

Introduction :

L'errance

Il n'est pas facile de suivre Platon « pas à pas » parce que les voies ne sont pas tracées une fois pour toutes et parce qu'il faut à chaque fois à nouveau tracer un chemin inédit pour rendre compte d'une réalité.

Le chemin en philosophie commence d'ailleurs souvent par l'errance, au prix de laquelle on trouve peut-être ce que l'on cherchait. La philosophie de Platon est loin de faire exception à cette expérience de l'entrée en philosophie et de cet égarement. Étonné, si à la suite d'un texte du *Théétète*, on retient que l'étonnement est le commencement de la philosophie, égaré au risque d'être définitivement perdu, le lecteur, comme l'interlocuteur de Socrate dans le *Ménon*, ressent la paralysie dont il serait pris au contact d'une « torpille marine ». Mais la philosophie platonicienne ne consiste pas forcément à surmonter l'égarement pour trouver le bon chemin, la « méthode » – si l'on suit l'étymologie du terme, postérisé par toute la tradition philosophique, depuis le chemin des Grecs, « *hodos* », jusqu'au moins le « Discours de la méthode » et la Recherche de la vérité. Le chemin à suivre est une question inaugurale de la philosophie, chez Parménide, un philosophe ayant écrit un Poème : *De la Nature* ; il est par ailleurs l'une des grandes références qu'on dit « présocratiques », c'est-à-dire l'une de celles avec lesquelles la philosophie platonicienne aura à s'expliquer (dans le *Parménide*, évidemment, mais également dans *Le Sophiste*). Il faut, selon Parménide, choisir entre deux « voies », celle de la vérité, celle de ce qui est, et celle de l'opinion, inconcevable, inconnaissable, celle autrement dit du non-être, et à proprement parler de l'errance (VIII, 54). Comment faut-il comprendre la voie qu'il nous incite à suivre ? Est-ce celle d'une autre errance ?

Faut-il croire alors que la philosophie de Platon ne mène nulle part et égare son lecteur ? Il faut distinguer deux errances : l'une est égarement et erreur quand l'autre est celle qui constitue la liberté de la pensée qui explore (cf. Monique Dixsaut, « Platon

et le *lógos* de Parménide », in *Platon et la question de la pensée*, Vrin, 2000, p. 185). En ce sens, il y a une errance qui correspond à la démarche de Socrate, par exemple dans l'*Hippias majeur* : « ma pensée est continuellement errante et embarrassée » (304c). L'embarras devient un principe pour la conduite de la pensée, revendiqué par Socrate, qui lui-même suscite l'embarras comme une torpille marine dans le *Ménon*.

Le chemin à parcourir est donc infini, puisqu'il faut même emprunter à nouveau les pistes qu'on avait cru déjà avoir balisées. La question de la vertu est maintes fois reprise, en particulier dans les premiers dialogues de Platon, dits socratiques et pourtant, le problème de l'opposition de l'un et du multiple est une nouvelle fois abordée dans les *Lois*. Les exemples sont légion. C'est l'enjeu même de la définition de la philosophie, chez Platon, entendue comme « science dialectique ». L'expression n'arrive que dans la *République*, mais on peut estimer que ce qu'est la philosophie est inséparable du philosophe et de sa complexion. Socrate errant, maïeuticien, torpille, dialecticien : autant de qualificatifs et de situations qui font perdurer le visage si familier de Socrate, une fois pour toutes philosophe. C'est lui qui, même lorsqu'il n'est pas celui qui parle, accomplit l'unité de la philosophie de Platon, par-delà, justement, les errances, les vicissitudes, les événements de la pensée, à la lecture des dialogues.

1. Dialoguer

La philosophie se distingue des autres genres de discours (la poésie, la sophistique) par la définition de ses propres conditions d'exercice au cours de son élaboration. Toute philosophie propose ainsi une définition de la pensée, indissociable d'un genre de discours. Et pour Platon, la pensée est « un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même ». Du « dialogue », il faut remarquer que Platon retire l'oralité et la présence de quelqu'un d'autre. Penser n'est pas parler, pas plus que parler à quelqu'un. Il faut donc inverser le rapport entre le modèle et l'exercice qui lui correspond : c'est la pensée qui est le modèle pour le dialogue écrit et non pas l'inverse. Ce n'est donc pas par le dialogue qu'on pense et le dialogue n'en

est véritablement que si l'on pense. Comment clarifier alors ce qu'est *penser* ? C'est *à la fois* interroger et répondre, c'est-à-dire *se* poser la question en même temps qu'on la pose à quelqu'un, et y répondre soi-même *aussi*. C'est donc finalement le même qui interroge et qui répond.

Il y a une difficulté dans la lecture des dialogues de Platon, et qui tient justement à leur nature de dialogue, parce qu'on a tendance à naturellement suivre l'un ou l'autre des interlocuteurs – l'un ayant raison, l'autre tort. Or Socrate pose des questions, l'interlocuteur semble ne pas bien répondre, et on n'aura pas de réponse à la fin. Ce n'est pas que la philosophie ne donne pas de réponse, au contraire. La réponse que nous devons chercher est dans le mouvement même du questionner et répondre. Si le dialogue s'achève sur une difficulté finale, si Socrate dit ne pas avoir trouvé la réponse à la question cherchée, c'est surtout que cette réponse qu'il cherchait ne se formule pas en deux lignes à la fin du dialogue. La réponse est toujours une « essence », c'est-à-dire le « ce qu'est » une chose, mais la philosophie de Platon inaugure une manière singulière de définir, la dialectique, qui montre que c'est l'ensemble du mouvement du dialogue qui est nécessaire pour comprendre le « ce qu'est » la chose qu'on cherchait.

Les premiers dialogues mettent déjà en place cette condition du dialogue philosophique, ou de ce qu'on appelle la « dialectique ». Dans *l'Hippias majeur*, Socrate fait allusion à un dialogue fictif où c'est lui qui se serait trouvé en situation d'embarras et comme il aurait été questionné sur la question du beau, il propose de questionner à son tour le sophiste Hippias, afin, dit-il, de ne pas retomber à nouveau dans l'embarras. Les dialogues de cette période partent tous en général de ce postulat : l'interlocuteur sait ce qu'est le beau, la vertu, etc. Ou bien, parce que l'interlocuteur est courageux, modéré, pieux. Alors il sait ce qu'est le courage, la modération, la piété. Chaque dialogue est consacré ainsi à la recherche sur une « essence ». À partir d'une situation de départ dans un prologue se pose une question préalable à toute autre : « qu'est-ce que... ? » C'est la question socratique visant une recherche de l'essence d'une chose : « qu'est-ce que la vertu ? »

dans le *Ménon* ; « qu'est-ce que le courage ? » dans le *Lachès*, « qu'est-ce que la modération ? » dans le *Charmide* et « qu'est-ce que la piété ? » dans l'*Euthyphron*.

Si l'embarras est le point de départ de tout dialogue, les premiers dialogues ont aussi en commun de s'achever sur une aporie, c'est-à-dire une « absence de passage » : la réponse à la question posée semble à chaque fois avoir été manquée. Il faut trouver ce passage non pas dans une définition qui tiendrait en quelques lignes – il s'agirait à chaque fois d'une opinion. Platon, à travers chaque dialogue, propose en fait un autre type de définition que celui qu'on attendrait. On l'appellerait une définition dialectique parce que ce que montre chaque dialogue, c'est que le terme dont on cherchait l'essence a besoin de l'ensemble de la recherche, avec les embûches, les digressions et l'aporie finale. La fonction de l'aporie opère également dans la définition de la pensée : « dialogue intérieur de l'âme avec elle-même », mouvement de questions et de réponses, si une réponse était donnée, elle cesserait d'être dans le mouvement de l'âme, elle cesserait d'être une pensée à proprement parler, pour n'être plus qu'une opinion, avec les insuffisances constitutives que cela suppose.

Une condition déterminante de ce qu'est philosopher apparaît dès le *Lysis*, et qui sera formulé plus systématiquement dans le *Banquet* et dans le *Phèdre* : il faut un « désir de connaître ». Platon opère le tour de force de conserver ensemble toutes les significations du désir (le désir de manger, de boire, le désir sexuel et le désir des belles choses) parce qu'il faut reconnaître qu'elles renvoient toutes à un désir qui donne sens à toutes ces figures : un désir de connaître parce que ce désir-là révèle le sens proprement humain du désir, l'aspiration à une réalité plus haute, la pensée elle-même. *Le Banquet*, le *Cratyle* et le *Phédon* se situent à la fin de la première période d'écriture des dialogues, c'est-à-dire après le premier voyage de Platon en Sicile (387-386) et juste avant la *République*. C'est une période charnière de l'écriture des dialogues puisque c'est ces dialogues-là qu'on trouve précisée la capacité d'interroger et de répondre, avec l'hypothèse de « Formes intelligibles » et le *Phédon* les identifie comme les objets propres des entretiens c'est-

à-dire de la pensée. La *République* ensuite clarifie le rapport entre le sensible et l'intelligible : les Formes sont les objets propres de la pensée et elles énoncent en même temps les conditions d'une connaissance possible du sensible. On retient en particulier les livre VI et VII pour cette question. Le livre VII pose en effet une idée du Bien qui est principe d'intelligibilité. L'analogie du Bien avec le soleil fait comprendre que de même que le soleil rend visible, l'idée du Bien rend intelligible, fait connaître.

Pourquoi ce versant de la philosophie de la connaissance s'intègre-t-il à un texte de Platon qu'on identifie plutôt comme appartenant à sa philosophie politique ? C'est que la réalisation de la cité idéale tient à une condition selon Platon : l'existence du philosophe puisque c'est lui qui doit diriger la cité. On comprend donc pourquoi il revient aussi à ce texte de formuler les conditions mêmes de l'exercice de la philosophie, la « science dialectique », la plus haute connaissance.

On identifie une dernière période d'écriture des dialogues avant les *Lois*. Le *Parménide* d'abord dont l'interprétation appelle la plus grande prudence puisqu'est tout bonnement en jeu la « participation ». On entend par là le lien entre les Formes intelligibles et les choses qui sont ce qu'elles sont par leur rapport aux Formes. *Parménide* formule les difficultés de la participation, menaçant la validité même de l'hypothèse de l'existence des Formes. De manière générale, le *Parménide* dresse un catalogue des manières dont on peut concevoir le monde. Poser des Formes est une manière parmi d'autres de comprendre le monde et certes rien n'atteste que les Formes existent bel et bien.

Le *Timée*, à sa façon, reprend aussi la théorie des Formes. Elle rend compte du modèle à partir duquel le Monde a été produit par le Démonstrateur. Une manière de comprendre le monde est aussi dans ce dialogue une manière de comprendre les Formes : c'est ce qu'on doit supposer pour écouter le « mythe vraisemblable » que le *Timée* dit raconter. La position des Formes intelligibles tient d'un « peut-être » que rien n'atteste en dehors de la possibilité de la pensée et de la philosophie.

Le *Théétète* ouvre une série de dialogues dont l'ordre est certain puisqu'ils font référence les uns aux autres. De même que les dialogues socratiques, le *Théétète*, qui pose la question de l'essence du savoir, est aporétique : le savoir ne peut être la sensation, ni l'opinion, ni même l'opinion accompagnée de sa justification. Manque au *Théétète* l'hypothèse des Formes justement : pour Platon, c'est la seule hypothèse qui permet de rendre compte du savoir.

À la fin du *Théétète*, Socrate donne rendez-vous à Théodore, l'un des interlocuteurs, au lendemain. C'est le *Sophiste* qui se situe le lendemain : Socrate, dans le prologue va formuler un programme de recherche. Il n'y a rien qui ressemble plus à un philosophe qu'un sophiste, qu'un politique ou encore qu'un fou. *Le Sophiste* définit le sophiste, puis vient *Le Politique* et on aurait attendu un ultime dialogue, *Le Philosophe*. Nous ne possédons pas ce dialogue sans doute parce qu'il n'a jamais été écrit. Dans le *Théétète*, Socrate interrogeait Théétète. Dans *Le Sophiste*, Socrate laisse la place à un Étranger d'Élée pour parler avec Théétète. Dans *Le Politique*, l'Étranger interroge Socrate le jeune, un homonyme. Si chacun interroge et répond à son tour, dans les dialogues de cette série, on aurait dans *Le Philosophe* Socrate qui interroge... Socrate. Socrate à lui seul détermine pleinement ce qu'est le philosophe.

2. La figure du sage : n'avoir d'autre ami que soi-même ?

On l'aura compris : Socrate est une figure du sage, par-delà l'empreinte historique. C'est d'ailleurs la parole même de l'oracle d'Apollon, selon lequel « de tous les hommes, Socrate était le plus sage » (*Apologie de Socrate*, 21d). Socrate est le philosophe par excellence, au risque d'en avoir payé de sa vie. À en croire Xénophon, Socrate aurait réalisé un idéal d'auto-suffisance. La formule « n'avoir d'autre ami que soi-même » pourrait résumer ce qu'on pourrait entendre par l'autarcie : le monde se suffit à lui-même et n'a d'autre ami que lui-même. L'*Autárkeia* est un hapax dans la philosophie de Platon ; le mot n'apparaît qu'une seule fois, dans le *Philèbe*, 67a : ni le bien ni le plaisir ne se suffisent assez à

eux-mêmes pour se prévaloir de constituer seuls la vie bonne. Il s'agit dans le texte de la puissance du plaisir (*è tès èdonès dunamis*) et de la puissance du bien (*è tou agathou dunamis*). Dans le *Lysis*, Platon assumerait cette proposition paradoxale que le sage n'a pas besoin d'amis, parce qu'il se suffit à lui-même. Il faut ajouter la lecture d'un passage du *Timée*, qui est la source de cette expression (« n'avoir d'autre ami que soi-même ») :

« Il [le démiurge] a ainsi constitué un ciel circulaire entraîné, bien entendu, dans un mouvement circulaire, un ciel unique, seul de son espèce, solitaire, mais capable en raison de son excellence de vivre en union avec lui-même, sans avoir besoin de quoi que ce soit d'autre, se suffisant à lui-même comme connaissance et comme ami. C'est en procédant ainsi que le démiurge fit naître le monde, qui est un dieu bienheureux » (Timée, 34b).

Cette expression formule donc un paradoxe pour la philosophie de Platon. Du point de vue de l'amitié, celui qui aime ne peut être que celui qui n'est ni bon ni mauvais, aspirant à un *philon* – un quelque chose d'ami, quelque chose qui lui est ami –, qui pourrait combler sa nature déficiente (*Lysis*, 214e-215c).

L'enjeu n'est pas tellement de poser la définition d'une autarcie : il s'agit en fait plutôt d'interroger la place de l'homme dans le monde et dans son rapport aux autres. L'autarcie énonce en général, pour nous et pour les Grecs, mais en des sens très différents, la question du rapport à soi-même et à l'autre, ou plus précisément encore : le rapport à l'autre et le rapport au monde est déterminé par un rapport à soi-même. La différence de sens entre nous et les Grecs est évidente pour l'autarcie : nous idéalisons l'isolement d'un sujet (et non plus du sage) ; Platon, et la philosophie grecque, pense au contraire des niveaux complexes de dépendance : Platon montrerait qu'à proprement parler, à aucun niveau on ne peut être absolument autarcique.

Il ne faut donc pas surévaluer la question de l'autarcie qui est autant un *topos* chez bien des auteurs antiques, à commencer par Xénophon, que d'une certaine façon un faux problème chez

Platon, du moins relativement au questionnement précis qui est induit par le concept. La question est en effet plutôt chez Platon de savoir de quoi l'on dépend.

Situation

- On peut distinguer deux espèces de dépendance : celle qui consiste à être engendré – à ne pas être cause de sa propre existence –, et celle exigée par la conservation de cette existence, et qui est quant à elle une dépendance envers le milieu. Cette distinction permet d'envoyer promener une autre distinction possible dans la signification qu'on donne à l'autarcie : celle d'une autarcie absolue (c'est celle des dieux qui ne dépendraient absolument de rien d'autre que d'eux-mêmes) et d'une autarcie relative.

Louis-André Dorion (dans « Platon, Proclus et l'autarcie du monde », *Études platoniciennes*, II, Paris, Les Belles Lettres, 2006) met en évidence que le problème se formule ainsi chez Platon : l'autarcie absolue étant rendue impossible parce qu'elle est à peine envisageable pour les dieux, elle appelle en quelque sorte un dépassement vers une doctrine qui ferait la place à une dépendance de tout être envers un absolu. Autrement dit, la métaphysique se déterminerait en creux dans la philosophie de Platon.

Il faut, dit la prière finale du *Phèdre*, « dans les choses extérieures trouver de l'amitié pour celles du dedans ». L'amitié désigne donc à la fois le rapport des choses entre elles pour former un monde, mais c'est également ce qui règle le rapport entre intérieur et extérieur, le sensible et l'intelligible. La conclusion du *Phèdre* est d'ailleurs un objet de discussion du *Lysis* : « Forme les même vœux pour moi, dit Phèdre. *Entre amis, tout est commun* » (je souligne). « N'avoir d'autre ami que soi-même pour le monde » permet de ré-insister sur le fait que la *philia* est une façon de lier de façon harmonieuse les parties qui composent une totalité organisée. Le monde est dit autarcique au moins pour être pensable, dans le registre de la physique, avec les limites que cette démarche impose, et dans la possibilité même de la dialectique. Il faut rappeler que