

PHILÈBE

Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon ».

Si la *République* nous a fait miroiter le bien qui est au delà de l'être, ce soleil qui éclaire et fait vivre tous les êtres, le *Philèbe* redescend sur terre pour nous montrer le bien *pour l'homme*, tout comme les *Lois* nous montreront la cité des hommes, là où la *République* nous proposait la cité idéale. Ce dialogue « recolle » un certain nombre de morceaux épars, issus de considérations logiques, métaphysiques, éthiques, psychologiques, dispersées au fil des dialogues antérieurs, dans l'unité des règles de la vie bonne. Et c'est Socrate, le sage par excellence, qui est une dernière fois à l'honneur pour cette tâche, un Socrate régénéré par la médiation de son homomorphe et de son homonyme ¹, les deux interlocuteurs du parcours dialectique qui a précédé, auquel il a assisté pour la plus grande part en auditeur muet.

Au lieu du dialogue annoncé entre deux Socrate, le jeune et le vieux ², c'est un seul Socrate que nous trouvons confronté à toute une bande de jeunes, mais un Socrate beaucoup plus affirmatif et sûr de lui que celui des premiers dialogues, même s'il se retranche plusieurs fois derrière de soi-disant révélations ou inspirations divines aux moments importants de la discussion ³ : plus question de *daimon* qui se contenterait de l'arrêter dans ses actions, mais de dieux qui éclairent maintenant ses opinions aux moments opportuns. Nous sommes ici en présence d'un Socrate qui sait parfaitement où il va, et qui n'hésite pas à attirer lui-même l'attention sur le caractère parfois déroutant qu'a pu avoir sa méthode jusqu'ici ⁴.

Quant aux interlocuteurs, dont les commentateurs se demandent s'ils sont des personnages historiques ou pas, il n'est que de voir leurs noms pour répondre à la question ! Philèbe, c'est « celui qui aime les jeunes gens ». Mais attention ! Pas de conclusions hâtives ! Le nom est volontairement ambigu, car si, pour ce supporter inconditionnel de la vie de plaisir, on peut penser que cette étymologie renvoie à des mœurs que nous n'approuvons pas nécessairement, il ne faut pas oublier que Socrate aussi est l'ami des jeunes gens, et qu'il y a ami et ami. Et ce n'est sûrement pas un hasard si Platon a choisi ce nom pour un dialogue qui cherche à lever toutes les ambiguïtés, ambiguïté du plaisir, ambiguïté du bien, ambiguïté de la sagesse... Et pas un hasard non plus si l'avocat de ce personnage ambigu, et qui l'est d'autant plus qu'il est presque muet tout au long du dialogue, se nomme Protarque, fils de Callias, en d'autres termes, « premier principe », fils de « beauté » !... C'est en résumé le *Banquet*, à la manière du *Cratyle* !... ⁵

¹ Théétète, dont Socrate nous dit qu'il lui ressemble physiquement, et le jeune Socrate, qui lui ressemble par le nom (*Politique*, 257e-258a).

² Cf. *Politique*, 258a.

³ Cf. *Philèbe*, 20b (la troisième voie : la vie mixte), 23c (les quatre genres).

⁴ À Protarque qui lui suggère de trouver un chemin plus aisé vers la solution du problème posé, Socrate répond que « *de plus belle route, il n'y en a pas et n'y en aura jamais, que celle dont je suis pour toujours amoureux, et qui m'a pourtant bien des fois déserté, me laissant seul et dans l'embarras* (erèmon kai aporon, « ermite et aporique »)... *La montrer n'est pas difficile du tout, mais la pratiquer l'est tout à fait* » (*Philèbe*, 16b-c).

⁵ Ce qui ne veut pas *nécessairement* dire, rappelons-le, que ces personnages ne sont pas historiques, mais que, tout au plus, le *dialogue* n'est pas la transcription d'une conversation « historique » de Socrate, et que, dans ces conditions, la question de l'historicité des personnages devient parfaitement anecdotique quand il est évident qu'ils ont été choisis pour la signification de leurs noms, et que de plus, on ne les connaît pas par ailleurs (et quand bien même le Protarque de notre dialogue serait celui auquel Aristote prête, dans sa *Physique*, à l'occasion d'une discussion sur la différence entre hasard (*automaton*) et chance (*tuchè*), l'opinion que les pierres des autels sont chanceuses parce qu'on les honore là où d'autres sont foulées aux pieds (*Physique*, 197b10), quel profit en tirerions-nous pour la compréhension du *Philèbe* ou de la *Physique*, d'Aristote ou de Platon...).

Plus important est le problème de l'unité du dialogue, car il touche au fond. Et d'autant plus important que, comme nous l'avons déjà suggéré, le propos de ce dialogue est précisément de montrer comment s'articulent entre elles les considérations de toutes sortes qui ont été développées dans les dialogues antérieurs. Si le dialogue est qualifié d'*éthique* par la tradition, il faut se méfier, avec Platon, de ces catégorisations réductrices plaquées *a posteriori* sur des œuvres qui, bien qu'à vocation pédagogique, cherchent par tous les moyens possibles à échapper au schématisme scolastique. Ce que cherche le *Philèbe*, ce ne sont pas des règles d'éthique, mais les principes mêmes de l'éthique. Et ces principes ne peuvent pas être complètement déconnectés de toutes les réflexions qui avaient justement pour but de les fonder, tant au plan méthodologique qu'au plan ontologique. Derrière le problème du plaisir, c'est tout le problème de la finalité de la vie humaine qui est en cause, et c'est vers lui que convergent toutes les réflexions conduites jusqu'ici sur la logique, l'épistémologie, la psychologie, la linguistique, etc. Si c'est le beau *dans les êtres* qui constitue l'aimant qui nous élève vers le bien, c'est le plaisir qu'il provoque *en nous* qui nous met en mouvement. Le plaisir et la douleur sont les effets dans notre âme du monde extérieur, les « passion »⁶ qui la poussent à agir, et c'est donc autour d'eux que cristallisent en dernière instance toutes les discussions qui visent à nous indiquer le chemin à suivre. Tous ces exercices qui aiguisaient notre esprit dialectique et diacritique avaient pour but premier de nous permettre de mieux identifier le bien, qui est la fin de toute existence, et de savoir le distinguer du plaisir qui n'en est que la marque, parfois réelle, souvent trompeuse, en nous.

Mais pour mener à bien une telle opération, il nous faut être capables de ramener à l'unité d'un concept de plaisir la multiplicité des sensations plaisantes que nous éprouvons, de juger de l'existence ou de la non existence de ce concept, de le situer dans la hiérarchie des êtres, de mesurer notre capacité à le connaître dans sa vérité, et donc de savoir distinguer opinion et science, de déterminer sa place par rapport à la finalité de notre vie, et donc d'avoir une idée de ce qu'est cette finalité... En d'autres termes, la valeur du dialogue, une fois encore, n'est pas tant dans la réponse qu'il nous donne que dans la manière dont il met en place les différents éléments du problème et nous montre leurs articulations. On pourrait dire que *le* problème de Platon depuis le premier dialogue et même avant, depuis la fondation de l'Académie, se résume à quelque chose comme ceci : ayant constaté « expérimentalement » que l'égoïsme, l'ambition, la cupidité des hommes conduisaient au désordre et à l'anarchie qui font en fin de compte le malheur de la plupart d'entre eux, comment et au nom de quoi un homme peut-il proposer à ses semblables des règles de vie, des lois, qui mettent un frein à leurs désirs individuels, et comment les convaincre que c'est là leur intérêt bien compris, sachant que, si l'on ne parvient à les convaincre, il ne reste, si l'on veut malgré tout mettre en place ces lois, que le recours à la force, qui perpétue les maux dont on cherche justement à sortir. Tout le long cheminement des dialogues n'est qu'une mise en évidence des questions successives que l'on rencontre en démêlant les fils de cet écheveau, et une remise en ordre de ces fils, dont l'aboutissement est précisément le *Philèbe*. Mais ce qui apparaît aussi au fil des dialogues, c'est que cette quête n'est probablement pas à la portée de tous, et que la plupart devront faire confiance à l'opinion droite, faute de pouvoir atteindre la science. Et si Socrate est choisi comme guide de cette longue investigation, c'est parce qu'il est l'archétype, non du sage qui a atteint la science, mais de celui qui a montré que l'on peut vivre, et bien vivre, et être heureux, en faisant confiance à cette opinion droite, à ce sens de la justice qu'il avait au plus haut point sans pouvoir en rendre compte ; qui a prouvé par l'exemple qu'il n'est pas nécessaire de connaître la sagesse dans ses moindres replis pour en être l'ami et vivre avec elle ; qui a démontré que la mort, et une mort injuste qui plus est, n'est pas le plus grand malheur pour l'homme ; bref qui, comble de l'ironie, a réussi le tour de force de donner le plus bel exemple de philosophe en vivant jusqu'au bout une vie

⁶ Au sens étymologique de « ce que l'on subit ».

intérieurement et extérieurement juste dans un corps difforme ⁷ et une ville dépravée... Et si Platon pense avoir pu cheminer un peu plus loin que son maître, en prenant appui sur son exemple, et le laisse parfois dans l'ombre lorsque, dans ses dialogues, il s'aventure sur ces voies nouvelles, il ne prétend cependant pas, lui non plus, avoir atteint à la sagesse, et pouvoir nous dire avec certitude ce qu'est *le bien*. S'il pense tout au plus être remonté de quelques étages dans l'enchaînement des hypothèses, il préfère encore laisser la parole à Socrate quand il s'agit d'en tirer les conséquences, car Socrate est mieux à même de convaincre le plus grand nombre de ce qu'il a *prouvé* par sa vie. Le *Philèbe* n'est pas un dialogue démonstratif, comme le montrent les appels répétés de Socrate à l'inspiration divine, et pourtant, c'est un dialogue rigoureux dans ses enchaînements, pourvu, comme à l'habitude, que l'on gratte au delà de la surface.

Du point de vue de la construction, le dialogue s'articule autour de deux récapitulations des thèses en présence (18e-20b et 59e-61b) situées symétriquement de part et d'autre d'un morceau central qui met en évidence l'existence de vrais et de faux plaisirs en s'appuyant sur l'analogie avec les opinions (36c-44b).

Le premier résumé vient en conclusion d'un prologue qui pose d'entrée de jeu le problème de l'unité des plaisirs (12c) et de leur distinction éventuelle en bons et mauvais plaisirs (13b), qui montre l'indignation de Protarque devant une telle éventualité, et qui se poursuit par une discussion sur l'un et le multiple en général. Il est l'occasion pour Protarque d'exiger de Socrate un changement de méthode, un « *second cours* » de la discussion ⁸, où le maître cesse enfin de jouer au chat et à la souris avec ses interlocuteurs en prétextant ne rien savoir, et où, sans prétendre tout connaître, il admette que, depuis le temps qu'il prône et pratique le « Connais-toi toi-même », il n'est plus un total ignorant, de lui-même sinon du reste. Sur le sujet de la vie sage, Socrate ne peut refuser de parler, d'expérience à tout le moins, même s'il doit invoquer les dieux pour justifier ses opinions !... Ce résumé réoriente donc la discussion, qui, conformément à ce qu'a dit Socrate auparavant, dans ses remarques sur l'un et le multiple, de la dialectique opposée à l'éristique ⁹, va pouvoir échapper à l'alternative plaisir *ou* sagesse et mettre en évidence la nécessité de la vie mixte. Ce tournant est décisif, et cette importance reconnue à la prise en compte des intermédiaires, qui distingue la dialectique de l'éristique, est ce qui permet d'échapper à tous les dualismes, à toutes les oppositions réductrice : un *ou* multiple, être *ou* devenir, corps *ou* âme, plaisir *ou* sagesse, bien *ou* mal... Au lieu de concevoir toutes choses comme écartelées entre deux pôles antinomiques et exclusifs, Platon conçoit chaque être comme un « point », une « mesure », dirait-il plutôt, sur un continuum qui se prolonge sans limites dans toutes les directions. Et ce continuum n'est lui-même pas simple, mais multiple à l'infini, et peut s'appréhender sous de multiples « raisons », par une multitude d'idées. Et dans chacune de ces dimensions, sous chacune de ces raisons, un être se définit par la position qu'il occupe sur l'échelle de mesure correspondante. On peut ainsi regarder chaque chose qui existe sous l'angle de la permanence, de la matérialité, de la beauté, de la « vérité », etc., mais aussi mesurer sa position relative par rapport à d'autres choses selon tel ou tel point de vue, ainsi des choses par rapport à nous, sous l'angle de l'utilité, de l'agrément, du plaisir qu'elles nous procurent, etc. Pas d'exclusive dans une telle approche ; tout y trouve sa place, depuis le corps le plus massivement matériel et visible jusqu'à l'idée la plus immatérielle et

⁷ Difforme est peut-être excessif, mais Socrate n'a jamais passé pour un parangon de beauté, et plaisantait lui-même sur son physique, et en particulier son ventre bedonnant et son nez camus.

⁸ Ce « *deuteros plous* » (Philèbe, 19c) dont il était déjà question dans le *Politique*, 300c, et plus avant encore, dans le *Phédon*, 99d.

⁹ « *Maintenant, les sages d'entre les hommes, d'une part exhibent au petit bonheur la chance l'un et le multiple plus vite ou plus lentement qu'il ne convient, et posent d'autre part directement l'un au milieu des indéfinis (meta apeira) ; et les intermédiaires leur échappent, par lesquels au contraire se distinguent les uns des autres nos discours faits sur le mode dialectique et ceux faits sur le mode éristique* » (Philèbe, 16e-17a).

subtile. Et le devenir est l'espace dans lequel les choses qui ne sont pas toujours identiques à elles-mêmes peuvent réaliser leur être en essayant d'atteindre la mesure qui leur est impartie, sachant qu'elles peuvent manquer le but, par défaut ou par excès. Tout le problème, pour nous, créatures parmi d'autres, mais créatures raisonnables, capables d'orienter notre marche vers ce but, pour ne pas le manquer, est de savoir quelle échelle de mesure nous utilisons : nous-mêmes, qui sommes justement l'être inchoatif qu'il s'agit de construire, ou un référent transcendant qui, seul, peut donner quelque stabilité à la cible que nous visons.

Cette place que chaque être occupe, ou, dans le monde du devenir, devrait occuper, n'est pas le fruit du hasard, mais de la raison, et c'est pourquoi le tout est *kosmos*, ordonné. Et cette raison qui justifie sa place devient pour chaque être en devenir, la *cause* qui justifie, ou devrait justifier, son devenir, qui devrait être progression vers cette place. Être raisonnables, c'est être, dans certaines limites, libres face à ce chemin, et doués d'une faculté qui devrait nous permettre de découvrir nous-mêmes notre place dans ce cosmos et d'en comprendre la raison.

Le *Philèbe* met en œuvre cette dialectique sur le problème du plaisir et du bien. Au lieu de se situer dans une perspective dualiste qui poserait deux contraires, le bien absolu et le mal absolu entre lesquels l'homme pourrait choisir, ou dont il serait le champ de bataille, perspective que Socrate rejette quand, dans une de ses rares interventions, Philèbe veut faire du plaisir le *pan agathon*, le bien absolu, ce qui conduirait à faire de la douleur le *pan kakon*, le mal absolu (27e-28a), Platon pose une échelle de plaisirs, qui va dans une progression continue des maux les plus insupportables aux plaisirs les plus intenses, et un référent externe transcendant, le bien, *qui n'a pas de contraire*¹⁰. Ce bien, on en énumère par deux fois les critères de reconnaissance : parfait (*teleon*), suffisant (*ikanon*), recherché par tout être conscient (20d, repris en 60b) ; mais en face de lui, on ne trouve pas de contraire, mais un simple *manque* : la *ponèria*, c'est à dire la déficience, la pénurie, le défaut (au sens premier de « ce qui fait défaut »), d'un mot de la même famille que *penia*, la pauvreté, l'indigence, cette Indigence qui, selon Diotime dans le *Banquet*, est mère d'Eros¹¹.

Et ce n'est pas seulement dans le *Banquet*, mais à travers tous les dialogues, que l'on peut retrouver cette *ponèria* qui s'oppose au bien sans en être le contraire, ce mal propre de chaque chose qui n'est en définitive qu'un manque d'être. Au début du *Protagoras*, Socrate définit les Sophistes à Hippocrate comme des « *négociants en denrées dont l'âme se nourrit..., ignorant si ce qu'ils vendent est chrèston è ponèron (enrichissant ou débilisant) pour l'âme* »¹². Et vers la fin, quand il discute avec Protagoras de l'homme vaincu par le plaisir, il le définit comme celui qui fait des choses qu'il sait *ponèra*, c'est à dire qui, au delà du plaisir immédiat qu'elles lui procurent, provoquent dans la suite « *nosous kai penias kai alla toiauta polla* (maladies, pauvreté et toutes les autres choses de ce genre) »¹³. Le *Gorgias* reprend et précise cette liste lorsqu'il énumère trois sortes de *ponèriôn* : pour ce qui concerne les biens (*chrèmata*), la pauvreté (*penian*) ; pour ce qui concerne le corps, la maladie ; pour ce qui concerne l'âme,

¹⁰ À aucun endroit dans le *Philèbe*, autre que celui que nous venons de citer, il n'est question de *to kakon* au sens absolu, comme il y est question en plusieurs endroits de *tagathon*, le bien. On y parle certes de choses mauvaises *pour les hommes*, par exemple justement la douleur (44b), mais surtout l'ignorance (49a-d), ou d'hommes mauvais, méchants, vicieux, selon la traduction que l'on préfère adopter pour *kakos* en fonction du contexte, mais jamais du mal en tant que tel.

¹¹ Ainsi par exemple, d'une réplique sur l'autre, les « mauvais » (*hoi kakoi*) deviennent *hoi ponèroi* dès qu'on réalise qu'ils trouvent leur plaisir dans des illusions (40c). Et, dès l'analyse des quatre genres, en 26b, ce sont l'*hubrin kai ponèrian* (l'excès et le défaut), qui en refusant toute limite aux plaisirs, conduisent la déesse à introduire la loi et l'ordre (*nomon kai taxin*).

¹² *Protagoras*, 313c,d.

¹³ *Protagoras*, 353c-d.

l'injustice, qui est des trois la plus dommageable, bien qu'elle soit indolore ¹⁴. Et dans le paradoxe de l'*Hippias mineur*, on oppose les organes qui fonctionnent mal volontairement, et sont qualifiés de bons, à ceux qui fonctionnent mal par suite d'une *ponèrian*, comme par exemple l'œil myope ou le pied bot ¹⁵. Revenant à l'âme, la *République* cherche une preuve de son immortalité dans le fait que l'injustice, qui est sa *ponèria* propre (*République*, X, 609c), ne peut la détruire, et qu'une chose ne peut être détruite par une *ponèria* autre que la sienne propre (ainsi l'âme par la maladie, qui est la *ponèria* du corps). Cette preuve prend effectivement toute sa force dans une conception de la *ponèria* comme « défaut d'être » : la déficience en un être n'atteint en rien l'être propre d'un autre. Et si l'injustice est la *ponèria* de l'âme, cela veut dire que la justice est son *metrion*, et que son degré d'être se mesure à son degré de justice. Et, dans le *Sophiste*, au cours des divisions qui conduisent à la sixième définition, celle qui, faisant du sophiste un « purificateur », serait mieux adaptée au philosophe, l'étranger, pour définir la purification de l'âme, qui consiste à en ôter tout ce qui est mauvais, identifie deux vices de celle-ci : la *ponèria* qui est discorde (*stasis*), disharmonie, injustice, et est à l'âme ce que la maladie est au corps ; et l'ignorance (*agnoia*), qui est à l'âme ce que la laideur est au corps. Cette double défaillance induit deux *technai* pour en venir à bout : la médecine de l'âme, contre sa « maladie », est la justice (*dikè*), et la gymnastique de l'âme, contre sa « laideur », l'éducation ¹⁶. Cette analyse, qui se prolonge dans le *Philèbe* par la mise en parallèle des opinions et des plaisirs, qui peuvent les uns comme les autres, être « vrais » ou « faux », montre une fois encore que tout vice est une privation (d'harmonie ou de savoir, pour l'âme), et non pas la présence d'une réalité positive extrinsèque : sur l'échelle de mesure, quelle qu'elle soit, (du plaisir, ou de la connaissance, par exemple), l'excès a pour contraire le défaut, mais la juste mesure (le bien) n'a pas de contraire. L'excès et le défaut sont du côté de l'illimité qui participe au mixte, la mesure du côté de la limite, mais l'excès pas plus que le défaut n'existent en tant que tel puisque par définition l'illimité est illimité. Ce qui existe, c'est le mixte, qui réalise plus ou moins bien la mesure de son être propre, et c'est en lui seul que l'on peut parler d'un excès ou d'un défaut existant : il n'y a pas de mal en soi, mais seulement du mal en nous, du mal pour nous.

Et ceci n'est pas en contradiction avec l'affirmation de Socrate à Théodore, dans le *Théétète*, selon laquelle, « *comme il n'est possible, ni que soient extirpés les maux (ta kaka), car il est fatal (anagkè) qu'il y ait toujours quelque chose d'opposé au bien (hupenantion ti tòi agathôi), ni qu'ils soient établis parmi les dieux, ils tournent autour de la nature mortelle et de ce lieu-ci* » ¹⁷, comme le montre la difficulté qu'éprouve Plotin à réconcilier ce passage avec sa conception qui veut justement faire du mal le contraire du bien ¹⁸. Tout d'abord, ce dont il est question ici, ce sont les maux, et non pas le mal ; d'autre part, ces maux ne sont pas présentés comme le contraire (*to enantion*) du bien, mais comme « quelque chose d'opposé » au bien, à l'aide d'un mot, *hupenantion*, dont c'est un des rares usages dans les dialogues ¹⁹, et qui, s'il

¹⁴ *Gorgias*, 477b-c.

¹⁵ *Hippias mineur*, 373c, sq.

¹⁶ *Sophiste*, 227d-229b.

¹⁷ *Théétète*, 176a.

¹⁸ *Ennéades*, I, 8, 6.

¹⁹ On ne le retrouve qu'en *Politique*, 306e, et en *Lois*, VII, 810d. Dans le premier cas, il s'agit, pour appliquer le paradigme du tissage au politique, de mettre en évidence les vertus complémentaires qu'il s'agit de « tisser » dans le tissu social ; l'étranger va donc mettre en évidence deux caractéristiques contraires (*enantia*, 306c) de nos actions, qui, selon les cas, en manifestent la qualité : tantôt la « virilité » (*andreia*), tantôt la « placidité » (*kosmiotès*) ; et, pour mettre en évidence la première, il l'examine *en tois hupenantiois genesi* (« en des genres opposés »), évoquant des actions, des pensées, le corps, la voix, choses qui ne sont nullement des « contraires ».

Dans le second cas, en *Lois*, VII, 810d, il ne s'agit que de la forme adverbiale *hupenantia*, dans *tois pollois hupenantia* (« contre la foule », c'est à dire, dans le contexte, « à l'encontre de l'opinion de la foule »).

implique certes contrariété, implique aussi, par le préfixe *hup-* (*hupo*), que les deux choses ne sont pas sur le même plan, et que les maux sont sur un plan inférieur. En d'autres termes, ici encore, les maux sont du côté du multiple, et le bien (qui, lui, est au singulier), du côté de l'un ; et s'il y a bien d'une certaine manière opposition entre l'un et le multiple, reste qu'ils ne sont pas sur le même plan, que l'un ne fait pas nombre avec le multiple, puisque c'est au contraire leur conjonction qui engendre tout ce qui est ²⁰. Ce qui ne veut pas dire, dans la perspective qui est la notre ici, que les êtres sont engendrés par une combinaison de bien et de mal, mais que le mal résulte de la présence du multiple, qui rend possible de ne pas atteindre la juste mesure : c'est en ce sens que l'on peut dire que le mal est « fatal » (plutôt que nécessaire). Et surtout, prenant du recul par rapport au mot à mot, nous voyons Socrate attentif à creuser le fossé entre bien et maux, et à ne pas laisser ces derniers s'installer parmi les dieux, ce qui revient à dire qu'il n'est pas question d'en faire un second principe. Pour être encore plus clair, il affirme quelques lignes plus loin : « Dieu n'est nullement injuste, en quelque manière que ce soit, mais, comme il est le plus parfaitement juste, rien ne lui est plus semblable que quiconque parmi nous devient à son tour le plus juste possible. C'est par là que se juge la véritable habileté de l'homme, ou bien sa nullité et son inhumanité (oudenia te kai anandria) » ²¹. Une fois encore, nous voyons que ce qui se joue ici, c'est l'être propre de chacun : le risque est d'être non-homme, *anandros*, un rien du tout. ²²

Que le mal ne soit donc pas le contraire du bien, au sens au moins où la douleur est le contraire du plaisir, c'est ce que l'on peut déjà lire en creux dès l'un des premiers dialogues : dans le *Lysis* ; en effet, Socrate, qui cherche la raison de la *philiai*, se demande si « le bien ne serait pas aimé à cause du mal » (*Lysis*, 220b), parlant bien ici du mal (*to kakon*), et non pas des maux. Sans arriver à une conclusion définitive, dans ce dialogue qui n'est fait que pour mettre en appétit et susciter les interrogations de l'élève en puissance, il laisse entendre que, si tel était le cas, la disparition du mal rendrait le bien inutile, comme la disparition de la maladie supprime le besoin du remède, et qu'alors, ce n'est pas le bien, mais le mal, qui deviendrait cause. Si l'on se place dans une problématique de contraires, l'un des contraires disparaît avec l'autre. Si le bien est sur le même axe de référence que le mal, comme le plus au moins, il ne peut être « mesure », car c'est qu'alors il participe de l'infinité, et il perd donc son caractère de stabilité, de permanence. Si le bien est sur l'échelle des êtres, il ne peut être pour tous la mesure de leur être, puisqu'il est devenu un être parmi d'autres. C'est pourquoi, comme nous le dit la *République*, le bien est « au delà de l'être » ²³.

Mais surtout, si le mal a une réalité substantielle, si le bien a un contraire, alors, c'en est fini de la responsabilité de l'homme ! Si l'homme est le résultat du mélange d'une nature bonne et d'une nature mauvaise, d'une matière mauvaise et d'une forme bonne, par exemple, pour emprunter le langage de Plotin qui fait de la matière le mal par excellence, comment peut-il échapper au mal sans renier son être même, et comment peut-il accepter la responsabilité de ce qui vient de sa nature première ? Et si le bien et le mal ne sont pas d'avance dans sa nature, mais comme deux réalités extérieures entre lesquelles il doit choisir, sur quelles bases et en fonction de quels principes devra-t-il choisir, et au nom de quoi décider qu'une réalité est préférable à l'autre ? S'il n'avait en lui qu'une aspiration vers l'un, à l'exclusion de l'autre, vers le bien par exemple, et pas vers le mal, le problème serait réglé d'avance ; or nous voyons par l'expérience

²⁰ Cf. *Philèbe*, 16c-d.

²¹ *Théétète*, 176c-d.

²² Ainsi, malgré Plotin, Saint Augustin, qui n'avait besoin de personne pour connaître les dangers du manichéisme, avait retrouvé les intuitions de Platon, lorsqu'il disait que tout être, en tant qu'être, est bon, et que le mal n'est qu'un défaut d'être, sans réalité positive.

²³ *République*, VI, 509b.

que tel n'est pas le cas. Et s'il a en lui deux aspirations contradictoires, nous sommes ramenés à la situation précédente, et c'en est fait de sa responsabilité.

Mais non ! Le monde matériel est bel et bon en tant qu'il est, sinon pourquoi perdre son temps à le contempler et prendre son ordre pour modèle dans le *Timée* ²⁴ ? Le monde de devenir est bel et bon, même si cette beauté est moindre que celle de réalités immatérielles qui ont plus de permanence, plus de « vérité » dans leur être. Il est en tout cas suffisamment bon pour mériter que nos efforts visent à le travailler pour le rendre encore meilleur, encore plus ordonné, et non à le fuir en l'ignorant pour se réfugier dans un ciel d'idées pures pour lequel notre nature n'est pas faite.

Et l'homme est responsable de ses actes et des maux qu'il peut provoquer. Pas « du mal qu'il peut faire », car « faire le mal » est en un certain sens une contradiction : ce que l'on fait est bon en tant qu'il est, mais ce « supplément d'être » qui résulte de nos actes peut représenter un excès ou un défaut par rapport à la « mesure » de notre être et de celui de ceux qui sont impliqués dans ces actes, et ce sont ces fautes de mesure qui constituent des maux. « Nul ne fait volontairement le mal », se plaît à répéter Socrate ²⁵, et l'on a vite fait de voir en cette affirmation un paradoxe qui dénoterait un manque d'approfondissement du problème. Mais que veut dire Socrate en affirmant cela ? Il veut dire que tous nos actes ont pour fin, immédiate ou indirecte, quelque chose que nous *pensons* être un bien, *au moins pour nous*. Ainsi, à Protagoras et aux autres sophistes qui l'entourent : « *personne, sachant ou supposant autre chose meilleur que ce qu'il fait, et possible, ne fait quand même cela, alors qu'il lui est possible de faire mieux* » ²⁶, affirmation qui recueille l'approbation générale. À Polos, Socrate montre que, si le tyran persécute ses concitoyens, c'est « *en supposant que c'est meilleur pour lui* », mais que, s'il se trompe, alors peut-être fait-il ce qui lui plaît (*poiei ha dokei autôi*), mais non pas ce qu'il veut (*mède poiein ha bouletai*) ²⁷. Et à Ménon qui croit que « *sachant de choses mauvaises qu'elles sont mauvaises, on peut cependant les désirer* » ²⁸, Socrate montre que, puisqu'il n'est « *pas un seul homme qui veuille être misérable et malheureux* (*athlios kai kakodaimôn*) » ²⁹, ce ne peut être qu'en supposant à ce mal quelque utilité pour nous qu'on le souhaite, ce qui veut dire que ce n'est pas « *en tant que mal* » qu'on le désire (que d'ailleurs notre opinion soit vraie ou fausse sur la véritable nature de ce que l'on souhaite).

S'il en est ainsi, on comprend pourquoi l'éducation est ce qu'il y a de plus important pour l'homme, car le mal n'est rien d'autre que de se tromper sur le bien que l'on recherche, non qu'il ne soit en quelque manière un bien, mais parce qu'il n'est pas le bien auquel nous sommes destinés. Ce qui explique que la « science » que nous devons rechercher n'est pas la connaissance du monde physique, ou des mathématiques, ou de quelque autre être qui nous serait extérieur, mais la connaissance de nous-mêmes, non pas de ce que nous sommes, mais de ce que nous devons être. Et voilà le « Connais-toi toi-même » ! La mesure de chaque être, c'est la place qu'il doit occuper dans le *kosmos*. Et l'on voit mieux alors comment se relie les uns aux autres tous les thèmes de la *République* : la justice, dont l'absence est la *ponèria* de l'âme, c'est que chacun soit à sa place, d'abord dans le microcosme que constitue chaque homme, et qu'il a la responsabilité d'ordonner, ensuite dans le macrocosme dont il est une partie, et qui commence avec la cité où il vit ; et l'éducation vise à faire que chacun connaisse sa place et l'accepte ; et si tous ne sont pas capables du long chemin qui permet d'arriver à la « science »

²⁴ « *Ce monde est la plus belle des choses engendrées, et son fabriquant la meilleure des causes* » *Timée*, 29a.

²⁵ Voir par exemple, *Protagoras*, 358b-d, *Gorgias*, 467b-468e, *Ménon*, 77b-78b.

²⁶ *Protagoras*, 358b-c.

²⁷ *Gorgias*, 468d-e.

²⁸ *Ménon*, 77c.

²⁹ *Ménon*, 78a.

de cette place, si la plupart n'ont pas la capacité diacritique, la faculté de discernement, la puissance dialectique, qui permettent au vrai philosophe de connaître la raison, le *logos*, de cette place, il faut au moins former leur esprit à accepter sur ces sujets une opinion droite. Sûr, le bien de l'homme ne se trouve pas avec la même facilité que la diagonale du carré qui résout le problème posé à l'esclave de Ménon, et l'éthique, n'en déplaît à Spinoza, ne se met pas en théorèmes ayant l'évidence des mathématiques et la rigueur de la géométrie. Et c'est pourquoi il faut, à celui qui en est capable, le long détour par la psychologie, la linguistique, l'épistémologie, l'ontologie, mais aussi les mathématiques et les sciences naturelles, pour approcher de plus près les raisons de son être et comprendre sa place dans l'univers. Mais même au terme de ce parcours, il lui faut encore accepter une part d'indicible, un reliquat d'indémontrable, un principe anhypothétique³⁰ qu'il ne peut qu'admettre dans un acte de foi. Et puis on n'a pas besoin de *comprendre* sa place dans l'univers pour la *trouver* ! Et c'est en cela que Socrate est pour nous l'exemple par excellence : qu'est l'*Apologie*, sinon le long plaidoyer d'un homme qui *sait* quelle est sa place dans la cité sans savoir pourquoi le dieu la lui a affectée, qui fait confiance à l'oracle et au *daimôn* pour lui tracer sa voie, et est décidé à ne pas quitter son poste quoi qu'il lui en coûte ? Pourquoi est-il le paradigme de l'homme juste sinon parce qu'il a su tenir cette place qui lui était affectée, en harmonie avec lui-même et avec les lois de la cité ? Et pourquoi l'acte de la cité est-il injuste sinon parce qu'il rompt cette harmonie voulue par les dieux ?... Et pourquoi ce procès nous est-il présenté dans la continuité du *Ménon* sinon parce que Socrate est celui qui a accepté de vivre jusqu'au bout sa foi en une opinion qui se trouvait être vraie, sans attendre pour cela de l'avoir « démontrée », et sans tomber, faute de cette démonstration, dans le piège du relativisme et de la vie facile ?...

On voit d'autre part pourquoi cette recherche de *mon* bien propre n'est pas un égoïsme : mon bien propre, c'est mon être à réaliser, mais cet être ne se conçoit pas isolé, et ne peut se construire que dans ses relations avec le reste du cosmos. Une fois encore, nous échappons aux alternatives piégées : non pas moi *ou* les autres, mais moi *et* les autres, moi avec les autres, moi par les autres... L'être de mon âme, sa « justice », ou sa justesse, si l'on préfère, ne peut être qu'à la fois interne *et* externe, ou bien elle n'est pas. Cela encore, c'est un des messages de la *République* !

Et le plaisir, dans tout ça ? Et bien, oui, le plaisir ! La doctrine, si doctrine il y a, n'est pas masochiste, et Socrate ne nous a jamais été présenté comme un pauvre malheureux, le jour de sa mort moins que tout autre. Inutile de nier le plaisir, il faut simplement le relativiser, et le « mesurer », comme tout le reste. Le plaisir, nous dit le *Philèbe*, dans un de ces raccourcis fulgurants dont Platon a le secret, c'est *tèn eis tèn hautôn ousian hodon* (« le chemin vers notre être propre »)³¹ : si la beauté est la disposition des choses qui nous attire vers le bien qui est en elles, et l'amour le mouvement même qui en résulte, le plaisir est l'effet sur nous de ce cheminement. Effet sur nous, mais effet immédiat, et effet subjectif, qui est distinct du résultat objectif de ce « mouvement ». Et si tout acte, en tant que tel, produit un supplément d'être, et donc un certain plaisir, ce plaisir n'est pas son seul effet, et ce supplément d'être n'est pas nécessairement celui qui convenait dans une situation donnée, lorsqu'on se resitue par rapport au tout et à la suite des temps.

Le plaisir, en tant que tel, en tant que sentiment subjectif, est toujours plaisir au moment où il est éprouvé, pour celui qui l'éprouve, quel que soit le degré de « réalité » de son objet ou de sa cause : « *celui qui éprouve du plaisir, qu'il éprouve ce plaisir droitement ou pas* (ante orthôs

³⁰ Ce principe anhypothétique dont nous parle Platon lorsqu'il nous dit que la seconde section de l'intelligible, sur la ligne de la *République*, correspond aux choses « *que la raison elle-même (autos ho logos) atteint par la puissance de la dialectique, élaborant les hypothèses, non comme principes (archas), mais comme des hypothèses qu'elles sont, c'est à dire seulement des degrés et des points d'appui, pour aller jusqu'au principe anhypotétique de toutes choses* (tou anupothetou epi tèn tou pantos archèn) » (*République*, VI, 511b).

³¹ *Philèbe*, 32b.

ante mè orthôs), *ne perd évidemment jamais la réalité de ce plaisir* »³², tout comme « *celui qui a une opinion, que cette opinion soit droite ou pas (ante orthôs ante mè orthôs), ne perd jamais le fait qu'il a une opinion* »³³. Et comme c'est l'opinion qui, en même temps est susceptible de nous guider vers des plaisirs et de les évaluer, il y a une étroite dépendance entre la rectitude des opinions et celle des plaisirs, entre la beauté de notre âme, qui croît à mesure que diminue l'*agnoia*, et sa plénitude, sa justice, qui comble sa *ponèria* : tel est l'argument central du *Philèbe*. Car si tout plaisir est plaisir, si tout plaisir est cheminement vers un supplément d'être, nous savons bien que tous les êtres n'ont pas le même degré d'être, d'où il résulte que tous les plaisirs n'ont pas la même valeur « objective ». Objective, non pas en référence à l'opinion des autres, mais bien en considération de la valeur qu'a l'acte dont résulte ce plaisir dans l'accomplissement de mon être propre. L'image que peint l'artiste, l'illusion qu'entretient le discours du sophiste, ont chacune une certaine « réalité », un certain degré d'être. Mais l'image a bien moins de réalité que le modèle, et l'illusion infiniment moins que la raison. Le plaisir que je puis éprouver en me berçant d'illusions est parfaitement réel en tant que plaisir, mais la contribution effective de ces illusions à l'épanouissement de mon être est quasi nulle ; l'aide qu'elles me procurent pour trouver ma place dans l'ordre du monde, pour me réaliser est bien minime, si même elle n'est pas contre-productive.

Bien sûr, on pourra toujours dire que ce sont les « idées » qui sont des illusions, et que seule compte la réalisation « matérielle » de notre être, mais cela nous ramène à l'ontologie et à des questions maintes fois déjà débattues. Pour Platon du moins, et pas seulement pour lui, construire son corps n'est rien de plus que remplir le tonneau des Danaïdes, et c'est une entreprise perdue d'avance dans la mesure où notre seule certitude en ce monde, c'est que notre corps est voué à la mort et à la dissolution qui s'ensuit. Tout l'effort de Platon dans ces conditions est de chercher, *en ce monde*, ce qui présente pour nous tels que nous sommes, le plus de permanence, c'est à dire dans son langage, le plus de « vérité » et le plus d'être. Et il croit trouver cela dans l'œuvre de la raison, qui consiste à mettre de l'ordre en nous et autour de nous autant qu'il est en notre pouvoir. Et si cette activité conduit à plus d'être, elle doit nécessairement s'accompagner de plaisirs, et de plaisirs plus mesurés, plus purs, et plus durables, sinon plus intenses, que les plaisirs que l'on éprouve à faire cesser, ou même à empêcher que ne naissent, les douleurs qui accompagnent les métabolismes de notre corps jamais satisfait.

Loin de refuser les plaisirs, Socrate nous convie donc à rechercher en priorité ceux qui accompagnent les activités intellectuelles qui nous aideront à mieux nous connaître et à savoir rester comme lui à notre place dans la cité, mais ne ferme pas pour autant la porte aux plaisirs du corps, pourvu que ceux-ci restent maîtrisés et mesurés, et se limitent à la satisfaction des besoins de notre vie terrestre. Après tout, lui-même a eu femme et enfants, ne crachait pas sur le vin ou sur la bonne chère, ne s'est jamais retiré au désert, a toujours rempli dignement son devoir de citoyen quand c'était nécessaire, qu'il s'agisse de défendre la cité ou de siéger au conseil, et ne semble pas avoir mené une vie d'ascète, même s'il savait à l'occasion faire montre de son insensibilité au froid et à la fatigue, surtout s'il était absorbé dans quelque pensée profonde, et tout cela d'une humeur égale, et sans jamais manifester d'impatience ou de tristesse.

On voit comment cette philosophie fait la place au plaisir sans être un hédonisme qui rechercherait le plaisir pour lui-même ; comment elle fait la place à l'intérêt propre sans tomber dans l'égoïsme d'un Calliclès. Et l'on pourrait continuer la liste : comment elle prend soin du corps sans tomber dans le matérialisme des Fils de la terre ; comment elle exalte la raison sans tomber dans l'idéalisme des Amis des Formes ; comment elle cultive les sciences sans se retirer du monde pour autant, comme le Thalès de la caricature, ou le Socrate des *Nuées* ; comment

³² *Philèbe*, 37b.

³³ *Philèbe*, 37a.

elle prône l'engagement politique sans verser ou dans l'activisme ou dans le cynisme ; comment elle pratique l'art du discours sans tomber dans les excès de la rhétorique ou les travers de l'éristique ; comment elle s'attache à l'enseignement sans tomber dans le dogmatisme ; comment, en un mot, elle conçoit la mesure en tout comme le premier des biens.

Et l'on voit mieux, j'espère, comment se tissent entre eux tous les thèmes qui courent à travers les dialogues, et quelle nécessité logique lie entre elles les différentes parties du *Philèbe*, qui récapitule tous ces thèmes.

Mais non content de récapituler les thèmes des dialogues, le *Philèbe* pointe aussi vers ce qu'une tradition, qui commence avec Aristote, a dénommé « les enseignements non écrits (*agrapha dogmata*) » de Platon³⁴. Si en effet, comme nous avons eu plus d'une fois l'occasion de le dire, Platon, dans ses dialogues, n'a pas cherché à nous donner des réponses, mais à nous montrer le chemin vers des réponses qu'il nous fallait élaborer nous-mêmes, il n'en reste pas moins plus que probable qu'au cours d'une longue vie de méditation et pendant des dizaines d'années d'enseignement et de vie « universitaire », il avait acquis sur toutes ces questions qu'il se posait, sinon des certitudes, du moins des « théories », des convictions, et que, s'il ne souhaitait pas les coucher par écrit pour la postérité, il ne devait pas se priver de les discuter avec ses élèves et surtout ses « collègues » enseignants de l'Académie. Il serait en effet bien étrange qu'il ait limité son enseignement à ce qu'il nous dit dans les dialogues, si ceux-ci ne sont qu'une longue « propédeutique » ; et cela ne correspond d'ailleurs pas à l'image qu'il donne de lui dans la *Lettre VII* : celui qui s'entretenait avec Denys, dans la lointaine Syracuse, de sujets qu'il pensait impossible d'exposer par écrit, n'en aurait pas discuté avec ceux à qui il consacrait sa vie, ses élèves et ses amis ?... Voilà qui serait bien étrange ! Que par ailleurs, ces théories soient en toile de fond derrière les dialogues, tous les dialogues, dans notre perspective où ils ont probablement tous été écrits dans un intervalle de temps réduit vers la fin de la vie de Platon, et que plus d'une fois, on puisse les voir pointer à l'horizon de tel ou tel développement, il n'y a là rien de surprenant, car un homme de convictions essaye toujours de faire partager ses convictions, même s'il respecte par ailleurs la liberté et les convictions propres de ses interlocuteurs, de ses élèves, ou de ses lecteurs. Et que de telles échappées soient plus fréquentes vers la fin d'un programme qui vise à rendre possible leur découverte et leur compréhension, c'est aussi dans l'ordre des choses.

³⁴ L'expression *agrapha dogmata* ne se trouve qu'une fois chez Aristote, en *Physique*, IV, 2, 209b15 (...*en tois legomenois agraphois dogmasin...*). Mais en d'autres endroits, Aristote critique des opinions qu'il attribue ou semble attribuer à Platon, et que l'on ne trouve pas dans les dialogues sous la forme qu'il leur donne, ce qui a conduit certains auteurs à supposer que ces doctrines étaient issues d'un enseignement oral de Platon qu'il n'aurait pas jugé utile de développer par écrit, et qui pourrait représenter une doctrine « ésotérique » réservée aux élèves, par opposition à la doctrine exotérique des dialogues, accessible à un plus large public. Pour un point récent sur cette question, on pourra consulter l'ouvrage de Marie-Dominique Richard : *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986. L'auteur y défend le point de vue de ce qu'on appelle parfois l'école de Tübingen, dont les principaux représentants sont H. J. Krämer et K. Gaiser, et qui est favorable à la thèse d'un enseignement oral sur la théorie des principes, que l'on ne trouve pas dans les dialogues, et qui fait une large place à la mathématisation de l'ontologie. Quelle que soit la position qu'on adopte, son ouvrage reste intéressant, ne serait-ce que par l'abondance des textes anciens sur la question regroupés à la fin du livre, en grec et en traduction française. Le point de vue opposé est défendu par L. Brisson dans son ouvrage sur le *Timée* (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974), qui se situe dans la continuité des thèses de H. Cherniss sur la question. Une position plus nuancée, qui rejoint la nôtre, est exposée par K. M. Sayre, dans son ouvrage *Plato's Late Ontology*, Princeton, 1983, principalement pp.75-84. Cet ouvrage, dont nous avons eu connaissance après avoir écrit les pages de ce chapitre sur le *Philèbe*, rejoint aussi notre lecture de ce dialogue en plus d'un point. Le plus grave reproche que nous lui faisons, comme on peut s'en douter après avoir lu ce qui précède, c'est de penser que l'interprétation qu'il propose est nouvelle dans les dialogues, et différente de celle qui sous-tend même le *Timée*, qu'il doit alors repousser dans le temps à avant le *Parménide*, ou au moins sa seconde partie.

La tradition veut que Platon ait donné des leçons, que plusieurs de ses auditeurs, dont Aristote, ont retranscrit sous le titre *Peri tagathou*, « Sur le Bien », qui étaient censées contenir l'essentiel de ce que ces auteurs appellent les doctrines non écrites, et qui d'ailleurs, au dire d'Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote, laissaient la plupart des auditeurs pour le moins déroutés³⁵. Hélas, aucune de ces transcriptions n'est parvenue jusqu'à nous, et nous devons nous contenter d'allusions ici ou là, le plus souvent dans des contextes polémiques, soit d'Aristote critiquant Platon ou ses disciples³⁶, soit de ses commentateurs essayant, plusieurs siècles après³⁷, d'expliquer sa pensée. Mais il n'y a rien de surprenant, après ce que nous avons dit des dialogues, et du *Philèbe* en particulier, à ce que Platon ait présenté ses conceptions du monde dans des discours, des conférences ou des cours intitulés « *Sur le Bien* », et que dans ces discours, il ait poussé plus loin que dans le *Sophiste* ou le *Philèbe* ses considérations sur les nombres, l'un et le multiple, la limite et l'illimité, qu'il semblait appeler alors la dyade, le grand et le petit, et d'autres noms semblables³⁸, et qu'il ait développé en profondeur ce qui n'apparaît que sous forme allusive ou condensée dans les dialogues.

Et il n'est pas surprenant non plus que, sur des sujets aussi difficiles, il ait été compris de diverses manières par ses auditeurs, et n'ait pas réussi à rendre claires ses idées, même (surtout ?) pour un Aristote. Après tout, les dialogues, qui se voulaient sans doute plus abordables, sont encore aujourd'hui interprétés de diverses manières par différents lecteurs, et, sur les sujets en cause, avec ou sans Platon, le débat est toujours ouvert. Et cette difficulté à se faire comprendre, dont il devait bien se rendre compte, à dû être pour Platon une raison de plus de ne pas tenter de confier à l'écrit ce qu'il n'arrivait pas même à faire passer dans le discours vivant de personne à personne.

Que Platon ait cherché dans ces tentatives à rapprocher les sujets, plutôt qu'à les morceler, à synthétiser plutôt qu'à analyser, c'est ce que font pressentir les dialogues qui, déjà, à leur niveau, ne se laissent pas enfermer dans des catégorisations rigides, ou coller des étiquettes simplificatrices. Qu'il ait fait une large place aux considérations mathématiques, et aux nombres comme chemin d'accès aux idées, ce n'est pas surprenant de la part de celui qui, comme

³⁵ « *C'est ce qu'éprouvaient, comme Aristote ne cessait de le raconter, la plupart de ceux qui écoutaient la conférence de Platon sur le bien. Chacun en effet s'y rendait pensant en retirer quelque chose sur ce que l'on tient pour des biens humains, comme richesse, santé, force, en somme quelque bonheur extraordinaire. Mais quand les discours sur les mathématiques et les nombres et la géométrie et l'astrologie et la limite avaient fait voir que le bien est un, cela leur paraissait, je pense, quelque chose de tout à fait contraire au bon sens (paradoxon) ; aussi les uns dédaignaient-ils la chose, tandis que d'autres le blâmaient.* » Aristoxène de Tarente, *Eléments d'Harmonique*, cité par M. D. Richard, *op. cit.*, p. 248. Les commentateurs divergent sur la question de savoir s'il s'agit d'une seule « conférence », ouverte à un public étranger à l'Académie, qui plus est, ou de conférences répétées, comme le laisserait penser l'emploi de l'imparfait. On fait aussi valoir (e.g. : W. K. C. Guthrie, *HGP*, Vol. V, p. 424) qu'Aristoxène était un amateur de ragots qui n'appréciait guère Platon, ce qui tendrait à minimiser la valeur de son témoignage, pourtant presque contemporain de Platon. Quoi qu'il en soit, Simplicius, et avant lui Alexandre d'Aphrodise, font plusieurs fois référence à *des* discours de Platon sur le bien (...*en tois peri tagathou logois*) et à leur transcription par Aristote, Speusippe, Xénocrate et d'autres (textes et références dans M. D. Richard, *op. cit.*). S'agit-il des mêmes conférences ou d'autres ? Si certaines étaient ouvertes à un public plus large, comme peut-être celle(s) que mentionne Aristoxène, sans doute d'autres, plus développées, étaient-elles réservées aux membres de l'Académie.

³⁶ Et le problème n'est pas simplifié par le fait qu'avec lui, il n'est pas toujours facile de savoir s'il parle de Platon lui-même ou de platoniciens de la génération suivante, Speusippe et Xénocrate en particulier, dont, pour tout arranger, nous ne connaissons les doctrines que par des traditions indirectes !

³⁷ Alexandre d'Aphrodise vivait au troisième siècle de notre ère, et Simplicius au sixième !

³⁸ N'oublions pas l'attitude de Platon vis à vis des mots : les noms ne sont que des images des réalités qu'elles désignent, et, à ce titre, il ne faut pas se laisser piéger par une seule image. Surtout dans des sujets aussi arides, c'est par la complémentarité des points de vue, et donc des terminologies, que l'on accroît ses chances d'approcher de la vérité.

nous le verrons à propos du *Timée*, est le père de la modélisation mathématique de la matière. Mais qu'il ait voulu faire des nombres, assimilés aux idées et non plus exemples de ces idées, la source de toute réalité, c'est ce qui est moins certain. Platon a sans aucun doute subi l'influence du pythagorisme, et accordé une place prépondérante à la notion d'Un dans ses développements. Mais l'Un dont il nous parle n'est pas vu d'abord en tant que nombre — après tout, pour lui comme pour les grecs de son temps, les nombres commencent à deux et un n'en fait pas partie, même s'il en est le principe —, mais plutôt en tant que concept d'unité, de complétude, d'autonomie, de mesure, d'existence individuée. Et dans la mesure où ses préoccupations, comme nous l'avons montré, sont plus éthiques et politiques que métaphysiques, il devait en dernière instance subordonner ces développements mathématiques à des considérations éthiques. Et c'est bien ce que prouve le titre universellement admis de ces fameuses « conférences » : *Sur le Bien*, et non pas *Sur l'Un*, comme ç'aurait pu être le cas avec un Plotin par exemple. Rappelons-nous ce que nous avons vu de la place de la science et du *Timée* dans son œuvre. Certes, comme nous l'avons fait nous-mêmes en commentant le *Philèbe*³⁹, il faut faire appel à la notion d'unité pour décrire le bien platonicien, mais c'est le bien, pas l'un, qui est au delà de l'être !... C'est le bien, pas l'un qui éclaire et oriente toute l'éducation des gardiens philosophes de la cité idéale, qui est source et soutien de tout ce qui existe comme le soleil l'est de notre monde terrestre.

Que ses auditeurs n'aient pas pu le suivre dans les hautes sphères de sa pensée métaphysique, que ses élèves n'aient pas saisi toutes les nuances qu'il y mettait, qu'ils n'aient pas toujours fait la part entre ce qui était hypothèses et ce qui était convictions plus assurées, entre l'analogie et la chose elle-même, qu'ils n'aient pas toujours su éviter les pièges du langage malgré tout le soin que Platon mettait à en éviter les embûches, c'est tout à fait probable. Qu'Aristote, qu'avec son tempérament matérialiste et naturaliste, Platon a dû renvoyer plus d'une fois dans ses buts, revoir ses leçons, relire son Parménide et son Zénon, potasser ses bouquins de maths et refaire ses exercices de géométrie, et dont finalement, ne l'oublions pas, il n'a pas voulu pour lui succéder à la tête de l'Académie, n'ait réussi à échapper à des amalgames hâtifs, qu'il ait persévéré à prendre au pied de la lettre des affirmations tout en nuances de son maître, sorties qui plus est de leur contexte et dissociées des longs développements dont elles faisaient partie, qu'il ait pu être abusé par des phrases ambiguës dans une langue qui se cherchait et voulait éviter les pièges de la technicité là où lui ne rêvait que de précision et d'univocité, il n'y aurait là rien de surprenant de la part de quelqu'un dont tout le monde s'accorde à reconnaître qu'il n'était pas des plus doués pour entrer dans la pensée d'un autre !...⁴⁰

Dans ces conditions, sans nier l'existence d'une tradition bien établie d'enseignements de Platon qui allaient au delà de ce qui est explicite dans les dialogues, je pense plus prudent de prendre appui sur les dialogues, en extrapolant au besoin, pour interpréter, si besoin est, ces traditions, plutôt que de recourir à ces traditions, dont la plupart dépendent d'Aristote, pour

³⁹ Que ce soit le *Philèbe* qui ait été l'occasion de ces considérations n'a rien pour surprendre, étant donné la place que ce dialogue occupe dans l'œuvre, et le sujet qu'il traite. C'est en effet de tous les dialogues celui qui s'approche le plus de ce que pourrait être un dialogue intitulé *Du Bien*. Et c'est déjà ce qui arrivait à Porphyre, dont Simplicius cite le commentaire sur le *Philèbe* dans son propre commentaire sur la *Physique* d'Aristote en concluant sa citation par ces mots : « *voilà à peu près mot pour mot ce que Porphyre a dit, conformément à sa promesse d'articuler nettement les expositions énigmatiques de l'enseignement sur le bien, et probablement parce que ces exposés-là concordaient avec ce qui avait été écrit dans le Philèbe* » (in M. D. Richard, *op. cit.*, texte n°14).

⁴⁰ On peut citer ici cette remarque de L. Brisson, lorsque, dans son ouvrage *Le même et l'autre...*, il commente l'interprétation par Aristote du « réceptacle » du *Timée* comme analogue à son concept de « matière » : « *On ne peut pas ne pas se demander si Aristote a lu le Sophiste. Et comme il semble assuré qu'Aristote a effectivement pris connaissance de ce dialogue, il est difficile de s'expliquer les contresens fondamentaux de son interprétation. [...] Il est effarant de devoir faire, devant l'interprétation d'un disciple immédiat de Platon, le constat d'une telle incompréhension à l'égard d'une œuvre écrite de son maître.* » (pp. 227-8). Ce qui est vrai dans ce cas particulier l'est, me semble-t-il, hélas, dans pas mal d'autres.

interpréter les dialogues, ou encore pour « reconstruire » une philosophie platonicienne qui serait la vraie, ou au moins la dernière, et aurait à ce titre plus d'intérêt pour nous que celle des dialogues ⁴¹. Il nous faut en cela respecter la volonté de Platon : s'il n'a pas voulu confier à l'écrit ces développements, c'est sans doute qu'il l'estimait ou inutile, ou impossible, ou les deux à la fois. Il ne voulait pas faire de nous des érudits historiens de la philosophie, ou des Sherlock Holmes sur la piste d'une doctrine disparue, peut-être assassinée par un disciple mal intentionné ou malhabile, mais des philosophes pensant par eux-mêmes, et agissant dans leur propre monde. Il lui importait peu pour cela que nous pensions comme lui avec la fidélité de musiciens reconstruisant des instruments « d'époque » et allant jusqu'à les désaccorder pour plus d'authenticité, car, s'il s'était trompé, ou si les circonstances changeaient, personne n'y aurait rien gagné. Par contre, il lui importait au plus haut point que nous continuions son œuvre, et non pas ses théories propres, que nous poursuivions son action en regardant devant nous plutôt que de cultiver une pseudo-fidélité stérile à la lettre en regardant derrière vers des écrits qui ne pouvaient plus se défendre et s'expliquer une fois leur père disparu, que nous utilisions ses dialogues simplement comme tremplins pour nous inciter à essayer comme lui de rendre plus d'hommes plus sages et donc plus heureux, et que nous ne nous perdions pas dans les méandres de la dialectique et de la métaphysique, si c'était pour ne jamais redescendre de ce ciel d'idées pures, et ne pas retourner dans la caverne, pour éduquer nos frères à notre tour...

C'est pourquoi il est déroutant de voir le résultat de bien des tentatives de reconstruction de ces « doctrines non écrites », qui nous servent un platonisme mâtiné de pythagorisme ou d'aristotélisme ⁴². On ressort de telles lectures avec le sentiment que justement Aristoxène prêtait aux auditeurs de Platon : « Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? En quoi cela me concerne-t-il, et quel usage puis-je faire de telles doctrines dans ma vie de tous les jours ?... » Quand bien même Platon se serait laissé aller sur ses vieux jours à des bouffées de mysticisme arithmético-pythagoricien, ce qui reste encore à prouver, est-ce là le Platon que nous devons admirer, ou bien ne devrions-nous pas plutôt lui pardonner ces faiblesses — après tout, qui n'en a pas ?... —, au regard des inspirations infiniment plus productives qu'ont suscité et que suscitent encore ses dialogues écrits et conservés ?... Je ne pense pas que l'œuvre de Platon sorte grandie de telles reconstructions érudites, et, si cela devait nous détourner de la tâche qui nous attend, c'est que Platon aurait manqué son but, et que nous ne serions pas devenus philosophes en le lisant.

Mais de plus, est-il vraiment nécessaire, au vu de ces traditions parallèles, de modifier les conclusions auxquelles nous arrivons à partir des dialogues eux-mêmes ? Faut-il revenir sur ce que nous disions plus haut à partir du *Philèbe* en particulier ? Nous ne le pensons pas et nous prétendons qu'il est possible de trouver une explication qui concilie ce que nous croyons lire dans ces dialogues avec ce qu'ont pu comprendre ceux qui nous rapportent les traditions orales sur l'enseignement de Platon. Nous pensons même qu'il est possible de tirer parti d'Aristote, de ses théories, de ses hésitations et de ses polémiques, avec la « théorie des idées » en particulier,

⁴¹ Il est vrai qu'il est infiniment plus aisé, et plus sensationnel, de reconstruire tout un temple à partir de trois pierres retrouvées dans les sables, ou toute une doctrine à partir de quelques citations ou de quatre mots déchiffrés sur un vieux papyrus récupéré dans un tas d'ordures, que de s'astreindre à comprendre une œuvre étalée sur des centaines, voire des milliers, de pages... Et comme la postérité a eu la mauvaise idée de nous conserver l'intégralité de l'œuvre de Platon — elle aurait même plutôt ajouté que retranché !... —, il faut bien que celui qui veut jouer au détective sur son œuvre trouve de quoi exercer sa sagacité...

⁴² Les conclusions de l'ouvrage déjà cité de M. D. Richard, et de l'école de Tübingen qu'elle entreprend de nous faire mieux connaître, sont de ce point de vue un bon exemple. On peut préférer celles plus nuancées auxquelles arrive W. K. C. Guthrie dans le volume V de son *History of Greek Philosophy*, même s'il s'accuse encore lui-même de « présenter une vue trop aristotélicienne de Platon » !

pour confirmer et prolonger ce que laisse comprendre la lecture des dialogues ⁴³, pourvu que l'on admette quelques préalables qui ont été bien souvent oubliés : c'est Platon qui a été le maître d'Aristote, et qui lui a sans doute ouvert les yeux sur la plupart des problèmes qu'il a ensuite cherché à résoudre, et a essayé de le mettre sur la voie des solutions ; Platon et Aristote se sont côtoyés quotidiennement pendant près de vingt ans, et Platon connaissait sans doute Aristote aussi bien, sinon mieux, eu égard à son expérience antérieure d'éducateur, qu'Aristote ne le connaissait ; c'est Platon qui a le mieux su pénétrer dans la logique interne des systèmes de pensée des autres pour les comprendre et les critiquer de l'intérieur, et Aristote qui n'a jamais su qu'exprimer et critiquer la pensée des autres dans ses propres termes et dans sa propre logique ; il n'y a aucune loi inéluctable qui implique que l'élève, parce que postérieur, doit être en progrès sur son maître, et c'est Aristote, juge et parti en la matière, qui a voulu nous faire accroire que tous ses prédécesseurs, Platon compris, n'était que des étapes vers sa propre pensée, qui était bien sûr *la vérité* ; mais, s'il est incontestable qu'Aristote critique souvent Platon et son école dans les œuvres de lui qui nous sont parvenues, il n'est pas impossible que Platon ait parfaitement eu le temps de comprendre le système de pensée d'Aristote et d'en pressentir les développements ultérieurs, et de le critiquer avec autant de pertinence que les systèmes des philosophes et penseurs antérieurs, jusque dans ses dialogues, les derniers du moins ⁴⁴... Bref, plutôt que de persister à vouloir lire Platon à travers les lunettes d'Aristote, il serait temps de s'apercevoir qu'il est peut-être plus profitable de lire Aristote à la lumière de Platon, et, se souvenant que tout l'art de Platon visait, non à imposer, mais à suggérer des réponses à ses élèves, de se dire que peut-être, toutes ces belles théories qu'Aristote croyait avoir découvertes lui étaient en fait soufflées par Platon, et que ce qu'il prenait pour des incompréhensions ou des erreurs chez son maître n'était que ses propres incompréhensions, et les effets de son trop grand empressement, et de son désir immodéré de régenter le vocabulaire et la pensée, et de trouver des réponses à tout...

⁴³ L'ouvrage déjà cité de K. M. Sayre est un bon exemple d'une telle démarche, même s'il fait encore une part trop importante à notre goût au pythagorisme et à la mathématisation de l'ontologie.

⁴⁴ Qu'y aurait-il d'absurde et d'impossible à ce que, par exemple, la critique de la dernière définition possible du *logos* dans le *Théétète*, celle qui le présente comme différence spécifique, soit la trace d'une polémique avec Aristote, si, déjà dans le *Parménide*, le choix d'un protagoniste de ce nom était une allusion à l'élève par trop pressé d'en arriver aux conclusions ?...