n. 364, p. 154 ; n. 256, p. 349 ; pp. 360-361 ; pp. 374-376

γόης, γοητεύειν : p. 156 ; p. 165 ; n. 385, p. 272 ; p. 291

γράφειν : pp. 114-115 ; p. 167 ; p. 262 ; p. 264 ; pp. 340-341 ; p. 344 ; p. 353 ; p. 703 ; p. 719 ; p. 739

γραφική : n. 318, p. 148 ; p. 156 ; p. 159 ; p. 164 ; p. 647

δημιουργός : p. 168 ; n. 120, p. 176 ; p. 342 ; p. 366 ; p. 408 ; pp. 509-511 ; p. 513 ; p. 545 ; p. 705 ;  
p. 710 ; pp. 767-768

- δίαιτα : p. 45 ; p. 215 ; p. 381 ; p. 572 ; p. 574 ; p. 582 ; p. 634 ; p. 643
- διαφαίνειν, διαφάνεια, διαφανής : p. 425 ; p. 447 ; p. 470 ; p. 479 ; n. 289, p. 540 ; p. 654 ; p. 720
- εἶδωλον : p. 80 ; p. 87 ; n. 351, p. 151; pp. 164-166 ; p. 175 ; p. 184 ; p. 330 ; p. 432 ; pp. 576-577 ;  
p. 601 ; pp. 603-604 ; pp. 676-677 ; p. 691 ; p. 713  
εἶδωλα λεγόμενα : p. 152 ; pp. 156-160 ; pp. 164-167 ; p. 170 ; p. 180 ; p. 185; pp. 291-292  
εἰδωλοποιική τέχνη : p. 165
- εἰκόν : p. 6 ; p. 26 ; p. 32 ; p. 101 ; pp. 107-108 ; n. 318, p. 148 ; p. 149 ; pp. 168-169 ; pp. 187-188 ;  
p. 193 ; pp. 227-228 ; pp. 283-284 ; p. 342 ; n. 269, pp. 351-352 ; p. 353 ; p. 432 ; p. 467 ; p. 515 ;  
p. 671 ; n. 97, pp. 680-681; p. 695 ; p. 697 ; p. 703 ; p. 710 ; n. 257, p. 723  
εἰκαστική τέχνη : n. 472, p. 80 ; p. 168 ; p. 200 ; p. 203 ; p. 206 ; p. 232 ; p. 251 ; p. 255 ;  
pp. 272-273 ; p. 290
- εἰρωνεία : pp. 286-289 ; p. 293 ; pp. 295-296 ; pp. 504-505
- ἔκφρασις : p. 152 ; pp. 156-204 ; p. 227 ; p. 233 ; p. 236 ; p. 239 ; pp. 241-242 ; p. 274 ; p. 280 ;  
n. 240, p. 482 ; p. 718 ; p. 759
- ἔλεγχος : p. 166 ; p. 198 ; p. 258 ; p. 395 ; p. 496 ; n. 440, p. 566 ; pp. 574-575 ; n. 29, p. 579 ;  
pp. 586-587 ; p. 755
- ἐνάργεια, ἐναργής : pp. 156-158 ; p. 202 ; p. 204 ; p. 432 ; p. 723
- ἐπιμέλεια, ἐπιμελείσθαι : p. 70 ; p. 84 ; n. 318, p. 258 ; n. 320, p. 258 ; p. 419 ; p. 489 ; p. 520 ;  
p. 585 ; p. 610 ; p. 618 ; p. 634 ; p. 747 ; p. 764 ; p. 768 ; p. 771 ; p. 773  
ἀμέλεια, ἀμελεῖν : p. 12 ; pp. 69-70 ; p. 419 ; p. 489 ; p. 565
- ἐπιστήμη : pp. 205-206 ; p. 215 ; p. 297 ; n. 238, p. 345 ; p. 399
- ἔργον : pp. 64-65 ; p. 82 ; n. 115, p. 221 ; p. 239 ; p. 276 ; p. 374 ; p. 408 ; p. 462 ; p. 511 ; p. 514 ;  
p. 518 ; pp. 531-532 ; p. 580 ; p. 657 ; p. 680 ; p. 714 ; p. 768
- εὐδαιμονία : pp. 30-31 ; n. 205, p. 36 ; p. 38 ; p. 228  
εὐδαίμων : p. 28 ; p. 378 ; p. 444 ; p. 600 ; p. 616 ; p. 719 ; p. 731 ; p. 733 ; p. 772
- ἦθος : p. 9 ; p. 14 ; p. 26 ; pp. 94-95 ; p. 132 ; pp. 161-162 ; p. 180 ; p. 228 ; p. 366 ; p. 447 ; n. 32,  
p. 664 ; n. 97, p. 680 ; p. 688 ; pp. 701-702 ; p. 705 ; p. 710 ; pp. 717-718 ; p. 739 ; p. 770
- θαύματος, θαυμαστός : pp. 275-276 ; p. 282 ; p. 296 ; p. 305 ; pp. 450-451 ; p. 517 ; pp. 574-575 ;  
p. 637 ; p. 639 ; n. 316, p. 640 ; p. 668 ; p. 744
- θεραπεία : p. 208 ; pp. 359-360 ; p. 364 ; p. 376 ; pp. 380-381 ; pp. 389-390 ; p. 400 ; p. 419  
θεραπεύειν : p. 269 ; pp. 376-377 ; p. 380 ; p. 515 ; pp. 603-604
- ἱατρός : p. 44 ; p. 78 ; p. 381 ; p. 547 ; p. 640
- ἱδρύνειν, ἵδρυμα : pp. 441-442 ; pp. 515-517 ; pp. 744-745
- ἱστορία : p. 60 ; pp. 81-85 ; p. 153 ; p. 181 ; p. 204 ; pp. 212-216 ; pp. 229-232 ; p. 244 ; p. 247 ;  
(et βίος) pp. 264-265 ; p. 267 ; n. 43, p. 746 ; p. 775  
ἱστορία περὶ φύσεως : p. 89 ; p. 153 ; p. 181 ; n. 15, p. 208 ; p. 212 ; p. 297
- κάθαρσις (et καθαίρειν) : n. 232, p. 129 ; p. 370 ; p. 390 ; p. 393 ; p. 395 ; p. 715-716

καιρός, καιρίος : p. 257 ; p. 349 ; p. 637 ; p. 758

καλὸς κάγαθος, καλοκάγαθία : p. 93 ; p. 192 ; p. 198 ; p. 394 ; p. 432 ; p. 448 ; n. 127, pp. 455-456 ;  
p. 560 ; p. 669 ; p. 685 ; pp. 687-689 ; pp. 702-704 ; p. 769

κολοσσός : p. 74 ; pp. 95-97 ; p. 99 ; n. 171, p. 520 ; p. 527 ; n. 240, p. 532

κόρη : p. 308 ; p. 324 ; pp. 601-607

**κόσμος** : (définition) n. 77, p. 314 ; (distinction τὸ ὅλον/ τὸ πᾶν / ὁ κόσμος) p. 316 ; p. 318 ; (et ἀρετή) p. 320 ; (et λόγος) p. 323 ; (comme εἰκῶν) n. 269, pp. 351-352 ; (et κοσμιότης) p. 361 ; (comme norme) pp. 366-367 ; pp. 378-379 ; p. 384 ; p. 395 ; p. 397 ; (et τάξις) p. 400 ; (et ἀρετή) n. 225, p. 400 ; p. 415 ; (ἀσώματος) pp. 429 et 431-432 ; (comme style) p. 437 ; (comme but) p. 439 ; (comme expression du Bien) p. 440 ; (fondement de l'éthique platonicienne) pp. 442-443 ; pp. 449-451 ; (ses multiples valeurs) pp. 454-456 ; (et genre de vie) p. 476 ; (et pythagorisme) n. 228, pp. 479-480 ; (et σωφροσύνη) p. 504 ; (et τέχνη) p. 512 ; p. 587 ; (et façonnement) p. 663 ; (et pythagorisme) pp. 746-747 ; (et chemin de vie platonicien) pp. 748-749 ; pp. 770-771 ; pp. 773-774

διακοσμεῖν : n. 69, p. 313 ; p. 395 ; p. 397 ; n. 298, p. 416 ; n. 44, p. 440 ; p. 451

κοσμεῖν : p. 186 ; p. 226 ; p. 242 ; p. 396 ; p. 409 ; p. 440 ; p. 444 ; p. 447 ; p. 513 ;  
pp. 531-532 ; pp. 766-768 ; p. 773 ; p. 775

κόσμιος, κοσμίως : n. 111, p. 321 ; n. 279, p. 353 ; n. 63, p. 443 ; p. 574 ; p. 582 ; pp. 766-767

λαμπρός, λαμπρότης : n. 165, p. 31 ; n. 169, p. 32 ; p. 202 ; p. 435 ; n. 278, p. 630 ; n. 149, p. 694

λέξις : p. 46 ; p. 125 ; p. 469 ; p. 688 ; pp. 697-701

λήθη : p. 112 ; n. 238, p. 345 ; p. 700

λίθος : p. 12 ; p. 171 ; p. 189 ; n. 365, p. 267 ; n. 72, p. 502 ; pp. 526-528 ; n. 240, p. 532

μαλακός : p. 68 ; p. 387 ; pp. 662-664 ; p. 739

μανία : pp. 67-70 ; p. 84 ; p. 151 ; pp. 277-280 ; pp. 282-283 ; p. 328 ; n. 117, p. 685

μάπτειν : n. 138, pp. 690-691

ἀπομάπτειν : p. 370 ; (σχήματα) p. 415

ἐκμαγέιον : p. 370 ; pp. 690-695 ; p. 699 ; pp. 726-728 ; p. 750

ἐκμάπτειν : pp. 47-48 ; p. 149 ; pp. 691-692 ; pp. 698-699 ; p. 705

μελέτη θανάτου : p. 93 ; p. 100

μέτρον : pp. 46-47 ; p. 115 ; p. 144 ; n. 121, p. 322 ; pp. 349-351 ; p. 379 ; p. 381 ; p. 386 ; p. 431 ;  
pp. 453-455 ; p. 522 ; p. 699 ; p. 742 ; p. 744 ; p. 750 ; p. 763 ; p. 772

μέτριος : p. 46 ; p. 349 ; p. 398 ; p. 698 ; pp. 741-742 ; p. 763

μετρητική τέχνη : n. 204, p. 36 ; p. 348 ; p. 741

σύμμετρον, συμμετρία : p. 346 ; n. 107, p. 377 ; pp. 378-379 ; pp. 381-382 ; p. 386 ; n. 168,  
p. 389 ; p. 397 ; p. 431 ; p. 471

- μίμησις : p. 46 ; n. 329, p. 56 ; n. 264, p. 135 ; n. 271, p. 136 ; p. 149 ; p. 161 ; (langage et) p. 179 ;  
p. 200 ; pp. 205-206 ; p. 211 ; p. 377 ; p. 467 ; n. 97, p. 680 ; pp. 697-699
- ἱστορικὴ μίμησις : p. 81 ; pp. 205-206 ; p. 211 ; pp. 213-214 ; p. 216 ; pp. 229-230 ;  
pp. 244-245 ; p. 247 ; p. 250 ; p. 252 ; p. 264 ; p. 268 ; p. 449
- νόσος : n. 65, p. 213 ; (et στάσις) p. 249 ; p. 260 ; (et ὕβρις) n. 463, p. 283 ; p. 370 ; p. 380 ; p. 398
- νοῦς : p. 426 ; pp. 450-451 ; p. 556 ; p. 576 ; p. 599 ; p. 619 ; n. 249, p. 623 ; p. 631 ; p. 676 ; p. 702
- ξυμμαχία, ξυμμαχεῖν : p. 398 ; p. 622
- ὁδός : p. 144 ; pp. 444-446 ; pp. 574-575 ; p. 581 ; p. 583 ; p. 587 ; pp. 646-648 ; pp. 651-653 ;  
pp. 745-747 ; p. 758 ; p. 767 ; pp. 773-774
- βίου ὁδός : p. 408 ; n. 325, p. 424 ; p. 425 ; p. 571 ; p. 652 ; p. 745
- ὄλον : p. 314 ; p. 316 ; p. 320 ; pp. 395-396 ; p. 450
- ὄρος (et ὀρίζειν) : n. 89, p. 171 ; p. 173 ; p. 203 ; (et σχῆμα) p. 229 ; n. 236, p. 345 ; (distinction  
entre ὄρος et πέρας) pp. 395-396 ; p. 399 ; pp. 405-406 ; p. 413 ; n. 193, p. 706
- ὄχημα : p. 385 ; p. 756
- παιδεία : pp. 424-425 ; pp. 427-428 ; p. 619 ; p. 655 ; n. 200, p. 708
- πᾶν : p. 121 ; p. 125 ; p. 180 ; pp. 313-316 ; n. 185, p. 334 ; pp. 378-379 ; p. 384 ; pp. 395-398 ; p. 721
- παράδειγμα : p. 144 ; p. 488 ; p. 513 ; p. 707 ; pp. 722-723 ; pp. 728-729 ; p. 739
- παρρησία : p. 77 ; p. 79 ; p. 99 ; n. 295, p. 254 ; p. 286 ; pp. 391-392 ; pp. 401-402 ; p. 415 ; p. 493 ;  
p. 504 ; n. 212, p. 613 ; p. 628 ; n. 273, p. 629 ; pp. 634-636 ; n. 210, p. 711
- πέρας : p. 204 ; (et σχῆμα) p. 229 ; (et morale) p. 322 ; p. 345 ; p. 349 ; (distinction entre ὄρος et  
πέρας) p. 396 ; p. 449
- πίθος : pp. 145-146
- πλάστης : p. 11 ; p. 374 ; p. 531 ; p. 664 ; p. 678
- πλάττειν : pp. 10-11 ; p. 13 ; p. 54 ; p. 149 ; p. 167 ; p. 266 ; p. 334 ; p. 357 ; p. 366 ; p. 369 ; p. 384 ;  
p. 394 ; n. 214, p. 397 ; p. 427 ; n. 454, p. 569 ; n. 474, p. 571 ; n. 476, p. 572 ; pp. 656-664 ;  
pp. 667-673 ; p. 678 ; p. 680 ; pp. 703-708 ; p. 719 ; p. 726 ; p. 730 ; p. 739 ; p. 759
- πόνος : p. 182 ; p. 381 ; n. 191, pp. 392-393 ; pp. 445-446 ; p. 453 ; p. 456 ; p. 476 ; p. 543 ; p. 574 ;  
p. 579 ; pp. 581-582 ; p. 587 ; p. 653 ; p. 713 ; p. 746 ; p. 774
- πόρος : pp. 120-121
- διαπορεύειν : p. 382
- διαπορθμεύειν : p. 121
- πορεύεσθαι : p. 385
- πρόνοια : p. 248 ; p. 252 ; p. 254 ; (et προμήθεια) p. 256
- πρόγνωσις : pp. 410-411
- πρόσωπον : p. 165 ; pp. 175-177 ; p. 182 ; n. 177, p. 186 ; p. 201 ; p. 274 ; p. 279 ; p. 284 ; p. 433 ;  
pp. 447-448 ; p. 472 ; n. 81, p. 503 ; p. 601

- σκιαγραφία : p. 74 ; p. 124 ; pp. 175-176 ; p. 181 ; p. 557 ; n. 82, pp. 675-676 ; n. 279, pp. 729-730 ; pp. 731-734
- σῆμα : pp. 60-61 ; p. 84 ; p. 411 ; pp. 526-528 ; n. 240, p. 532 ; p. 615 ; p. 649
- σημαίνειν : p. 60 ; n. 6, p. 157 ; p. 180 ; p. 286 ; pp. 313-314 ; p. 316
- σημείον : p. 218 ; p. 262 ; pp. 363-364 ; p. 410 ; p. 448 ; p. 468 ; p. 572 ; p. 615 ; p. 680 ; pp. 691-693 ; p. 697 ; p. 699
- σημειοῦσθαι : n. 1, p. 657 ; p. 680
- συγγένεια : p. 359 ; p. 361 ; pp. 374-375 ; n. 168, p. 389 ; pp. 398-399 ; (parentés qui structurent l'univers) n. 288, p. 414 ; (de Socrate) pp. 508 et 519 ; (platonicienne) p. 747
- σχῆμα** : pp. 9-10 ; pp. 12-15 ; pp. 46-56 ; (et ἀγάλματα ἀρετῆς) n. 272, p. 49 ; (et statuaire) n. 320, pp. 54-55 ; pp. 60-61 ; pp. 65-66 ; p. 93 ; p. 97 ; pp. 109-111 ; pp. 114-116 ; p. 124 ; p. 139 ; pp. 156-160 ; (et χρῶμα) n. 16, p. 159 ; pp. 176-177 ; pp. 181-191 ; p. 199 ; pp. 201-205 ; (et médecine) pp. 206-212 ; (et ἄγαλμα) p. 217 ; p. 220 ; (et τύπος) p. 221 ; (et σχέσις) p. 221 ; (et ἔξις) p. 224 ; (et limite) p. 229 ; (et biographie) pp. 231-232 ; (et χρῶμα) pp. 236-238 ; (comme posture intellectuelle) p. 248 ; p. 281 ; (du sophiste) p. 292 ; (et imagination) pp. 343-344 ; (figure du monde) n. 290, p. 355 ; p. 370 ; (figure et posture) p. 386 ; (et πέρας) p. 396 ; (et πλάττειν) n. 214, p. 397 ; p. 411 ; (ἀπομάττειν) p. 415 ; p. 444 ; (et peinture) pp. 447-448 ; (et τύπος) p. 455 ; (τῆς ἰδέας) pp. 465-466 ; (comme style d'écriture) pp. 469-470 ; (aristocratique) p. 473 ; (ligne de contour, ligne de conduite) p. 475 ; (comme expression d'un genre de vie) p. 476 ; (et médecine) pp. 647-648 ; p. 718 ; p. 720 ; p. 746 ; pp. 759-761 ; p. 765 ; p. 767
- ἄσχημον, ἀσχημονεῖν : pp. 76-77 ; p. 228 ; p. 710
- ἀσχημοσύνη : p. 228 ; p. 270 ; p. 275 ; n. 97, p. 680
- βίων σχήματα : p. 55 ; p. 76 ; pp. 59-60 ; p. 102 ; n. 129, p. 223 ; p. 761
- διασχηματίζειν : n. 264, p. 47 ; n. 343, p. 59 ; p. 396
- δικαιοσύνης σχῆμα : pp. 80-81 ; p. 202 ; pp. 205-206 ; p. 208 ; p. 211 ; p. 214 ; p. 216 ; p. 221 ; (comme norme) pp. 224-225 ; pp. 227-228 ; p. 270 ; p. 296
- εὐσχημοσύνη, εὐσχημόνως, εὐσχήμων : p. 199 ; p. 270 ; p. 357 ; p. 475
- μέτριον σχῆμα : p. 46 ; p. 52 ; p. 742
- σεμνὸν σχῆμα : pp. 51-53 ; p. 76
- σχῆμα ἀρχῆς : pp. 242-243
- σχῆμα τῆς πολιτείας : p. 218 ; p. 223 ; p. 232 ; p. 358 ; p. 678
- τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα : p. 384
- σωφροσύνη : p. 131 ; p. 236 ; p. 305 ; p. 320 ; (comme κόσμος) n. 295, p. 416, puis p. 504 ; p. 695
- τάξις : p. 114 ; pp. 222-223 ; p. 322 ; pp. 398-399 ; (et κόσμος) p. 400 ; (et ἀρετή) n. 225, p. 400 ; p. 406 ; p. 409 ; p. 415 ; n. 228, p. 479 ; (ψυχῆς) p. 488 ; p. 512 ; pp. 531-532 ; p. 665

- τεκταίνειν, τέκτων : p. 83 ; p. 329 ; pp. 404-405 ; n. 81, p. 503 ; p. 602 ; p. 679 ; p. 750 ; p. 775  
 τεταγμένον : n. 225, p. 400 ; p. 409 ; p. 513 ; p. 531 ; p. 534 ; p. 536 ; p. 742 ; p. 767  
 τέχνη τοῦ βίου : n. 51, pp. 13-14 ; (définition) n. 325, p. 424 ; pp. 424-427 ; p. 582 ; pp. 587-588 ;  
 p. 648 ; p. 743 ; pp. 763-765 ; p. 767 ; p. 773  
 τόπος : p. 309 ; p. 385 ; p. 542 ; p. 746  
 τρόπος : p. 84 ; pp. 491-492, puis p. 494 ; p. 504 ; p. 596 ; p. 740 ; pp. 765-768 ; pp. 770-772 ; p. 775  
 τύπος : pp. 47-48 ; p. 80 ; p. 111 ; pp. 114-115 ; n. 351, p. 151 ; (et σχῆμα) p. 221 ; p. 426 ; p. 428 ;  
 pp. 454-468 ; pp. 653-654 ; p. 657 ; pp. 676-677 ; pp. 680-701 ; p. 707 ; p. 722 ; pp. 725-729 ;  
 p. 731 ; p. 739 ; p. 746 ; p. 750 ; p. 767 ; p. 774  
 ὕβρις : n. 8, p. 6 ; p. 25 ; p. 35 ; pp. 49-50 ; p. 170 ; p. 227 ; p. 283 ; p. 322 ; n. 17, p. 434 ; p. 472 ;  
 p. 571 ; p. 604  
 φάντασμα : n. 351, p. 151 ; p. 196 ; pp. 250-251 ; p. 255 ; p. 422 ; n. 240, p. 532  
     φαντάζειν : pp. 271-272  
     φαντασία : n. 280, p. 251 ; p. 339  
     φανταστική τέχνη : p. 81 ; p. 167 ; p. 196 ; p. 200 ; p. 206 ; p. 211 ; p. 213 ; p. 232 ; p. 244 ;  
     p. 250 ; p. 252 ; p. 255 ; pp. 272-273 ; p. 285 ; p. 288 ; p. 290 ; p. 422  
 φάρμακον : p. 112 ; p. 156 ; pp. 158-162 ; p. 178 ; p. 197 ; p. 275 ; pp. 291-292 ; p. 467 ; p. 719  
 φιλία : pp. 86-87 ; pp. 330-331 ; p. 357 ; p. 398 ; n. 202, p. 611 ; n. 215, p. 614 ; p. 620 ; p. 626 ; n.  
 270, p. 627 ; n. 307, p. 637 ; pp. 655-656 ; p. 769  
 φρόνησις : pp. 73-74 ; pp. 445-446 ; pp. 450-451 ; p. 522 ; pp. 532-533 ; p. 553 ; p. 556 ; p. 576 ;  
 p. 599 ; pp. 617-618 ; n. 249, p. 623 ; p. 744  
 φύσις : pp. 208-210 ; pp. 297-298 ; p. 304 ; (et τέχνη) p. 312 ; p. 314 ; p. 337 ; pp. 359-360 ; (comme  
 norme) n. 25, p. 365 ; n. 28, p. 366 ; (fonde la τέχνη) p. 371 ; p. 452 ; p. 568 ; p. 747 ; p. 757  
 χρῶμα : p. 124 ; p. 156 ; p. 158 ; (et σχῆμα) n. 16, p. 159 ; pp. 182-189 ; p. 199 ; pp. 201-203 ; (et  
 σχῆμα) pp. 236-238 ; p. 444 ; pp. 469-470 ; p. 472 ; (comme expression d'un genre de vie)  
 pp. 476-477 ; p. 718 ; p. 720 ; p. 759  
     ἐπιχρωματίζειν : p. 184 ; n. 175, p. 186 ; p. 203 ; n. 9, p. 433  
 ψυχαγωγία : p. 150 ; n. 23, p. 160 ; n. 486, p. 289 ; p. 314

---



---

## *Index des noms propres*

---



---

*Ne sont mentionnées, pour chaque nom, que ses occurrences jugées les plus significatives.*

Adrastée : p. 309 ; p. 544 ; n. 375, p. 554

Agathon : p. 20 ; p. 98 ; n. 249, p. 132 ; pp. 171-173 ; pp. 189-201

Alcibiade : p. 6 ; p. 25 ; p. 31 ; pp. 48-54 ; pp. 58-59 ; pp. 78-79 ; pp. 83-89 ; pp. 99-100 ; p. 109 ;  
p. 132 ; p. 240 ; p. 269 ; p. 283 ; p. 286 ; p. 288 ; p. 472 ; pp. 561-562 ; pp. 603-608 ; p. 613 ; p. 769

Amphion : p. 138 ; pp. 412-413 ; p. 484 ; pp. 565-567 ; pp. 570-573 ; p. 746

Anaxagore : p. 304 ; p. 314 ; p. 463 ; pp. 481-482

Apollodore : pp. 66-70 ; pp. 83-85 ; p. 104

Apollon : p. 30 ; p. 67 ; p. 110 ; p. 143 ; pp. 278-279 ; pp. 328-331 ; p. 391 ; n. 78, p. 587 ; n. 157,  
p. 602

Athéna : pp. 217-222 ; p. 227 ; p. 354 ; p. 357 ; p. 442 ; p. 744

Atlantide : p. 212 ; pp. 225-230 ; p. 264

Aristodème : p. 48 ; p. 55 ; pp. 93-94

Calliclès : p. 54 ; pp. 135-138 ; p. 166 ; n. 192, pp. 233-234 ; p. 248 ; p. 269 ; n. 522, p. 295 ; p. 402 ;  
pp. 493-495 ; p. 498 ; p. 512 ; pp. 526-529 ; p. 547 ; p. 563 ; pp. 565-568 ; p. 571

Cléobis et Biton : pp. 32-34

Clisthène : p. 223 ; n. 222, p. 399

Crantor : p. 212

Critias : pp. 180-182 ; p. 213 ; pp. 217-221 ; p. 227 ; pp. 229-231 ; p. 266

Dédale : p. 56 ; p. 337 ; p. 508 ; pp. 518-519 ; p. 533 ; p. 744

Denys II : p. 44 ; p. 425 ; pp. 572-575 ; p. 578 ; pp. 580-584 ; p. 613 ; pp. 616-629 ; pp. 632-633 ;  
p. 636 ; p. 640 ; pp. 644-645 ; p. 655

Dion : p. 242 ; p. 244 ; p. 425 ; p. 479 ; p. 575 ; pp. 580-582 ; p. 611 ; pp. 613-615 ; p. 619 ; p. 622 ;  
pp. 623-626 ; pp. 628-629 ; pp. 634-635 ; pp. 637-640 ; pp. 648-649 ; p. 651 ; p. 656 ; p. 772

Dionysos : n. 224, pp. 197-198 ; pp. 277-279

Diotime : p. 28 ; p. 84 ; pp. 150-151 ; p. 271 ; p. 273 ; pp. 575-576 ; p. 656

Éros : p. 18 ; pp. 64-67 ; pp. 82-88 ; p. 96 ; pp. 119-122 ; p. 126 ; p. 133 ; pp. 139-140 ; p. 151 ;  
pp. 192-195 ; pp. 198-199 ; n. 385, pp. 271-272 ; p. 277 ; p. 283 ; pp. 291-293 ; pp. 306-307 ;  
p. 310 ; pp. 324-334 ; p. 419 ; p. 464 ; n. 81, p. 588 ; p. 603 ; pp. 655-656 ; p. 664 ; p. 668

- Gorgias : p. 168 ; pp. 171-175 ; p. 189 ; p. 195 ; p. 197 ; p. 204 ; pp. 508-510 ; p. 545 ; p. 547
- Gorgone : pp. 171-173
- Héphaïstos : p. 102 ; p. 184 ; p. 219 ; p. 222 ; p. 561 ; p. 564
- Héraclès : p. 52 ; pp. 233-241 ; n. 334, p. 261 ; p. 268 ; pp. 444-446 ; p. 453 ; p. 476 ; p. 484 ; p. 487 ; pp. 581-582
- Héraclide Pontique : n. 153, p. 27 ; p. 425 ; p. 480 ; p. 482 ; p. 486
- Hermès : p. 52 ; p. 122 ; p. 126 ; p. 306 ; p. 308 ; pp. 311-313 ; p. 331 ; pp. 335-336
- Hermogène : p. 312 ; p. 331
- Hippias : p. 204 ; p. 354 ; pp. 484-486
- Hippocrate : p. 382 ; p. 425 ; pp. 427-428
- Mahomet : p. 641
- Marsyas : p. 25 ; p. 78 ; p. 110 ; p. 117 ; p. 172 ; p. 177 ; p. 279 ; p. 286 ; pp. 305-307 ; p. 311 ; p. 325 ; pp. 329-330 ; p. 562
- Nymphe : pp. 306-309 ; p. 311 ; pp. 324-328 ; p. 336
- Pan : pp. 122-127 ; n. 263, pp. 134-135 ; p. 139 ; pp. 299-338 ; p. 346 ; p. 348 ; p. 354 ; pp. 396-398 ; p. 638
- Pénia : p. 119 ; p. 133 ; p. 453
- Périclès : p. 109 ; p. 163 ; p. 168 ; p. 304 ; p. 314 ; p. 337 ; n. 22, p. 436 ; p. 452 ; pp. 461-462 ; p. 468 ; p. 473 ; p. 476 ; pp. 562-563 ; p. 748
- Platon** : (l'auteur et ses personnages) n. 247, p. 45 puis n. 530, p. 90 ; (dramaturge et peintre) p. 161 ; (style des Dialogues) n. 160, p. 183 ; (la couleur de ses écrits) p. 184 ; (ses choix) n. 367, p. 268 ; (et Pan) pp. 330-333, puis pp. 337-338 ; (l'auteur et ses personnages) n. 204, pp. 337-338 ; (auteur du texte du monde) p. 345 ; (et Socrate) p. 352 ; (statuaire morale de) p. 367 ; (médecin et sculpteur) p. 374 ; (médecin) p. 381 ; (et Hippocrate) p. 382 ; (démurge) p. 392 ; (ses couleurs) n. 9, p. 433 ; (le κόσμος comme style) p. 437 ; (et Aristote) p. 459 ; (ses couleurs et son style de vie) pp. 470-471 ; (et Pythagore) p. 479 ; (les couleurs qu'il privilégie) n. 289, p. 540 ; (comme peintre) p. 558 ; (médecin) p. 572 ; (et Alcibiade) n. 211, p. 613 ; (la doctrine et le genre de vie qu'il prône) pp. 625 et 642 ; (médecin) pp. 634-637 ; (son échec) n. 316, p. 640 ; (son style) p. 687 ; (son chemin de vie) p. 745 ; (artisan de sa propre généalogie) p. 747
- Polos : p. 78 ; p. 166 ; p. 168 ; p. 196 ; p. 402 ; p. 547
- Polyclète : n. 216, p. 239 ; p. 364 ; n. 68, p. 372 ; pp. 426-428
- Prodicos : p. 56 ; n. 36, p. 162 ; p. 233 ; n. 196, p. 234 ; p. 235 ; pp. 238-242 ; p. 427 ; p. 487
- Pythagore : n. 153, p. 29 ; p. 412 ; pp. 424-427 ; p. 434 ; pp. 479-483 ; p. 487 ; p. 583 ; p. 652 ; p. 654 ; pp. 745-746
- Simonide : pp. 188-189 ; p. 332 ; p. 350 ; p. 354 ; pp. 522-523 ; pp. 534-537 ; p. 539 ; pp. 742-743

**Socrate** : p. 29 ; (attitude de) pp. 49-54 ; 64-67 ; (posture de) pp. 94-97 ; (figure de) p. 127 ; (magicien) n. 21, p. 160 ; (et les sophistes) n. 36, p. 162 ; (sculpteur de soi) n. 82, p. 169 ; (comme acteur) p. 177 ; (biographie de) pp. 246-247 ; (peintre de lui-même) p. 255 ; (et Prométhée) pp. 255-257 ; (attitude de) pp. 256-258 ; (Socrate médecin) p. 257 ; (vie de Socrate et biographie) pp. 258 et 262 ; (et Héraclès) n. 334, p. 261 ; (son âme est d'or) pp. 267-268 ; (identité et altérité) pp. 271-272 ; (incomparable) pp. 276-277 ; (poète dramatique) p. 286 ; (poète de l'existence) p. 288 ; (science ou inscience) n. 522, p. 295 ; (Vie de Socrate) p. 299 ; (Socrate possédé) p. 330 ; (et Platon) p. 352 ; (statuaire morale de) p. 367 ; (pédotribe de l'âme) pp. 391-392 ; (sculpteur de l'âme) p. 393 ; (vie de Socrate et exigence morale) p. 415 ; (la grâce comme style) pp. 436-437 ; (attitude dans la mort) p. 472 ; (sa biographie) pp. 499-500 et 506 ; (vie de Socrate) p. 504 ; (statue de Socrate) p. 505 ; (éthique socratique et sculpture) p. 509 ; (artisan de lui-même) pp. 514 et 519 ; (poète) pp. 523-524 et 535 ; (poète et artisan de l'existence) p. 558 ; (le style de Socrate) p. 562 ; (et la dialectique) n. 70, p. 672 ; (et les καλοὶ κάγαθοί) p. 689 ; (et les images) n. 257, p. 723 ; (et le façonnement de soi par soi) pp. 743-744 ; (guide de Platon) p. 747

Theuth : p. 111 ; p. 323

Thrasylle : p. 61 ; p. 63 ; p. 101

Timée : p. 180 ; p. 231 ; p. 360 ; (et la statuaire morale) p. 364 ; p. 376 ; p. 404 ; p. 645

Zéthos : p. 138 ; p. 413 ; p. 484 ; pp. 565-567 ; p. 570

Zeus : n. 13, p. 303 ; pp. 142-145 ; p. 313 ; n. 292, p. 541 ; n. 79, p. 587

Zeuxis : p. 175 ; p. 196

---



---

## *Index des auteurs*

---



---

- Agne D.** 11 ; 658
- Alain** 327 ; 605 ; 608
- Annas J.** 21 ; 36
- Annequin C.** 233
- Arendt H.** 383 ; 742
- Aubenas P.** 461 ; 462
- Aubenque P.** 461 ; 462
- Babut D.** 263
- Balansard A.** 312
- Balaudé J.-F.** 483
- Bambrough R.** 211 ; 753 ; 754 ; 755 ; 758 ; 772
- Benveniste E.** 96
- Bérard J.** 174 ; 357 ; 502 ; 712
- Bergson H.** 684 ; 693
- Bernardete S.** 90 ; 91 ; 97 ; 139 ; 148 ; 149 ; 150 ; 152 ; 153 ; 161 ; 178 ;
- Bertrand J.-M.** 43 ; 69 ; 660 ; 681 ; 730 ; 731 ; 735 ; 736
- Borgeaud P.** 122 ; 125 ; 135 ; 301 ; 302 ; 303 ; 306 ; 308 ; 309 ; 312 ; 313 ; 324 ; 325
- Boulogne J.** 266
- Boyancé P.** 60
- Brague R.** 383 ; 458 ; 462
- Brandwood L.** 658
- Brisson L.** 60 ; 62 ; 68 ; 69 ; 99 ; 100 ; 103 ; 117 ; 150 ; 151 ; 153 ; 158 ; 177 ; 227 ; 243 ; 245 ; 271 ; 277 ; 298 ; 302 ; 304 ; 305 ; 307 ; 308 ; 309 ; 312 ; 313 ; 314 ; 315 ; 320 ; 327 ; 334 ; 337 ; 351 ; 367 ; 371 ; 376 ; 377 ; 378 ; 379 ; 406 ; 414 ; 480 ; 533 ; 540 ; 549 ; 573 ; 575 ; 576 ; 586 ; 612 ; 613 ; 614 ; 616 ; 620 ; 631 ; 632 ; 661 ; 663 ; 667 ; 676 ; 681
- Brisson L. et Pradeau J.-F.** 337 ; 356 ; 660 ; 667 ; 677 ; 691 ; 699 ; 706 ; 723 ; 724
- Brochard V.** 377 ; 438 ; 439
- Brunschwig J.** 294 ; 315 ; 589 ; 594 ; 595 ; 596 ; 597 ; 598 ; 601 ; 603 ; 614 ; 620
- Calame C.** 16 ; 18 ; 63 ; 66 ; 85 ; 86 ; 87 ; 199 ; 273 ; 277 ; 280 ; 285 ; 286 ; 330 ; 331 ; 603 ; 655 ; 668
- Canto-Sperber M.** 20 ; 21 ; 38 ; 40 ; 41 ; 43 ; 260 ; 262 ; 294 ; 295 ; 438 ; 439 ; 443 ; 733 ; 758
- Carastro M.** 290 ; 291 ; 292 ; 294 ; 298 ; 325 ; 326 ; 327 ; 331
- Casevitz M.** 18 ; 46 ; 51 ; 61 ; 102 ; 188 ; 190 ; 237 ; 396 ; 759
- Castel-Bouchouchi E.** 664
- Catoni M. L.** 7 ; 9 ; 10 ; 12 ; 13 ; 18 ; 49 ; 50 ; 53 ; 55 ; 59 ; 61 ; 102 ; 110 ; 115 ; 124 ; 159 ; 188 ; 237 ; 243 ; 276 ; 759 ; 760
- Celentano M. S., Chiron P., Noël M.-P.** 160 ; 183
- Chantraine P.** 6 ; 9 ; 23 ; 25 ; 33 ; 51 ; 52 ; 78 ; 81 ; 84 ; 93 ; 95 ; 111 ; 121 ; 130 ; 145 ; 154 ; 158 ; 180 ; 216 ; 220 ; 233 ; 254 ; 262 ; 276 ; 358 ; 360 ; 377 ; 398 ; 409 ; 441 ; 442 ; 444 ; 453 ; 460 ; 501 ; 502 ; 515 ; 516 ; 531 ; 657 ; 658 ; 662 ; 663 ; 664 ; 665 ; 666 ; 678 ; 690 ; 756 ; 761 ; 762 ; 763 ; 764 ; 765
- Cordero N. L.** 272 ; 290 ; 296
- Cossutta, F., Nancy M.** 57
- Courcelle P.** 590
- Dalimier C.** 477
- Darbo-Péschanski C.** 60 ; 66 ; 72 ; 155
- Darembert C. et Saglio E.** 324
- Delruelle E.** 413 ; 575

**Denan T.** 422

**Descartes R.** 478

**Desclos M.-L.** 8 ; 9 ; 16 ; 46 ; 49 ; 54 ; 56 ; 59 ; 60 ; 62 ; 64 ; 66 ; 67 ; 68 ; 69 ; 78 ; 79 ; 80 ; 81 ; 82 ; 85 ; 89 ; 90 ; 92 ; 98 ; 100 ; 101 ; 103 ; 104 ; 105 ; 106 ; 120 ; 121 ; 123 ; 125 ; 126 ; 149 ; 165 ; 167 ; 169 ; 171 ; 173 ; 174 ; 181 ; 195 ; 197 ; 199 ; 203 ; 208 ; 211 ; 212 ; 213 ; 214 ; 216 ; 217 ; 218 ; 222 ; 223 ; 224 ; 225 ; 226 ; 227 ; 229 ; 230 ; 231 ; 232 ; 239 ; 240 ; 241 ; 245 ; 248 ; 249 ; 250 ; 251 ; 254 ; 255 ; 256 ; 257 ; 262 ; 263 ; 264 ; 271 ; 277 ; 278 ; 283 ; 292 ; 297 ; 321 ; 322 ; 323 ; 345 ; 361 ; 362 ; 366 ; 372 ; 383 ; 399 ; 420 ; 426 ; 428 ; 453 ; 455 ; 456 ; 486 ; 530 ; 563 ; 564 ; 603 ; 607 ; 608 ; 610 ; 613 ; 633 ; 634 ; 676 ; 686 ; 706 ; 742

**Detienne M.** 58 ; 107 ; 108 ; 112 ; 113 ; 123 ; 144 ; 152 ; 163 ; 173 ; 175 ; 189 ; 195 ; 408 ; 424 ; 446 ; 453 ; 652 ; 653 ; 746

**Diès A.** 165

**Dihle A.** 246 ; 416

**Dixsaut M.** 23 ; 24 ; 152 ; 154

**Dodds E. R.** 297 ; 298

**Dorion L.-A.** 64 ; 234 ; 236 ; 240 ; 241 ; 243 ; 391 ; 444

**Dreyfus D. et Khodoss F.** 315 ; 318

**Duchemin, J.** 268 ; 433 ; 540

**Festugière A. J.** 575

**Foucault M.** 13 ; 14 ; 15 ; 16 ; 34 ; 44 ; 49 ; 67 ; 73 ; 77 ; 78 ; 95 ; 108 ; 129 ; 130 ; 131 ; 133 ; 140 ; 141 ; 144 ; 145 ; 147 ; 163 ; 167 ; 211 ; 224 ; 234 ; 253 ; 254 ; 258 ; 263 ; 319 ; 388 ; 391 ; 392 ; 400 ; 402 ; 417 ; 419 ; 421 ; 423 ; 424 ; 425 ; 436 ; 448 ; 489 ; 491 ; 500 ; 501 ; 502 ; 503 ; 505 ; 507 ; 519 ; 520 ; 558 ; 566 ; 575 ; 579 ; 580 ; 582 ; 583 ; 586 ; 589 ; 590 ; 591 ; 592 ; 593 ; 594 ; 595 ; 598 ; 599 ; 609 ; 610 ; 613 ; 616 ; 627 ; 628 ; 629 ; 631 ; 635 ; 641 ; 644 ; 687 ; 700 ; 711 ; 713 ; 714 ; 715 ; 720 ; 736 ; 737 ; 741 ; 749 ; 755

**Fraisse J.-C.** 611 ; 614

**Frontisi-Ducroux F.** 157 ; 165 ; 230 ; 277 ; 279 ; 280 ; 284 ; 306 ; 335 ; 336 ; 508 ; 518

**Gadamer H.-G.** 14 ; 36 ; 37 ; 40 ; 42 ; 57 ; 477 ; 751

**Garlan Y.** 221 ; 625

**Gauthier R.-A. et Jolif J.-A.** 457 ; 459 ; 463 ; 464

**Gavray M.-A.** 419

**Genette G.** 67 ; 68 ; 146

**Gernet L.** 14 ; 15 ; 19 ; 20 ; 27 ; 30 ; 31 ; 51 ; 100 ; 326 ; 327 ; 364 ; 373 ; 514 ; 515 ; 517 ; 552 ; 553 ; 555 ; 604 ; 605 ; 712

**Goldschmidt V.** 413 ; 465 ; 577 ; 707

**Gombrich E. H.** 192 ; 691

**Hadot P.** 63 ; 64 ; 88 ; 120 ; 130 ; 177 ; 198 ; 246 ; 271 ; 277 ; 278 ; 279 ; 368 ; 369 ; 421 ; 505 ; 579 ; 617

**Hanus P.** 71

**Humbert J.** 8 ; 115 ; 182 ; 186 ; 187 ; 207 ; 342 ; 350 ; 360 ; 395 ; 409 ; 463 ; 531 ; 691 ; 692 ; 706 ; 756 ; 765 ; 766

**Hume D.** 196

**Husserl E.** 315

**Ildefonse F.** 46

**Irwin T.** 21 ; 30 ; 38 ; 40 ; 57 ; 733

**Janaway C.** 681 ; 685 ; 698 ; 699

**Jaroszynski P.** 31 ; 687

**Joly H.** 24 ; 108 ; 129 ; 130 ; 141 ; 164 ; 200 ; 501 ; 576 ; 674 ; 687 ; 715 ; 768

**Joly R.** 8 ; 29 ; 62 ; 72 ; 138 ; 245 ; 246 ; 248 ; 401 ; 402 ; 412 ; 413 ; 425 ; 476 ; 479 ; 480 ; 482 ; 484 ; 559 ; 565 ; 573 ; 588 ; 746

**Jouanna J.** 78 ; 206 ; 207 ; 208 ; 209 ; 210 ; 211 ; 212 ; 213 ; 380 ; 381 ; 478 ; 564 ; 647

**Jouanna J. et Magdelaine C.** 208 ; 252 ; 366 ; 372 ; 411 ; 412 ; 647

**Kant E.** 43 ; 386 ; 647 ; 738

**Lasserre F.** 66 ; 67 ; 80 ; 82 ; 89 ; 101 ; 105 ; 161 ; 242 ; 244 ; 268

**Laurent J.** 7 ; 36 ; 46 ; 48 ; 268 ; 276 ; 277 ; 281 ; 294 ; 297 ; 301 ; 303 ; 304 ; 310 ; 314 ; 315 ; 318 ; 320 ; 321 ; 322 ; 333 ; 351 ; 352 ; 353 ; 354 ; 355 ; 356 ; 366 ; 373 ; 387 ; 390 ; 395 ; 415 ; 416 ; 421 ; 429 ; 432 ; 437 ; 438 ; 440 ; 441 ; 443 ; 451 ; 452 ; 458 ; 467 ; 470 ; 472 ; 478 ; 516 ; 540 ; 586 ; 641 ; 651 ; 662 ; 666 ; 673 ; 674 ; 676 ; 679 ; 720 ; 739 ; 742 ; 773

**Lefebvre D.** 22 ; 23 ; 41 ; 65 ; 449 ; 742

- Leroux G.** 682 ; 688 ; 696
- Lévêque P. et Vidal-Naquet P.** 223 ; 224 ; 225 ; 399
- Lhomme A.** 54 ; 97 ; 113 ; 115 ; 116 ; 124 ; 125 ; 126 ; 137 ; 138 ; 153 ; 161 ; 301 ; 331 ; 338
- Lissarrague F.** 69 ; 85 ; 99 ; 116 ; 117 ; 119 ; 128 ; 166 ; 177 ; 192 ; 193 ; 194 ; 195 ; 220 ; 221 ; 233 ; 274 ; 275 ; 285 ; 347
- Lloyd G. E. R.** 71 ; 162 ; 239 ;
- Lorax N.** 25 ; 32 ; 35 ; 61 ; 64 ; 65 ; 71 ; 74 ; 93 ; 95 ; 120 ; 123 ; 199 ; 261 ; 453 ; 469 ; 470 ; 498 ; 519 ; 520 ; 528 ; 581 ; 605 ; 629 ; 649
- Lukinovich A. et Rousset M.** 377
- Mattéi J.-F.** 434
- Meier C.** 7 ; 75 ; 310 ; 435 ; 436 ; 437 ; 456 ; 461 ; 468 ; 472 ; 473 ; 560 ; 561 ; 562 ; 563 ; 566 ; 567 ; 569 ; 570 ; 571 ; 669 ; 745 ; 747 ; 748 ; 769 ; 771
- Ménissier Th.** 108, 211
- Métraux G. P. R.** 55 ; 79 ; 96 ; 218 ; 219 ; 239 ; 363 ; 364 ; 365 ; 367 ; 368 ; 369 ; 370 ; 371 ; 372 ; 373 ; 379 ; 380 ; 383 ; 386 ; 393 ; 406 ; 407 ; 409 ; 410 ; 426 ; 427 ; 428 ; 466 ; 481 ; 482 ; 484 ; 487 ; 568 ; 572 ; 650 ; 654
- Momigliano A.** 62 ; 63 ; 71 ; 75 ; 82 ; 215 ; 232 ; 235 ; 239 ; 242 ; 243 ; 244 ; 255
- Montaigne M. de** 513
- Motte A.** 301 ; 304 ; 309 ; 324
- Mouze L.** 72 ; 661 ; 665 ; 677 ; 709 ; 715 ; 725 ; 726 ; 727 ; 728 ; 763
- Mugler C.** 9 ; 46 ; 110 ; 187 ; 212 ; 220 ; 224 ; 229 ; 396 ; 444
- Murray O.** 244
- Narcy M.** 87 ; 88 ; 93 ; 286 ; 287 ; 293 ; 295 ; 501 ; 502 ; 504 ; 606
- Nehamas A.** 8 ; 11 ; 13 ; 22 ; 29 ; 44 ; 45 ; 90 ; 258 ; 289 ; 322 ; 323 ; 330 ; 331 ; 337 ; 338 ; 352 ; 407 ; 430 ; 468 ; 500 ; 520 ; 525 ; 588 ; 593 ; 594 ; 597 ; 598 ; 628 ; 743 ; 744 ; 749 ; 767 ; 769 ; 773 ; 774 ; 775
- Nietzsche F.** 6 ; 15 ; 278 ; 420 ; 421 ; 439 ; 542 ; 594 ; 672 ; 750 ; 752
- Nussbaum M.** 29
- Papaioannou K.** 305 ; 434 ; 435 ; 440 ; 442 ; 450 ; 471 ; 543 ; 607
- Payen P.** 264 ; 265 ; 267
- Pépin J.** 589 ; 590
- Pigeaud J.** 37 ; 67 ; 69 ; 573 ; 644 ; 648
- Pol-Droit R.** 682
- Popper K.** 681
- Pradeau J.-F.** 8 ; 46 ; 81 ; 135 ; 136 ; 137 ; 153 ; 154 ; 164 ; 195 ; 211 ; 212 ; 221 ; 223 ; 225 ; 230 ; 251 ; 263 ; 316 ; 317 ; 318 ; 319 ; 342 ; 343 ; 344 ; 345 ; 350 ; 351 ; 399 ; 440 ; 494 ; 512 ; 538 ; 544 ; 547 ; 581 ; 595 ; 596 ; 598 ; 599 ; 600 ; 601 ; 602 ; 604 ; 605 ; 608 ; 614 ; 618 ; 619 ; 621 ; 635 ; 681 ; 696 ; 708 ; 719 ; 741
- Rivaud A.** 369
- Robin L.** 63 ; 68 ; 88 ; 92 ; 98 ; 100 ; 101 ; 134 ; 153 ; 198 ; 199 ; 235 ; 236 ; 277
- Romilly J. de** 244
- Rosenmeyer T. G.** 301 ; 302 ; 305
- Roux G.** 47 ; 111 ; 221 ; 454 ; 460 ; 490 ; 683 ; 684 ; 722
- Saïd S.** 751 ; 752 ; 759
- Samama G.** 494 ; 544
- Schnapp A.** 274
- Schuhl P.-M.** 154 ; 159 ; 176 ; 183 ; 197 ; 292 ; 729
- Sedley D.** 122 ; 607
- Segal C.** 90 ; 101 ; 105 ; 123 ; 136 ; 178 ; 363 ; 481 ; 489 ; 496 ; 529 ; 541 ; 542 ; 543
- Sekimura M.** 48 ; 682 ; 690 ; 696 ; 697 ; 700 ; 701 ; 707
- Simon G.** 454 ; 677
- Steiner D. T.** 26 ; 43 ; 83 ; 87 ; 89 ; 109 ; 172 ; 501 ; 605 ; 606
- Svenbro J.** 111 ; 332 ; 350 ; 354 ; 433 ; 485 ; 522 ; 523 ; 524 ; 526 ; 529 ; 533 ; 534 ; 535 ; 536 ; 537 ; 549 ; 555 ; 556 ; 567 ; 742
- Teisserenc F.** 8 ; 9 ; 10 ; 17 ; 43 ; 81 ; 123 ; 125 ; 146 ; 169 ; 180
- Thibaudet A.** 239 ; 505 ; 508 ; 509 ; 562 ; 565

**Vernant J.-P.** 15 ; 25 ; 70 ; 84 ; 88 ; 93 ; 95 ;  
96 ; 100 ; 111 ; 112 ; 142 ; 143 ; 145 ; 146 ;  
262 ; 284 ; 303 ; 330 ; 361 ; 417 ; 522 ; 526 ;  
527 ; 529 ; 532 ; 538 ; 582 ; 650 ; 671

**Vidal-Naquet P.** 141 ; 319 ; 337 ; 347 ; 767

**Villela-Petit M.** 81

**Voelke P.** 103 ; 178 ; 281 ; 282 ;

**Webb R.** 161 ; 759

**Weil H.** 565

**Woerther F.** 770

**Wolff F.** 719

---



---

## *Index des passages cités*

---



---

**APULÉE***Platon et sa doctrine*

I, 1 66, 82

**ARISTOPHANE***Nuées*

362 256, 505

363 51

385-395 104

403-407 104

*Thesmophories*

88-93 199

136 199

**ARISTOTE***Éthique à Nicomaque*

I, 1, 1094 a 763

I, 1, 1094 b 707

I, 2, 1094 a 310, 457, 458

I, 2, 1094 b 459

I, 3, 1095 b 464

I, 3, 1095 b – 1096 a 462

I, 5, 1097 b 458, 460

I, 6, 1097 b 462

I, 7, 1098 a 463, 464, 750

I, 11, 1100 b 474, 534

I, 11, 1100 b –

1101 a 474

IV, 7, 1123 b 615

IV, 8, 1125 a 474

VI, 4, 1140 a 463

VI, 5, 1140 b 461

*Métaphysique*

A, 9, 991 a 466

a, 1, 993 b 466

Z, 2, 1028 b 465

Z, 3, 1028 b 465

Z, 3, 1029 a 465, 466

*Poétique*

1447 b 80

6, 1450 a-b 467

9, 1451 b 230

19, 1456 b 48, 53, 125

*Politiques*

I, 2, 1253 a 310, 458

IV, 11, 1295 b 222

*Physique*

II, 2, 194 a 659

*Réfutations**sophistiques*

34, 183 b 464

*Rhétorique*

I, 2 1356 a 161, 162

III, 3, 1406 b 14

III, 6, 1407 b 168

III, 6, 1407 b-1408 a 194

III, 11, 1411 b 157, 160, 165,

275, 286

**ATHÉNÉE***Deipnosophistes*

14, 629 b 183

**BACCHYLIDE***Epinicies*

X, 11 539

**DENYS****D'HALICARNASSE***Seconde Lettre à**Ammée*

2, 2, 10-15 184, 469

**DIOGÈNE LAËRCE**

<i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>	
Prologue, I, 12	480, 482
I, 27-33	30
I, 29, 30	30
II, 18	51, 502, 527, 569, 748
II, 18-47	499
II, 19	75, 437, 501, 502, 527, 561, 744, 747
II, 19-20	200
II, 20	75, 429, 500, 502, 560, 561, 569, 747
II, 21	506, 570, 672
II, 22	570
II, 24	51, 75
II, 26	506
II, 27	51
II, 28	50, 51
II, 33	12, 509
II, 37	507
II, 43	33
III, 4	558, 748
III, 5	102, 161, 278, 561
III, 25	479, 483
III, 35	244
III, 37	14
III, 40	479, 483
III, 48	56, 699
III, 50	250
III, 50 et 57-60	61
III, 50 et 60-61	38
III, 56	63, 101
III, 57	62
III, 79-80	388

**ÉLIEN**

<i>Histoires variées</i>	
XII, 32	203

**ESCHYLE**

<i>Sept contre Thèbes</i>	
488	221, 455
488-489	47
489-492	221
<i>Fragments</i>	
65 b-c	303

**EURIPIDE**

<i>Antiope</i>	
Fr. 7	566
Fr. 8	565
Fr. 9	567
Fr. 11	565
Fr. 12	565, 566
Fr. 13	484
Fr. 14	565
Fr. 16	565
Fr. 21	570
Fr. 22	570
Fr. 23	568
Fr. 24	570
Fr. 910	746, 747, 773
<i>Ion</i>	
238	237
239	237
<i>Sylée</i>	
Fr. 2	51, 52
Fr. 3 et 4	52

**HÉRODOTE**

<i>Histoires</i>	
I, proème, 3	85
I, 30-33	30
I, 30	31, 32
I, 31	32, 33, 35
I, 32	32
VI, 105	303, 312
VI, 129	276
VIII, 3	120

**HÉSIODE**

<i>Les Travaux et les jours</i>	
288-291	446
<i>Théogonie</i>	
32	252

**HIPPOCRATE***Airs, Eau, Lieu*

II 257

*Ancienne médecine*

II, 1 647  
 II, 1-2 646  
 II, 2 647  
 III, 2 643  
 III, 4 643, 646  
 III, 6 215, 381  
 V, 1 215, 381, 563  
 V, 2 644  
 VII, 2 647  
 VIII, 3 647  
 IX, 3 381, 382  
 IX, 4 639  
 IX, 5 640  
 XIII, 3 648  
 XX, 2 648

*Art*

1 208

*Articulations*

11 207  
 38 210  
 62 209, 210

*Du Régime*

I, II 45, 381, 382, 392, 393  
 I, XXI 393, 394  
 IV, XCIII 45, 381

*Pronostic*

1 252, 412

**HOMÈRE***Iliade*

I, 69-70 252  
 XVIII, 481 157, 184  
 XVIII, 541-542 663

**JAMBLIQUE***Vie de Pythagore*

58 485, 652  
 59 479, 481, 482, 483  
 165 262

**PINDARE***Isthmiques*

I 534, 549  
 II 533

*Néméennes*

IV 528  
 V 529  
 VII 528, 529

*Olympiques*

VI 433  
 VIII 535, 543

**PLATON***Alcibiade*

103 a-b 587  
 105 a-c 26  
 105 e 162  
 105 e – 106 a 587  
 114 d 604  
 115 d 78  
 120 b-c 130  
 120 e 508  
 124 c 587  
 126 b-c 627  
 127 d-e 131  
 127 e 53, 150, 254, 586  
 128 b 254  
 128 d 131  
 128 e 254, 424, 583, 586,  
 588  
 128 e – 129 a 591  
 129 b 589, 597  
 129 b – 130 c 505  
 129 b – 130 e 621  
 130 a 414  
 130 c 589  
 132 b 596  
 132 c 596, 598  
 132 e – 133 a 601  
 133 c 294, 452, 599, 618  
 134 d-e 630  
 134 e 599  
 134 e – 135 a 631, 764  
 135 e 603, 607

<b>Apologie</b>			
17 c	11, 239, 658	194 a	20, 160, 197
18 d	100	194 a-d	199
20 d	297, 298, 451	195 a	192, 198
21 a	31	195 d	199
21 b	31, 261	195 e	193
22 a	261	196 a	199
22 e – 23 a	672	197 c	194
23 b-c	130	198 a	120, 200
28 b-d	25	198 b	120
28 e	587	198 c	171, 189
29 a	521	198 d	133, 134
29 d-e	258	198 e	134
30 a	110, 143	199 a	133
30 e	290	199 b	133
33 a	130	199 b- 201 c	194, 198
36 d – 37 a	539, 553	200 c-d	142
38 a	21, 26, 35, 39, 105, 259, 577	201 b	194
38 b	88	201 c	141, 173, 539
39 c	496	201 d	151
40 c	522	201 d- 212 c	64
40 e	525	202 d	64, 120
41 a	525	202 d- 203 a	65
		202 e	121, 122, 151, 334, 361
		203 a	65, 121, 143
		203 a – c	122
		203 b	120
		203 c	88
		203 d	88, 291
		203 d-e	272
		203 e	119, 120
		203 e- 204 b	72
		204 a	131
		204 b	108, 131, 132, 328
		204 b-c	198
		204 c	72
		204 e- 205 a	198
		205 a	439
		205 b	333
		205 b-c	333, 503, 511
		206 b-d	425
		206 c	417
		206 e	332
		207 a	96
		207 d	419
		207 e – 208 a	419
		207 e – 209 e	425
		208 a	345
		208 c	240, 271, 333
		209 b	66, 655
		209 b-c	656
		209 b-d	425
		209 d	84
		210 a	144, 576
<b>Banquet</b>			
172 a	69		
172 a- 174 a	68		
172 b	70, 235		
172 c	48, 84		
172 c- 173 a	70		
173 b	48		
173 b-c	69		
173 c-d	70		
173 d	67		
174 a	20, 69, 132		
174 a- 175 c	69		
175 a	94, 95		
175 a-b	93		
175 a-c	605		
175 b	94, 95		
175 c-e	197		
175 d	173		
175 d-e	118		
175 e	173, 278, 604		
176 a	279		
176 c	275		
177 a	306		
177 b	235		
177 e	278		
178 e	278		
180 d	306		
193 b-e	132		

210 e – 221 b	580	217 c-d	87
211 b	29, 576	217 e	107, 118, 276, 286
211 c	576	218 b	278, 282
211 d	21, 29, 35, 39, 575, 577, 588	218 d	88, 288
211 e	202, 578	218 e	133
212 a	29, 184, 576	218 e- 219 a	58, 133, 141, 267
212 d	26	219 c	50, 143, 201
212 e	20, 26, 106, 132	219 c-d	58
212 e- 213 a	106	219 e	286, 690
213 a	20, 108	219 e- 220 b	29
213 b-c	132	220 a	275, 276
213 c	132	220 b	50, 71, 88, 94
213 d	84, 99, 107	220 c	94, 95, 276
213 e	20, 276, 539	220 c-d	93
214 a	275	220 d	95
214 e	86, 106	220 d- 221c	29
215 a	6, 43, 59, 86, 104, 107, 168, 235, 256, 273, 274, 277	221 b	51, 256, 257, 505
215 a-b	333, 675	221 c	276
215 a – 216 b	306	221 c-d	282
215 a – 222 a	10	221 d	50, 99
215 a - 222 b	25, 606	221 d – 222 a	333, 334
215 a - 223 a	64	221 d-e	109
215 b	49, 81, 117, 127, 168, 170, 278, 286, 306, 335, 352, 503, 513, 517, 571, 604	221 e	25, 35, 45, 50, 58, 99, 113, 141, 177, 283, 505
215 c	325	221 e- 222 a	5, 50, 118, 141, 169, 176, 769
215 c-d	172	222 a	6, 10, 13, 19, 31, 33, 50, 94, 130, 141, 151, 170, 234, 238, 305, 311, 503, 505, 517, 539, 571, 604, 606, 669, 671, 704, 710, 734, 771
215 d	170, 177	222 a-b	58
215 d – 216 a	562	222 b	87, 277
215 d – 216 c	107, 177	222 c	79, 99, 104, 107, 286
215 d – 216 e	278	222 d	103, 132, 177, 280
215 e- 216 a	25, 78, 88, 105	223 a	99
216 a	21, 25, 39, 109, 132, 563, 577, 604, 606, 690	223 c-d	92
216 b	517, 607	223 d	114, 276, 280, 391
216 c	49, 132, 151, 276		
216 d	6, 49, 66, 88, 116, 131, 169, 170, 176, 238, 281, 305, 329, 350, 773	<b>Charmide</b>	
216 d- 217 a	86, 333, 517	154 a	192
216 d-e	353	154 c	94, 192, 651, 689
216 e	36, 58, 88, 267, 278, 287, 296, 503, 504	154 e	202, 651
216 e- 217 a	86, 305, 668	155 b	651
217 a	6, 13, 58, 201, 276, 690	155 e	160
217 b	107		
217 c	690		

**Cratyle**

389 e – 391 a	465
390 b-c	761
396 c	297
396 d	297
398 c-e	185
400 b	757
400 c	60, 411, 615
402 a	419
405 d	452
407 e	126
408 a	313
408 b	122, 126, 303, 312, 335
408 b-d	177
408 c	122, 125, 127, 134, 178, 180, 314, 316, 638
408 c-d	127, 313
408 d	122, 335
411 e – 412 a	617
414 c-d	659
415 d	659
419 a-b	416
420 a-b	193
422 c- 423 b	120
422 e- 423 b	190
423 a	60, 206
423 d	158, 203
424 d-e	158
430 e	275
431 c	124, 159
438 d	125
483 d	125

**Critias**

107 b	179, 180
107 b-d	181
107 d	181
109 b	226, 418
109 c	222, 418
110 b	158, 217, 218, 220, 221, 256, 307
112 b-c	219
112 d	220, 224
112 e	221
113 e	225, 226
115 c	225, 226
115 c-d	226
115 d	227
116 d	227
116 d -117 a	220, 227
121 a-b	228
121 b	220, 228, 229

**Criton**

46 b-c	298
47 c – 48 a	548
47 d	21, 39, 578
47 d-e	25, 26
47 d- 48 a	211, 294
47 e	34, 578
47 e – 48 a	439
50 e	438
51 c-d	438
53 c	76
53 d	76

**Euthydème**

271 a	381
-------	-----

**Euthyphron**

2 a	391
2 a – 3 b	520
11 c	508, 518
11 d	519
11 e	519, 532
13 e	518, 532
14 a	518
14 c	518
15 e – 16 a	520
16 a	254

**Gorgias**

426 c	566
447 c	171
448 b	172
448 c	168, 171, 196
449 a	173
449 b	171, 173
450 c	171
452 a	39, 510
452 d	168, 510
452 d-e	174
453 a	171, 176, 509, 510
453 c	175
453 c-d	171, 172
454 b	175
455 d-e	163
455 e	168
456 a	163, 402, 546
456 b	39, 402, 546
456 b-c	402
456 c	172, 546
456 c – 457 a	171
456 c- 457 c	173

456 d	172, 546	493 b	522
459 a	39	493 c	493
459 b	547	493 d	137, 145, 146, 494
461 c	210, 375, 402, 671	493 d-e	145
461 d	168, 187	494 a	494
463 b	197, 631	494 a-b	527, 528
464 b	39	494 b	24, 138, 139, 453, 494, 528
464 b-c	370		
464 b- 465 e	206	494 c	494
464 b – 466 a	511	494 d	493, 494
464 c	162, 631	494 e	494
464 d	134, 162, 163, 164	495 d	521
464 d-e	163	499 e	439
464 e	134	500 b-c	495
465 a	189, 215, 511	500 c	52, 72, 174, 499
465 b	196, 241, 501	500 c-d	137, 427, 494
465 b-c	547	500 d	9, 39, 493
466 b-c	174	501 b	512
475 d	39	502 b-c	135
475 d-e	78, 547	502 d	511
481 c	137, 281, 310, 402, 493	502 e – 503 a	511
		503 d-e	408, 500, 511, 531, 617
482 a	289		
482 b	40, 323, 493	503 d – 504 a	501, 511
482 c - 483 c	297	503 e	511, 760
482 e – 484 c	568	503 e – 504 a	409, 531
483 e – 484 a	572	504 a	760, 767
484 b	566	505 a	563, 763
484 d	493	505 a-b	548, 643
484 e	566	506 c – 507 a	501, 504
485 b	567	506 d	320, 408, 513
485 d	495	506 d – 507 a	400
485 e – 486 a	567	506 d-e	513, 531
486 a-d	583	506 e	320
486 c	566	506 e – 507 a	320, 353
486 d	248, 267, 493, 529	507 e	479
486 d - 487 e	72, 138	507 e – 508 a	320, 440, 450, 501
487 a	248, 493	508 a	316, 385
487 e	248, 493, 529	508 a – 508 e	353
487 e – 488 a	427	508 d – 509 a	295
487 e – 488 b	248	509 a	295, 298
489 e	138	511 d	52, 762
490 b	571	511 e	46, 52, 742, 762
491 e	493	511 e- 512 b	211
491 e – 492 a	24	512 a	493, 762, 771
492 d	24, 39, 105, 137, 493, 494, 495, 498, 526, 763, 771	512 a-b	39
		512 b	763
		512 d-e	269
492 d- 494 e	147	518 e	225
492 e	24, 472, 493, 522	521 d	537
492 e – 493 a	526	521d- 522 a	134
493 a-b	146	521 d-e	525, 531
493 a- 494 b	145	521 e	39, 79, 547
493 a – 494 c	419	521 e- 522 a	78

523 c-d	383, 530	VII, 327 c	625, 645
523 e	530, 548, 651	VII, 327 d	625, 633, 645
524 a	535	VII, 327 e	637
525 c	541, 548	VII, 328 a	625, 640, 642
526 d-e	545	VII, 328 b-c	243
		VII, 328 b – 329 b	268
		VII, 328 c	44, 580, 642, 759
		VII, 328 c-d	637
		VII, 328 d	642
		VII, 328 d-e	626
		VII, 329 b	587
		VII, 330 a	640
		VII, 330 b	626, 645
		VII, 330 c	45
		VII, 330 c-d	45, 381, 564
		VII, 330 c – 331 b	634
		VII, 330 c – 331 d	772
		VII, 330 d	44, 214, 381, 563, 573, 642,
		VII, 331 a	643
		VII, 331 b	758
		VII, 331 c	643
		VII, 331 d	645
		VII, 331 d-e	619
		VII, 332 c	615, 625, 626, 627
		VII, 332 c-d	620
		VII, 332 d	572, 640
		VII, 332 e	619
		VII, 333 d	611, 640
		VII, 333 d – 334 b	638, 772
		VII, 334 b	619, 637
		VII, 334 e	615
		VII, 335 a-b	622
		VII, 335 b	643, 646
		VII, 335 c-e	243, 641
		VII, 335 d	243
		VII, 335 e – 336 a	242
		VII, 336 b	243, 624, 633, 634
		VII, 336 c	644
		VII, 336 c-d	471
		VII, 336 d	222, 642
		VII, 336 d-e	633
		VII, 336 e – 337 a	621
		VII, 337 c-d	655
		VII, 337 e – 340 a	268
		VII, 338 b	575
		VII, 338 c-d	620
		VII, 338 e – 339 a	631
		VII, 339 a	629, 641
		VII, 339 b	575
		VII, 339 c	635
		VII, 339 d	575, 640
		VII, 339 e	640
<i>Hipparque</i>			
228 b – 229 b	332		
228 c	536		
228 c-b	230		
228 c-d	335		
228 d	537		
228 d-e	536, 537		
229 a	536		
<i>Hippias Majeur</i>			
287 e	354		
<i>Hippias Mineur</i>			
363 c-d	485		
364 a-b	485		
368 b	486		
<i>Lachès</i>			
185 e	400		
187 e	508		
187 e - 188 a	166, 236, 491		
187 e – 188 b	253, 261, 401		
187 e – 188 c	72		
188 b	254, 492		
188 c – 189 a	260		
188 d	44		
189 b	260		
<i>Lettres</i>			
VII, 323 d	611		
VII, 324 a	611, 612, 621		
VII, 324 b-c	437		
VII, 324 b – 326 b	268		
VII, 324 c	613		
VII, 325 c-d	614		
VII, 326 a	252, 615		
VII, 326 b	772		
VII, 326 b-c	616		
VII, 326 c	581		
VII, 326 e	624		
VII, 327 a	624		
VII, 327 b	581, 644		
VII, 327 b-c	624		

VII, 340b - 341 a	144, 284, 574	II, 654 e - 655 a	182, 238
VII, 340 c	21, 25, 39, 144, 572, 576, 577, 581, 582	II, 655 a	183
VII, 340 c-d	584	II, 655 b	185, 207
VII, 340 d	582, 583	II, 655 a-b	187
VII, 340 e	572, 581, 582, 583	II, 655 d	680
VII, 341 b	578, 632	II, 656 d-e	114
VII, 341 c-d	585	II, 657 c	708
VII, 341 d	613	II, 660 c-e	731
VII, 342 b	576	II, 662 a-b	732
VII, 343 e	579	II, 662 d	43, 733
VII, 344 a-b	633	II, 662 e	728
VII, 344 b	631	II, 663 b-c	731
VII, 344 b-c	576, 579	II, 663 c	43
VII, 344 e	633	II, 663 d	43, 731
VII, 345 c	633	II, 663 d-e	734
VII, 345 d	633	II, 664 a	735
VII, 347 a-b	635	II, 666 b-c	664
VII, 347 c-e	633	II, 666 c	584, 664
VII, 347 e	637	II, 668 c	680
VII, 349 a	633	II, 668 d	712
VII, 350 a	620	II, 668 d- 669 a	49
VII, 350 d	617, 637, 641	II, 669 a	148
VII, 351 a-b	633	II, 669 a-b	681
VII, 351 c-d	637	II, 669 b	712
VII, 351 d	104, 633, 639, 772	II, 671 b-c	664
VII, 351 e	615	II, 671 c-d	665
VII, 352 a	641	III, 700 a	116
		III, 701 a	116, 136, 525
		IV, 712 b	11
		IV, 711 c	669
		IV, 716 c	36, 438
		IV, 719 e	481
		IV, 720 d	564
		IV, 723 a	70
		V, 726 a – 727 a	452
		V, 731 d-e	441
		V, 746 a	11, 662
		VI, 753 a	669
		VI, 777 d	658
		VII, 788 a-c	724
		VII, 792 e	662, 668
		VII, 789 e	701
		VII, 800 b	724
		VII, 797 a-c	724
		VII, 799 a	115
		VII, 799 e	726
		VII, 793 a-d	11, 724, 726
		VII, 800b – 801 e	725
		VII, 800 b- 803 a	115
		VII, 801 b	727
		VII, 801 c	726
		VII, 801 c-d	729
		VII, 801 d	727
<b>Lois</b>			
I, 633 c-d	666, 694		
I, 642 d	658		
I, 643 e	668		
I, 644 b	276		
I, 644 c	674		
I, 644 c – 645 a	276, 666		
I, 644 d	674		
I, 644 e – 645 a	387		
I, 645 a	276, 387, 662, 664, 666, 667		
I, 645 d	276, 584		
I, 646 e	293		
I, 647 a	293		
I, 647 b	294		
I, 647 a-b	293		
I, 647 c – 650 b	248		
I, 647 e	275		
I, 648 b	72		
I, 648 e	275		
I, 649 d	72		
I, 650 b	250, 269		
II, 653 b	708		
II, 653 c-d	683, 748		

VII, 803 a	7, 55, 102, 216, 223, 232	63 e – 64 a	524
VII, 803 a-b	740, 761	64 a	492
VII, 803 b	55, 760, 765	66 e	93, 532
VII, 803 c	770	67 c	93
VII, 803 d-e	748	67 c-e	530
VII, 803 e	767	67 c-d	530
VII, 806 c – 807 a	766	67 d	507, 528
VII, 806 c-e	766	67 e	100
VII, 807 a	768	68 a	532
VII, 807 c-d	768, 771	68 a-b	73
VII, 816 d	105	68 b	52
VII, 817 b-c	760	68 b-c	73
VII, 817 d-e	98	68 d – 69 a	351
VIII, 846 d	767	69 a	74, 496
IX, 874 d	21, 39, 577	69 a-c	557
IX, 875 b-c	675	69 b	74
IX, 878 b	361	69 e	498
X, 898 a-b	356	70 c	521
X, 898 b	353	70 d	521
XI, 931 a	515, 516	71 a	521
XI, 931 c	516	71 e	521
XI, 931 d-e	516, 744	72 a	521
XI, 931 e-932 a	442	72 b	521
XII, 961 e	577	77 d-e	104
		81 a	93, 100
		81 a-e	532
		81 d	96
		81 e	533
		81 e – 82 b	549
		82 d	393, 569
		83 a	95
		83 e	416, 443
		84 e – 85 b	53
		85 b	67
		85 c-d	403, 756
		85 d	404, 739
		96 a	89
		96 a – 99 d	297
		99 c	416
		99 d	756
		107 a-b	549, 757
		110 e	267
		114 e	773
		115 b	520
		116 a	519
		118 a	500
<i>Lysis</i>			
203 a – 204 a	391		
203 b-c	689		
207 a	689		
216 c	690		
216 c-d	689		
<i>Ménon</i>			
75 b-c	186		
76 a	111, 186, 204, 229		
80 a	160		
81 b	543		
<i>Parménide</i>			
134 a-c	706		
<i>Phédon</i>			
60 e	73, 492		
60 e – 61 a	523		
60 e- 69 e	73		
61 a	169, 281, 539		
61 a-b	523		
61 b	535		
63 e	492		
		<i>Phèdre</i>	
		230 b	312, 602
		230 b-c	308, 324
		230 c	311
		230 d	310
		235 b-d	297

235 c	324	261 a	150, 160, 289
235 c-d	119, 280, 325	261 a-b	172, 289
235 d-e	270, 326, 330, 486	262 d	311, 312, 324
236 b	270, 326, 330, 486	263 d	280, 306, 311, 312, 335
238 c	297, 324	264 c	93, 127
238 c-d	280, 311	265 b	328
238 d	325	265 d	10, 52, 315, 545, 706
239 c-d	186, 199	266 d-e	70
239 d	199	267 c	169
241 e	280, 312, 325	269 a	169
242 b	306	270 a	314
242 c	53, 150	270 b-c	314, 337
243 b	293	271 c	160, 289
243 d	293	271 c – 272 b	289
244 a	328	274 c	111
244 a - 245 b	69	274 d	111
244 a – 245 c	151	274 e	111, 112
245 a	69, 544, 685	275 a	97, 111, 112, 701
245 b-c	84	275 d-e	340
245 c – 246 a	365	275 e	56
246 a	160	276 a	341, 353, 399
246 c	571, 671	276 c	353
246 e – 247 a	541	278 b	311, 312
247 b	541, 543	278 e	329
247 c	543, 577, 738	279 a	329
248 a	553	279 b	306, 308, 312, 329
248 a-b	309, 541	279 b-c	300
248 a – 249 b	309		
248 b	374		
248 b-c	145, 710		
248 c	18, 309, 544, 554	<b>Philèbe</b>	
248 c-d	548	11 d	22, 444
248 c-e	18	12 c	293, 295
248 d-e	544	15 b	317
248 e	543, 555	16 b	424, 583
249 a-b	544, 548	16 c	424, 449, 583
249 b	551, 549	16 c – 17 a	317
249 b-e	328	16 d - 17 a	186
249 c	271	17 a	317, 345, 346, 424, 492, 583
249 d	271, 310		
250 b	202, 352, 432	20 b	297, 327
250 b-c	31, 32	20 d	439, 442, 460
250 d	432, 433	20 d – 21 a	41
250 e	332	20 e	23, 24, 445
251 a	151, 333	20 e – 21 a	448
251 c	332	21 a	65
252 d	84, 151, 329, 333, 602, 775	21 c	23, 538
252 d-e	7, 83, 277, 330, 679	21 d	9, 23, 39, 443
		21 d-e	446
253 b	330, 602	21 e	23, 24, 27, 39
255 d	87, 330, 603	22 a	439, 461
255 e	86, 330, 603	22 c	23, 24, 27
256 d	310	22 d	22, 23, 39
		22 d-e	321

23 c	316, 327, 449	60 e	446
24 b	419	61 a	355, 424, 445, 454, 456, 457, 539, 583, 747, 773
25 a-b	349		
25 b	327, 449	61 b	454
25 d	346	62 b	758
25 d-e	346	62 c	22, 37, 39, 187, 203, 768
26 b	439		
26 b-c	322, 346, 449, 618	63 e	155, 203
26 d	316, 349	63 e- 64 a	154
27 a	342, 600	64 b	154, 429, 454
27 d	27, 28, 321, 439	64 b-e	431
28 a	49, 349, 450	64 c	355
28 b	450	64 e	471
28 d	314, 450	65 a	355
28 e	440, 451	66 a	257, 349, 434, 742, 758
30 c	345, 350		
30 e	321	66 a-c	454
31 a	321	66 c	455
32 d	314	67 a	442, 461
33 b	23, 24		
33 c – 34 a	339		
34 a	339		
34 b-c	339		
34 d – 35 d	339, 669	<b>Politique</b>	
35 d	24, 452	268 c	54
35 e	24, 453	269 a	223
38 b – 39 a	339	275 b-c	157
39 a	340, 341, 693	275 c	54, 157
39 b	341, 342, 669	277 a	54
39 b-c	342, 673	277 a-c	156
39 b – 40 c	339	277 d- 279 a	144
40 a	250, 251, 255, 339, 422, 669, 671	278 c	723
40 b	250, 251, 422	283 a-c	741
43 a	453	283 d	348
44 c	152	283 e	741
44 d	152, 154	284 e	349
45 c	24, 36, 283	290 d	51, 53
45 d	24, 36, 283	291 d	218, 223
45 d-e	434	297 e	54
45 e	24	305 d	257
47 b-c	152		
48 a-b	99	<b>Protagoras</b>	
49 b-c	99	311 b-c	427
49 c	101, 148	311 b – 312 b	424
50 a-b	99	315 d-e	198
50 b	90, 98, 100, 101, 102, 103, 148, 149, 178, 180, 278, 299, 456, 559, 564, 760	339 a	506
		339 b	332
		340 a	742
		340 b-c	534
		343 b-c	535
		343 c	535
51 c-d	203	343 e	535
52 a	203	343 e – 344 a	534
55 a-c	154	344 a	742
55 e	348, 349, 741		

355 d – 357 c	351	III, 398 a	82
361 d	255	III, 398 a-b	106, 201, 687
		III, 399 e	686
		III, 400 d-e	701
<b>République</b>		III, 401 a	228, 680
I, 344 d – 345 d	733	III, 401 b	6, 26, 734
I, 347 e	249	III, 401 b-c	710
I, 352 d	733	III, 401 c	26
II, 360 e – 361 e	733	III, 401 c-d	357
II, 361 a	715	III, 401 d – 402 a	708
II, 361 a-b	175	III, 401 e	688
II, 361 c	716	III, 401 e – 402 a	702
II, 361 d	38, 75, 158, 715, 721	III, 402 b-c	690, 695
II, 361 d-e	38	III, 402 d	432, 688, 689
II, 365 b	675	III, 406 b	33
II, 365 b-c	175, 675	III, 406 d	33
II, 365 c	53, 124, 734	III, 407 a	33
II, 365 d	176	III, 410 c-d	365
II, 366 e – 367 a	716	III, 411 e – 412 a	695
II, 367 d-e	248	III, 412 b	695
II, 368 d	249	III, 412 d-e	248, 270
II, 371 c-d	556	III, 412 e	270
II, 373 b	159	III, 413 d – 414 a	248, 270
II, 374 a	11	III, 414 c	660, 730
II, 376 c	688	III, 414 e	660
II, 376 e	658	III, 415 a-c	268
II, 377 a	658	IV, 420 c	11, 204, 719, 721
II, 377 a-b	680, 682	IV, 420 d	203
II, 377 a-c	657	IV, 421 a	223
II, 377 b	11, 658, 659, 660, 670	IV, 430 e	416
II, 377 b-c	682	IV, 436 a – 441 c	665
II, 377 c	427, 659, 668, 670	IV, 440 a-b	622
II, 378 e – 379 a	682	IV, 441 e	622
II, 379 a	677, 686	IV, 442 c-d	620
II, 380 c	682, 683, 685	IV, 443 c	80, 210
II, 382 b	730	IV, 444 a	248
II, 382 d	730	IV, 444 b	249
II, 383 a	682	IV, 444 c-e	211
III, 392 c	683	IV, 444 d	421
III, 393 c	46, 184, 206	IV, 444 d-e	366
III, 394 b-c	135	IV, 444 e	249
III, 394 c	102	IV, 445 a	21, 25, 39
III, 395 a-b	98	IV, 445 a-b	249, 365, 578
III, 395 d	698	V, 472 c	722
III, 396 b-c	688	V, 472 d-e	729
III, 396 c	46	VI, 484 c	722
III, 396 c-d	698	VI, 484 c-d	723
III, 396 d	11, 149, 239, 704	VI, 487 e	11, 723
III, 396 d-e	47	VI, 487 e- 488 a	11
III, 396 e	698, 699	VI, 488 d	747, 773
III, 397 a	46, 698	VI, 495 c	140, 149
III, 397 a-b	46, 184	VI, 496 d	103, 104, 705
III, 397 c	697	VI, 496 e	705
		VI, 500 b-e	223

VI, 500 c	394	IX, 589 d	634
VI, 500 c-d	322, 366, 375	IX, 592 b	711, 729, 738
VI, 500 d	11, 13, 26, 55, 266, 357, 427, 704, 705, 707, 768	X, 595 b	178
VI, 500 d-e	357, 372	X, 599 c-e	185
VI, 500 e	362, 707, 722	X, 600 a-b	424, 654
VI, 501 a	180, 218, 223, 357, 358, 418, 678, 718	X, 600 b	408, 413, 424, 479, 483, 571, 583, 745, 747
VI, 501 b	154, 418, 724	X, 600 c-d	162
VI, 502 e – 503 a	248	X, 600 e	184, 185
VI, 503 b	709	X, 601 a	184, 186
VI, 504 c	720	X, 601 b	169, 185, 190, 201, 202
VI, 505 a	41	X, 607 b	102, 106
VI, 505 a – 509 d	41	X, 607 c	179, 200
VI, 505 b-c	446	X, 607 e	200
VI, 506 d-e	432	X, 608 b	28, 29
VI, 508 b-c	432	X, 611 a	733
VI, 508 c	421	X, 612 b	27, 28, 549, 717
VI, 509 d – 511 e	661, 702	X, 612 c-d	552
VI, 510 d – 511 a	703	X, 612 d	27, 28
VII, 514 c	721	X, 613 b	27, 28, 29, 496
VII, 514 c – 515 a	712	X, 613 b-c	550
VII, 515 c-d	714	X, 613 c	27, 28, 483, 496
VII, 515 e	714	X, 613 e – 614 a	552
VII, 517 d	712	X, 614 a	27, 28, 496
VII, 518 c	132, 423	X, 614 e	480, 542
VII, 518 c-d	130	X, 615 c – 616 b	542
VII, 519 c	706	X, 615 d	541
VII, 520 c	713	X, 616 a	541
VII, 520 e	714	X, 616 c – 617 d	554
VII, 535 b	713	X, 617 c	403
VII, 535 c	713	X, 617 d	489
VII, 535 d	713	X, 617 d – 618 c	488
VII, 536 e	714	X, 617 d-e	9
VII, 540 b-c	97, 721	X, 617 e	27, 35, 412, 446, 497, 733
VIII, 548 b	218, 223	X, 618 a	489, 490
VIII, 557 b	222	X, 618 b	35, 446, 490, 491
VIII, 557 c	222	X, 618 b - 619 a	250
VIII, 559 e	398	X, 618 b-c	27, 764
VIII, 560 b	398	X, 618 b-d	411
VIII, 560 c	398	X, 618 b – 619 b	228
VIII, 560 c- 561 a	125	X, 618 c-e	551
IX, 578 c	248	X, 618 d	250
IX, 581 c-e	52, 72	X, 618 d – 619 a	27
IX, 588 b	10, 13, 149, 472, 671, 672, 673, 675, 704	X, 619 a-b	549
IX, 588 b-c	374	X, 619 b	27
IX, 588 c	149, 673	X, 619 b-c	490
IX, 588 d	10, 11, 373, 374, 531, 673, 678	X, 619 b-e	550
IX, 588 d-e	675	X, 619 e	27, 29
IX, 588 e – 589 a	674	X, 619 e – 620 a	490, 541, 551
IX, 589 c	672	X, 620 a	497, 533
		X, 620 a-d	549

X, 620 d	27	<i>Théétète</i>	
X, 620 d - 621 a	497, 554	148 e – 151 d	324
X, 620 e	130	155 d	580
X, 621 a	521	160 d	419
X, 621 a-b	522	173 c – 175 b	583
X, 621 b-c	537	174 e	441
X, 621 c-d	553	191 c – 195 b	690
X, 621 d	30, 496	191 d-e	691
		193 b-c	692
		194 c-d	693
<i>Sophiste</i>			
203 c	394	<i>Timée</i>	
216 c-d	271, 658	19 b	128, 362
217 a	558	19 b-c	218, 362, 613
217 a-b	54, 707	19 c	230
226 c	395	19 c-d	367
228 b	260	19 d	296
229 a	370, 625	19 e – 20 a	213
230 b	259	20 a	645
230 c	259	20 d	213, 367
230 c – d	259	20 d – 21 a	225
231 a	190, 649	22 c-d	212
231 a-b	173, 203	24 b	220, 221
234 b	156, 159, 164, 165, 166	25 b-d	264
234 c	152, 156, 164, 170, 291, 353	26 c	266
235 a	165	26 e	11
235 b	81, 165, 166	27 a	376
235 c	159	27 d	375
235 d	169, 200, 377	27 d – 28 a	375
235 d- 236 c	81	29 a	400
235 d-e	89, 104, 159, 168, 203, 251	29 a-b	351
235 e	167, 196, 658	29 a-d	314
235 e- 236 a	167	29 b	352
236 b	160	29 b-d	352, 459
247 d – 248 e	317	29 d	212, 265, 299, 361, 368, 375, 388
248 c	317	29 d-e	376, 379
248 d	317	30 a	380
264 a	251	30 b	314
264 b	251	30 c – 31 b	390
264 c	160	31 b	421
265 a	208	31 c	378
266 d	81, 206, 290	31 c – 32 c	378
267 a	46, 204	32 c	314, 378
267 a-e	205	33 b	355, 384, 407, 773
267 b	80, 84, 216, 265	33 d	437, 461
267 c	7, 80, 202	37 c	333, 334, 351, 352, 364, 367, 373, 379, 442, 466
267 d	244		
267 e	81, 89, 204, 216, 265	37 c-d	419
268 a	204, 290, 292, 293	41 b	380
268 c	292, 293	41 b-c	362
		41 c	369

41 d	379	81 b	414
41 e	388	87 c	378, 382
42 b-d	388	87 c-d	382
42 d	369, 384, 667	88 b-c	378
43 a	361, 375, 530	88 c	389, 393, 394, 569
43 a-b	386, 419	88 c-d	360, 377, 382, 389
44 b-c	380	88 d	389
44 c	370, 382, 385	88 d – 89 a	398
44 d	356, 384, 385	88 e	389
44 d – 47 e	369	89 a	360, 390, 415
44 e	385	89 b	390
45 a	385	89 d	376, 414
45 c-d	454	89 d - 90 d	209, 360
46 c-e	369	89 e	376
47 c	375	89 e – 90 a	382, 392
47 e	394	90 a	361, 374, 378, 391, 414, 458
47 e – 48 a	369	90 a-b	209, 375, 411
48 a-b	360	90 b	376, 391, 411, 420, 423
50 a-b	397, 662	90 b-c	418
50 c	47, 59, 370, 426, 454, 691	90 b-d	322
50 d	180, 426, 454	90 c	209, 376, 378, 390, 412, 419
50 e – 51 a	370, 415, 459	90 c-d	359
52 e	370	90 d	209, 376, 378, 391, 392, 412
52 e – 53 a	395	90 e	360
53 a	395	90 e – 91 a	388
53 b	59, 396	91 d – 92 c	388, 549
55 e	506	91 e	414
57 b	414	92 b-c	538
63 e	414		
68 e	437		
68 e – 69 a	600		
69 a	404		
69 a-b	360		
69 b	377, 378		
69 b-c	313, 397		
69 c	371, 406, 407		
69 c – 71 b	665		
69 d – 70 a	405		
70 a	407		
70 b	413		
70 d	676		
71 a	151, 661		
71 a-b	152, 676		
71 b	151, 426		
71 c	151, 422		
72 c	694		
73 c-d	384, 663		
73 d	358, 384		
73 e	407, 663		
73 e- 74 a	209, 358		
79 d	414		
80 d	374		
81 a	414		
		<b>PLINE L'ANCIEN</b>	
		<i>Histoire naturelle</i>	
		XXXIV, 9, 16	28
		XXXV, 36, 5	175
		<b>PLOTIN</b>	
		<i>Traité 1</i>	
		9	7, 503, 679, 716, 750

**PLUTARQUE***Le Démon de Socrate*

1, 575 a	265
1, 575 b-c	265, 503
10, 580 e-f	306

*Vies parallèles**Alcibiade*

XV-XX	472
-------	-----

*Alexandre*

I, 2	264, 266
I, 3	60, 182, 262

*Nicias*

VI, 3	214
-------	-----

*Périclès*

XXXIV, 5	214
----------	-----

*Solon*

IV, 1-8	30
---------	----

*Timoléon*

Préface, 1	266, 775
------------	----------

**PORPHYRE***Sur le libre arbitre*

39	383
----	-----

**PROCLUS***Commentaire sur le**Timée*

I, 76, 1	212
----------	-----

**SOPHOCLE***Œdipe Roi*

532	182
-----	-----

**THUCYDIDE***La Guerre du Péloponnèse*

I, XX	213
I, XX, 1	253
I, XXI	218
II, XVI, 2	215
II, XLI	563
II, XLI, 1	436, 442, 460
II, XLI, 4	468
II, XLI, 5	469
II, XLVII-LIV	214
III, LXXXIV, 2	214, 225

**XÉNOPHON***Mémoires*

II, I, 1	582
II, I, 21	234, 445, 581
II, I, 21-22	444
II, I, 21-34	56, 234, 445
II, I, 22	56, 236, 241, 445
II, I, 23	241, 242, 445, 581
II, I, 25	446
II, I, 26	445
II, I, 27	446, 453
II, I, 28	446, 484, 581
II, I, 33	445, 446
II, I, 34	234, 242
III, X, 1	447
III, X, 3	447
III, X, 5	447, 448
III, X, 6-8	54, 237, 363, 569, 651
III, X, 8	394

---

## *Table des matières*

---

Introduction. Images et valeur .....	5
Section 1. Λ'ἀγαλμα et la question éthique .....	19
Section 2. Σχήμα et langage figuré .....	46
Section 3. Βίος, biographie, et langage figuré .....	60
1. Genre éthique et biographie .....	63
2. Biographie et mise à l'épreuve .....	72
Section 4. Έρος, biographe et sculpteur .....	83
Première partie. La tragédie et la comédie de la vie .....	91
<u>Chapitre I. Les σχήματα du discours : figures, postures et clés de lecture .....</u>	<u>92</u>
Section 1. Figures et ἀλήθεια .....	106
Section 2. Un type de figures herméneutique .....	119
Section 3. « Spiritualité » et vérité (d'après Michel Foucault) .....	129
Section 4. Socrate πίθος d'ἀλήθεια, les πίθοι percés .....	141
Conclusion. La tragédie, la comédie et la philosophie, comme images de la vie ..	148
<u>Chapitre II. Rhétorique et έκφρασις, peinture et σχήματα .....</u>	<u>156</u>
Section 1. La technique de l'image .....	164
Section 2. L'effet rhétorique .....	171
Section 3. Σχήματα et χρώματα : la nature imagée du langage .....	179
Section 4. La « cuisine » d'Agathon .....	190
Conclusion. La rhétorique philosophique .....	198

<u>Chapitre III. L'écriture d'une vie, entre βίος, ιστορία et φαντασία</u> .....	205
Section 1. La biographie de la cité .....	217
Section 2. L'ἔκφρασις de Xénophon .....	233
Section 3. La biographie comme mise à l'épreuve .....	248
Section 4. La φανταστικὴ τέχνη du philosophe .....	273
1. L'aspect énonciatif de l'εἰκὼν socratique : le πρόσωπον .....	274
2. Aspect énoncif de l'εἰκὼν socratique : l'εἰρωνεία .....	284
Conclusion. Le philosophe, le sophiste et le mage .....	291
<u>Chapitre IV. Pan ou le texte du monde</u> .....	300
Section 1. Pan ou l'invention du texte du monde .....	308
Section 2. Ἔρος sculpteur .....	324
Section 3. L'âme-livre .....	339
Section 4. La « métrétique » platonicienne et l'ἄγαλμα-monde .....	348
<u>Chapitre V. De la généalogie de l'univers à l'éthique</u> .....	359
Section 1. La téléologie éthique : imiter l'univers .....	373
Section 2. La nécessité comme catégorie éthique ? .....	389
Section 3. L'intellect démiurgique.....	405
Section 4. L'exemplarité éthique et son occultation.....	417
<b>Seconde partie. La généalogie de l'éthique</b> .....	<b>430</b>
<u>Chapitre VI. Κόσμος : le temple du bien</u> .....	431
Section 1. Quelle mesure pour l'être humain ? Πόνος ou κόσμος .....	443
Section 2. Le τύπος du bien selon Aristote .....	457
Section 3. Σχήματα et χρώματα, ou l'éclat d'un style de vie .....	468
Conclusion. Les styles de vie dans l'Antiquité classique .....	476
<u>Chapitre VII. Πῶς βιωτέον ; Le choix du genre de vie</u> .....	488
Section 1. La généalogie d'un artisan, Socrate .....	499
Section 2. Socrate, artisan d'une généalogie .....	508
Section 3. Le jugement de la mort .....	521
Section 4. Le véritable spectacle .....	540
Conclusion. Socrate. La réflexion alliée à la grâce .....	555

<u>Chapitre VIII. Les causes de l'excellence : intellect et pratiques de soi</u> .....	574
Section 1. Y a-t-il un sens à parler de sujet chez Platon ? .....	589
Section 2. La sculpture de soi comme pratique de soi .....	598
Section 3. Souci de soi et « zoo-politique » .....	611
Section 4. La double image du pilote et du médecin .....	630
Conclusion. De la médecine à la statuaire .....	639
<u>Chapitre IX. L'éthique platonicienne : se façonner soi-même</u> .....	657
Section 1. Quel(s) objet(s) façonner ? .....	662
Section 2. Une statue de l'âme .....	671
Section 3. Éthique et τύπος .....	680
Section 4. Ἐαυτὸν πλάττειν .....	705
1. Philosophie et éthique .....	709
2. Philosophie et politique .....	715
3. Παράδειγμα et τύπος .....	723
4. La politique des images est-elle une politique du mensonge ? .....	730
<b>Conclusion. La traversée de la vie</b> .....	740
1. Les images ne sont-elles que des transpositions ? .....	753
2. Les images platoniciennes ne sont-elles rien d'autre que des fictions ? .....	759
<b>Annexes, bibliographie, documents iconographiques et index</b> .....	776
Annexe 1. Images et valeur .....	777
Annexe 2. Le vocabulaire platonicien de l'image .....	779
Bibliographie .....	785
1. Œuvres de Platon .....	785
2. Les autres œuvres utilisées .....	790
2. 1. Antiquité .....	790
2. 2. Philosophie moderne et contemporaine .....	794
Références bibliographiques .....	797
Usuels et ouvrages généraux .....	817
Documents iconographiques .....	819
Index des mots .....	825
Index des mots grecs .....	832
Index des noms propres .....	839
Index des auteurs .....	842
Index des passages cités .....	846