

Université de Montréal

L'elenchos dans la *République* de Platon

par
Guillaume Pilote

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie
option recherche

Août 2009

© Guillaume Pilote, 2009.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
L'elenchos dans la *République* de Platon

présenté par :
Guillaume Pilote

a été évalué(e) par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché
président-rapporteur

Louis-Andé Dorion
directeur de recherche

Jean-Pierre Marquis
membre du jury

Résumé français du mémoire

Cette étude porte sur la réfutation (*elenchos*) dans la *République* de Platon, et montre que la présence de cette méthode au livre I ne saurait être un signe de la rédaction antérieure de ce livre, ni de la volonté de Platon de critiquer cette forme de la dialectique. Les deux premiers chapitres traitent de l'aspect épistémologique de la question : le premier montre que l'exposition de la dialectique au livre VII inclut l'*elenchos*, et le second que la défaillance des arguments du livre I doit être interprétée par des motifs pédagogiques, et non par une intention satirique de l'auteur. Les deux derniers chapitres se penchent sur la dimension morale de l'*elenchos*. Ainsi, le troisième chapitre affirme que Platon nous présente, au livre I, l'*elenchos* comme un outil efficace d'éducation morale, tandis que le quatrième chapitre cherche à expliquer la critique morale de l'*elenchos* du livre VII par la différence entre l'éducation dans une cité parfaite et celle dans une société corrompue. La conclusion de l'ouvrage explique le délaissement de la méthode élenctique dans les neuf derniers livres de la *République* par des raisons autres que par la perte de confiance de Platon en les capacités de cette méthode.

Mots clés français : Platon, République, livre I, elenchos, réfutation, dialectique, Socrate, Thrasymaque, Polémarque, éducation.

Résumé anglais du mémoire

This study is about refutation (*elenchus*) in Plato's *Republic*. I claim that Socrates' use of this method in Book I cannot be considered evidence that the text belongs to an earlier draft of this book, nor of an implicit critique of the elenctic method by Plato. My first chapter shows that the dialectic described in Book VII actually *includes* the *elenchus*. The second chapter studies the arguments of Book I and shows that their many flaws should be interpreted in term of Plato's pedagogical motives, and do not suggest that he intended to write a satire. Chapter three shows that, far from criticizing Socrates' method on moral grounds, Book I actually presents the *elenchus* as a successful tool for moral education. Chapter four explains the moral criticism of the *elenchus* in Book VII by contrasting education in a perfect city with Socrates' education of already-corrupted men. I conclude by explaining why the Republic's main books do not make use of refutation.

Mots clés anglais : Plato, Republic, Book I, elenchus, refutation, dialectic, Socrates, Thrasymachus, Polemarchus, education.

Table des matières

Introduction : histoire du problème de l' <i>elenchos</i> dans la <i>République</i>	1
Chapitre 1 : l' <i>elenchos</i> dans la dialectique du livre VII.....	10
1.1. Les occurrences de la réfutation.....	10
1.1.1. Les dangers de la dialectique (537d7-539d7).....	10
1.1.2. Réfutation dans l'allégorie de la caverne (515c-d).....	12
1.1.3. Réfutation <i>kat'ousian</i> (534b8-c5).....	18
1.2. Caractère intuitif du savoir.....	20
Chapitre 2 : la dialectique du livre I.....	28
2.1. La tension entre le factuel et l'idéal : vers une définition des formes.....	29
2.1.1. Polémarque et l'amitié.....	29
2.1.2. Thrasymaque et la <i>tekhnē</i>	32
2.2. Derrière les pièges de l'argumentation : comment lire les arguments du livre I.....	36
2.2.1. Polémarque et la justice.....	37
2.2.2. Thrasymaque et l'art de diriger.....	43
Chapitre 3 : honte et <i>elenchos</i> – la dimension personnelle de la réfutation.....	57
3.1. L'argument sur la <i>pleonexia</i>	58
3.2. La honte de Thrasymaque face à la réfutation.....	64
3.3. <i>Excursus</i> : honte et <i>elenchos</i> dans le <i>Sophiste</i> et le <i>Gorgias</i>	66

3.3.1. La théorie de l' <i>elenchos</i> dans le <i>Sophiste</i>	66
3.3.2. La pratique de l' <i>elenchos</i> dans le <i>Gorgias</i>	70
3.4. Les séquelles de la honte : la domestication de Thrasymaque.....	78
3.4.1. Thrasymaque dompté.....	78
3.4.2. Fin de la conversation élenctique.....	80
Chapitre 4 : <i>elenchos</i> et <i>paideia</i>	83
4.1. <i>Paideia</i> socratique et <i>paideia</i> institutionnelle.....	84
4.1.1. <i>Paideia</i> dans l'allégorie de la caverne.....	84
4.1.2. <i>Paideia</i> socratique dans le <i>Sophiste</i> et le <i>Gorgias</i>	86
4.2. Le caractère ambivalent de la réfutation.....	88
4.3. La <i>paideia</i> à Kallipolis.....	91
Conclusion : la disparition de l' <i>elenchos</i>	96
Bibliographie.....	103

Remerciements

Je me considère choyé d'avoir eu pour mentor Louis-André Dorion, qui, par sa rigueur, sa réceptivité et sa bonne humeur s'est révélé un guide précieux. Je tiens à le remercier pour le soutien qu'il m'a toujours témoigné, et ce, même à travers la maladie qu'il a traversée. Je veux aussi exprimer chaleureusement ma gratitude à ma chère Catherine, dont la douceur, l'enthousiasme et la joie de vivre sont venus égayer une année tumultueuse, marquée par force déceptions. Je souligne également l'aide généreuse que m'ont donnée Zoli Filotas, Bernard Boulet et Bernard Brunet au cours de la dernière année. Finalement, je sais gré au Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC) et au Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) pour leur soutien financier qui m'a permis de me consacrer entièrement à mes études.

Introduction

Histoire du problème de l'elenchos dans la République

Depuis le XIX^e siècle, les études platoniciennes ont été marquées par la volonté d'établir une chronologie entre les dialogues de manière à rendre compte d'un développement dans la pensée de Platon. Cette volonté a reçu une nouvelle impulsion au XX^e siècle, à la suite, d'une part, des résultats des études stylométriques (étude statistique du style d'écriture d'un auteur) qui ont permis de diviser les dialogues en trois groupes stylistiques, généralement considérés comme correspondant à trois périodes de développements distincts de la pensée de Platon – la jeunesse, la maturité et la vieillesse – et, d'autre part, de l'implantation des méthodes de la philosophie analytique. L'acmé de la philosophie analytique fut atteinte avec les études de Vlastos, qui proposa dix critères thématiques à partir desquels on peut voir un progrès entre les dialogues de jeunesse, encore fortement imprégnés de la pensée du maître de Platon, et ceux de la maturité, où une pensée authentiquement platonicienne émerge (1991 ch. 3 : « Socrates contra Socrates in Plato »). Un de ces critères, et probablement le plus important, est la pratique de l'*elenchos* (réfutation), méthode par laquelle Socrate interroge ses interlocuteurs dans les dialogues de jeunesse, mais qui

est pratiquement absente de ceux de la maturité. Or, ces résultats, si clairs et si précis, sont fâcheusement importunés par la *République*, chef-d'oeuvre de la maturité de Platon, dont le premier livre en entier dépeint un Socrate qui *réfute* chacun de ses interlocuteurs. Pour corriger cet écart, Vlastos a recours à la solution commode de reléguer la rédaction du livre I à une époque antérieure au reste de la *République*, période à laquelle il aurait été écrit comme dialogue indépendant, et à le classer parmi les dialogues de jeunesse, déployant, à l'appui de cette séparation, la batterie de ses dix critères, si soigneusement établis (1991, *additional note 2.1*, « The composition of *Republic I* », p. 248-251).

Vlastos n'innove pas avec cette thèse, mais s'inscrit dans la longue tradition des auteurs qui, avant lui, ont été étonnés par l'incongruité du premier livre par rapport au reste de la *République* et en sont arrivés à la même conclusion¹. Hermann (1839) a été le premier à suggérer que le livre I a constitué, au départ, un dialogue indépendant, datant de la même époque que le *Charmide* et le *Lysis*. Dümmler (1891; 1895) l'a suivi et a baptisé ce dialogue du nom fictif de « *Thrasymaque* »². Les études de stylométrie de Ritter (1910a, 183 sq.; 1910b, 195 sq.) et de v. Arnim (1912, 70 sq.)³,

1 Je me suis aidé de Giannantoni (1957, 124-31) pour constituer l'historique suivant. On consultera son article à profit pour avoir un historique du problème plus détaillé, avant 1957.

2 Dümmler considérait cependant que toute discussion platonicienne devait se conclure sur un mythe eschatologique, comme pour le *Gorgias*, et il en déduit que la version originale du *Thrasymaque* devait contenir le mythe du livre X. Cette thèse n'a pas survécu à l'avènement de la stylométrie.

3 V. Arnim appuie également ses données stylométriques par des arguments thématiques dans un ouvrage ultérieur (1914, 71-109). Il défend, entre autres (p. 73), que le moment dramatique de l'entretien eût été situé plus tôt dans la journée, comme c'est le cas dans les *Lois*, si Platon avait initialement l'intention d'écrire un aussi long dialogue. Il critique également la transition entre le livre I et II, dont les incongruités s'expliqueraient par l'écart temporel entre la rédaction de l'un et l'autre (p. 73-75).

en traitant systématiquement le style des réponses données par les interlocuteurs de Socrate⁴, ont apporté un support certain à la thèse d'une parution antérieure du *Thrasymaque*. Wilamowitz (1920, 180 sq.), voulant accorder les données stylométriques avec les conclusions de Raeder (1905, 198 sq.), qui avait remarqué les nombreuses connexions entre le livre I et les livres suivants, suggéra que le *Thrasymaque* avait été remanié au moment d'en faire l'introduction à la *République*, et ce, à partir de l'intervention de Glaucon (347a). Friedländer (1964, 50-66), reprend cette version de la thèse, en y ajoutant un argument à partir du *Clitophon*⁵. Chez les auteurs plus récents à avoir pris position pour cette thèse, on dénombrera Field (1930, 67; 1949, 67-68), Armstrong (1957, 35-36), Krämer (1959, 41-42), Ryle (1966, 244), Gundert (1971, 17) et Thesleff (1982, 107-110). Ainsi, Vlastos n'est pas seul à croire que le livre I a été conçu initialement comme un dialogue indépendant. De plus, toutes ces études témoignent du caractère singulier du livre I par rapport au reste de l'oeuvre.

Néanmoins, depuis le milieu du vingtième siècle, on dénombre de moins en moins de

4 Étant donné l'importance et l'influence de ces études, il vaut la peine d'en dire un mot. Pour pouvoir établir avec crédibilité une évolution temporelle entre deux dialogues, une étude stylométrique doit se baser sur des caractéristiques stylistiques dont les différences ne sont pas explicables par des questions de contexte. En effet, si un auteur varie consciemment son utilisation de deux tournures langagières en fonction de considérations dramatiques ou thématiques, on ne peut aucunement en conclure à une évolution temporelle du fait de l'absence ou de la présence de l'une ou l'autre de ces tournures dans une oeuvre. De plus, ces critères stylistiques doivent être en nombre suffisant pour pouvoir constituer une base de données significative. Pour Ritter et v. Arnim, les réponses des interlocuteurs de Socrate, et plus précisément pour v. Arnim les formules d'acquiescement (*Bejahungsformeln*), permettent de rencontrer ces deux critères. Ces études, dont les résultats sont très bien synthétisés dans les tableaux de Brandwood (1990, pp. 68-71 pour Ritter ; p. 112-114 pour v. Arnim), indiquent une différence marquée entre le livre I et les livres II-X.

5 Selon Friedländer (1964, 50-51), le *Clitophon*, authentique ou non, ne peut avoir été composé qu'entre la parution du livre I et du reste de la *République*, puisqu'il critique les thèses et méthodes de ce livre, mais n'a aucun sens en regard de l'oeuvre entière.

partisans de cette thèse, qui n'a, du reste, jamais été très populaire en-dehors du monde germanophone⁶. En fait, personne ne l'a défendue depuis bientôt vingt ans. Il faut en attribuer la raison à la parution de deux importants articles, qui ont, chacun à leur manière, contribué à jeter le discrédit sur cette thèse.

Dans un premier temps, il y eut l'étude de Vretska (1958), qui s'est attaquée aux données de la stylométrie en défendant que le choix des réponses d'acquiescement comme données statistiques invariables en fonction du contexte dramatique est fort discutable (pp. 30-36). Vretska commence par indiquer qu'on trouve, à l'intérieur même du livre I, une différence marquée entre les réponses de Polémarque et celles de Thrasymaque (p.32-33), le premier se montrant plutôt docile dans ses acquiescements, tandis que le caractère bouillant et vindicatif du second ressort à travers son choix de réponses⁷. Ainsi, puisque le principal interlocuteur du livre I est Thrasymaque, et que ce dernier est plus hostile que tout autre interlocuteur de la *République*, il n'est pas surprenant que les réponses du livre I soient différentes de

6 Certains s'y sont même farouchement opposés, comme en témoigne la conclusion de l'article d'Harrison (1967, 39) : « The sooner the “Thrasymachus” theory goes onto the scrap-heap, with other relics of nineteenth-century separatism, the better for Platonic scholarship. »

7 Entre autres, les réponses de Thrasymaque expriment souvent une approbation à contrecœur, comme *oimai egôge* et *estô*. Vretska (p. 33-34) appuie sa thèse en montrant qu'elle est valable pour les autres dialogues également. Par exemple, dans le *Lachès*, Lachès, qui est un personnage enthousiaste, utilise plus volontiers des formules d'approbation fortes, comme *alêthê* et *alêthestata*, tandis que Nicias se montre plus hésitant et réservé en employant plus souvent *eoiken* et *emoige dokei*. De même, dans le *Gorgias*, Gorgias, qui se montre plus amical que Polos et Calliclès, est le seul à employer des formules d'assentiment nettes, comme *alêthê* et *alêthestata*. Même chose dans le *Phédon* : les réponses plus calmes (*anagkê*, *esti tauta*) reviennent plus souvent dans la bouche de Simmias qui a un caractère plus réservé, tandis que Cébès, plus hardi, fait des réponses plus exubérantes (p. ex. *huperphuôs men oun hôs boulomai* et *panu sphodra kai sundokei kai hepomai*). Vretska (p. 33) remarque finalement que le sens d'une même formule d'approbation peut varier en fonction du contexte : « Πάνω γε hat aber einen ganz anderen Klang, ob es bei Thrasymachos die ärgerliche, ungerne gegebene Zustimmung (ja ! ja ! schon gut !) oder bei Polemarchos, der es häufiger verwendet (9 mal), eine höfliche, eher farblose Zustimmung wiedergibt. » Cela montre la fragilité d'une étude statistique aveugle.

celles du reste de l'oeuvre⁸. À la lumière de ces analyses, on ne peut soutenir que les formules d'approbation constituent des critères suffisamment rigoureux pour appuyer la thèse d'une séparation du premier livre de la *République*.

Le second article est celui de Kahn (1993). L'auteur y défend que le livre I comporte de nombreuses anticipations (ce qu'il appelle des « traitements proleptiques ») des doctrines des livres subséquents. Platon aurait recours à ce stratagème pour préparer l'âme de son lecteur aux théories des livres suivants, de manière à ce que, lorsqu'elles se présentent, il soit prêt à les reconnaître et à les adopter (p. 142). Platon recommande d'ailleurs ce stratagème (401d) pour l'éducation musicale des gardiens de Kallipolis, qui sert à les préparer à reconnaître le *logos* lorsqu'ils le rencontreront (p. 142). Kahn relève 12⁹ traitements proleptiques (pp. 136-39). Il ne fait aucun doute que cette liste n'est pas exhaustive, et que certains points qui s'y trouvent pourraient être contestés. Néanmoins, l'impression générale laissée par cet article est forte et suffisante pour constituer un argument de taille contre la possibilité d'une rédaction antérieure du livre I. D'ailleurs, depuis cette étude, personne ne s'est aventuré à défendre cette thèse.

Le délaissement progressif de la thèse de la séparation du premier livre de la

8 Il vaut la peine de noter que l'étude de Vretska (p.35-36) pose également de sérieuses difficultés aux interprètes qui prétendent que le *Thrasymaque* ait fait l'objet d'un remaniement et de révisions avant d'être incorporé aux livres subséquents de la *République*. En effet, si tel était le cas, on devrait s'attendre à ce que la partie remaniée soit plus près sur le plan stylistique des livres subséquents que la partie qui n'aurait pas été retouchée. Or, si l'on accepte avec Friedländer (1964, 63 et p.307-08 n.15) et Wilamowitz (voir ci-dessus) que c'est le dernier tiers du premier livre (environ à partir de 345) qui a été remanié, nous arrivons à un contre-sens : ce tiers est au contraire plus éloigné stylistiquement du reste de la *République* que les deux premiers (p. 36) !

9 13, si on se fie à sa numérotation, mais 12 dans les faits, puisqu'il ne considère pas que le premier puisse être nommé ainsi à strictement parler (p. 139).

République n'a pas pour autant marqué l'écroulement des tentatives de retracer un développement dans la pensée de Platon entre la période de jeunesse et la période de la maturité au sujet de la pratique de l'*elenchos*. Au contraire, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, une nouvelle thèse ingénieuse, qui doit sa parenté à un article de Giannantoni (1957), a fait son apparition et s'est depuis répandu. Ses adeptes les plus notables sont Reeve (1985, 263; 1988), Everson (1998, 131) et Blondell (2002, 165-66, 178, 184, 209, 221, 226-27)¹⁰. Giannantoni, après avoir mis la question de la date de rédaction du livre I entre parenthèses (1957, 139), affirme que la présence de la méthode élenctique dans ce livre serait utilisée par Platon pour critiquer tacitement cette ancienne méthode, incapable à mener à autre chose qu'à l'aporie :

Da tutto quanto detto finora risulta quindi confermata, crediamo, la nostra tesi che la socraticità del primo libro sia espressamente voluta da Platone per mostrare l'insufficienza del metodo socratico e la sua incapacità a risolvere in modo positivo i prolemi che aveva di fronte, donde l'implicita critica ironica e la contrapposizione ad essa del costruttivo esame compiuto da Platone dal II° libro in poi. Critica ironica, abbiamo detto, e tale è infatti tutta l'impostazione del I° libro, poiché l'ironia platonica, anch'essa figlia di quella socratica, consiste appunto nella ripresa dell'argomentazione di chi si vuol criticare, fatta in modo che da se stessa sveli la propria insufficienza. (1957, 143-44)

Aux yeux des commentateurs, cette solution s'est révélée une véritable aubaine,

10 On pourrait ajouter également Irwin, bien que ce dernier ne mentionne jamais directement l'*elenchos*. Dans son ouvrage plus ancien (1977, 177, 183-85), Irwin se borne à souligner que le livre I est une critique de l'analogie entre connaissances morales et techniques. Dans un ouvrage plus récent (1995, 169), il affirme que le livre I est une critique générale du socratisme, mais sans mentionner explicitement l'*elenchos*. Quant à Beversluis (2000), il ne se prononce jamais explicitement sur le statut du livre I, mais son interprétation de la *République* semble impliquer qu'il adhère à la thèse d'une critique implicite de l'*elenchos* : « The educational theory set forth in the middle books of the *Republic* casts an eerie retrospective light on the dialectical encounters depicted in the early dialogues. The inescapable implication is that, like theoretically unprepared and emotionally unhabituated people generally, Socrates' interlocutors have been methodologically short-changed, educationally mistreated, and (inadvertently) morally armed. (p. 380) »

puisqu'elle permet de résoudre en prime un autre problème, qui avait grandement troublé les interprètes, à savoir le manque de rigueur logique des arguments de ce livre, qui versent parfois pratiquement dans l'éristique. Le livre I ne serait donc qu'une vaste mise en scène, une gigantesque farce orchestrée par le génie littéraire de Platon, destinée à ridiculiser la méthode d'interrogation de son vieux maître, et la sienne propre, dans une période antérieure, par la même occasion ! Platon aurait choisi cette critique allusive pour ménager son défunt mentor des frais d'une attaque ouverte (1957, 140), mais aurait néanmoins marqué son verdict sur celui-ci en lui attribuant une argumentation médiocre.

Chez les interprètes qui adhèrent à cette thèse, s'enchevêtrent deux types de critiques de l'*elenchos* : une quant à son incapacité à atteindre des résultats positifs (une déficience épistémologique), et l'autre quant à son échec à rendre meilleur l'interlocuteur (déficience morale) et à le tourner vers la philosophie (déficience pédagogique). Cela se remarque nettement chez Reeve (1988). Il commence par affirmer prudemment que Platon ne croit plus, à l'époque de la *République*, que l'*elenchos* convient à des hommes de moins de 30 ans qui n'ont pas pratiqué les mathématiques (p. 3, 22). Cependant, il fait aussi l'affirmation suivante, qui semble beaucoup plus engageante : « Plato presents an explicit criticism of the negative elenchus, and abandons it after Book I in favour of a positive account, which, like Thrasymachus', rests on a theory of the psyche and a political theory. (22-23) » Nous retrouvons également une affirmation similaire dans la préface (p.xii) :

In Chapter I (and 2.13 and 3.3), I argue that the Republic, especially its opening book, marks and explains Plato's decisive break with the definitive elements of what we think as Socratism – the elenchus, the craft analogy, and the doctrine that virtue is knowledge, that weakness of will is impossible.

À travers son analyse du livre I, Reeve met avant tout l'accent sur la déficience méthodologique de l'*elenchos* en lui-même, et non sur l'incapacité de ses interlocuteurs à recevoir son verdict ; à vrai dire, il semble croire que les interlocuteurs de Socrate sont tout à fait justifiés de ne pas accepter celui-ci. Aussi, il y a un glissement dans sa position : il commence par dire que l'*elenchos* n'est pas problématique en lui-même, mais mal adapté à certains interlocuteurs en raison de la défaillance de leur éducation, et ensuite semble considérer que l'*elenchos* lui-même est déficient, peu importe si les dispositions de l'interlocuteur sont bonnes ou non.

Quoi qu'il en soit, nos deux groupes d'interprètes – d'un côté, les partisans d'une rédaction antérieure du livre I, et de l'autre, ceux qui y voient une critique implicite de l'*elenchos* socratique – s'entendent pour dire que la présence de l'*elenchos* dans ce livre est problématique et rompt avec le reste de l'oeuvre. À l'encontre de ces conceptions, la présente étude propose d'examiner toutes les facettes de l'*elenchos* dans la *République* et d'en donner une lecture unifiée. En montrant que Platon a toujours pleinement foi en l'*elenchos* au moment d'écrire l'ensemble de la *République*, elle permettra de réduire l'écart entre les dialogues de jeunesse et les dialogues de la maturité et contribuera ainsi au développement d'une interprétation plus unifiée de la pensée de Platon. Les chapitres 1 et 2 s'occuperont de la dimension épistémologique de la réfutation. Le chapitre 1 montrera que Platon a toujours confiance en l'*elenchos*

au livre VII et qu'il le place même au coeur de sa conception de la dialectique. Le chapitre 2 prendra en charge les arguments élenctiques du livre I, dans le but d'expliquer la déficience de ses derniers par des motifs pédagogiques, motifs dont on peut retracer la justification au livre VII. Le chapitre 3 s'intéressera à la dimension personnelle de l'*elenchos*. Nous verrons que nous ne pouvons pas conclure que Platon critique là non plus la méthode élenctique, car il nous a plutôt dépeint l'*elenchos* comme un succès d'éducation morale. Le chapitre 4 étudiera les rapports entre *elenchos* et *paideia* et en profitera pour interpréter la critique morale et pédagogique de l'*elenchos* que l'on trouve au livre VII de manière à montrer que celle-ci n'implique pas un rejet de cette méthode dans le cadre de la société athénienne. Pour clore cette étude, nous nous intéresserons aux raisons de Platon pour ne pas écrire l'ensemble de la *République* sous forme élenctique.

Chapitre 1

L'elenchos dans la dialectique du livre VII

Tournons-nous dans un premier temps vers le livre VII de la *République*, où l'on trouve un exposé de la dialectique à laquelle les gardiens seront entraînés. Malgré le caractère laconique et énigmatique de cet exposé, un examen méticuleux de celui-ci nous permettra de voir que Platon considérait encore l'*elenchos* comme une part essentielle de la dialectique et n'avait aucun reproche d'ordre épistémologique à adresser à cette méthode. Après cet examen, dans le prochain chapitre, nous retournerons au livre I afin de montrer comment nos conclusions sur la dialectique du livre VII peuvent s'y appliquer et permettent de mieux comprendre son déroulement¹¹.

1.1. LES OCCURRENCES DE LA RÉFUTATION

1.1.1. Les dangers de la dialectique (537d7-539d7)

Le premier passage qui permet de constater que l'*elenchos* joue un rôle dans la dialectique du livre VII est celui où Socrate et Glaucon établissent l'âge auquel on

¹¹ On a déjà suggéré que le livre I dépeint la dialectique telle que Platon la conçoit. Voir Kenny (1973, 16-17), Lycos (1987, 6), Aune (1997, 293), Smith (1999, 193) et Rowe (2006, 16). Cependant, aucun de ces auteurs ne prend la peine de se lancer dans une analyse détaillée de la dialectique du livre VII en ayant en vue la question de la réfutation.

devrait initier les gardiens à la dialectique. À ce moment, Socrate signale que la dialectique comporte un danger considérable, celui d'entraîner le mépris des lois chez celui qui la pratique. En effet, le jeune homme soumis à la *réfutation* réalise que les lois sont pour lui comme des « parents adoptifs », ce qui risque de lui faire perdre son respect à leur égard :

Mais, dis-moi, repris-je, <qu'arrivera-t-il> si on vient poser la question suivante à quelqu'un qui se trouve dans cette situation : « Qu'est-ce que le beau ? » (Τί ἐστὶ τὸ καλόν) <Qu'arrivera-t-il> si, ayant répondu ce qu'il a entendu de la bouche du législateur, sa parole se trouve réfutée (ἐξελέγχῃ) et si, en ne cessant de le réfuter de mille manières (πολλάκις καὶ πολλαχῆ ἐλέγχων), on le renvoie à l'opinion que ce qu'il a nommé tel n'est aucunement plus beau qu'il n'est honteux ; et si ensuite on fait de même pour ce qui est juste, pour ce qui est bon, et pour ce qu'il tenait le plus en estime : après cela, crois-tu que son attitude à l'égard de ces valeurs sera faite de soumission respectueuse ? (538d6-e3, trad. Leroux¹²)

Dans ce passage, nous retrouvons les éléments principaux des premiers dialogues :

(1) la question *ti estin*, (2) qui porte sur des sujets moraux comme le beau, le juste et le bon¹³, (3) qui est suivie par des réfutations successives des réponses données par l'interlocuteur. Nous pouvons dès lors en conclure que la dialectique que Socrate a en tête au livre VII comprend la réfutation et que cette réfutation porte sur des sujets moraux.

Il n'en demeure pas moins que ce passage comporte une critique de la réfutation.

Cependant, celles-ci ne sont pas d'ordre épistémologique, mais se situent plutôt sur le

12 Les traductions des passages de la *République* sont toujours celles de Leroux et je ne le mentionnerai plus à partir de maintenant. Lorsque j'ai senti le besoin d'amender la traduction, cela est indiqué à la fin du passage et j'ai ajouté le grec pour supporter mon interprétation.

13 Aussi, l'affirmation de Bedu-Addo (1978, 121), voulant que les gardiens s'occupent, de trente à trente-cinq ans, d'une « philosophie mathématique » (peu importe ce que cela veut dire) et non d'une philosophie morale, me semble fort douteuse.

plan moral et pédagogique. Il est important d'en prendre note, car ceux qui affirment que le livre I critique la démarche socratique insistent généralement sur le caractère fallacieux des réfutations qui s'y trouvent. Or, il n'y a rien ici qui puisse supporter la thèse voulant que ce caractère déficient des arguments du livre I soit un signe de la prise de distance de Platon face au fonctionnement épistémologique de la méthode élenctique. Pour ce qui est de la critique morale et pédagogique de l'*elenchos*, je ne m'étendrai pas ici sur cette question, car je souhaite me concentrer sur le volet épistémologique de la réfutation. Je reviendrai sur la critique morale et pédagogique de la réfutation au chapitre 4 de cette étude, qui défendra que cette critique n'est valide que dans le cadre d'une cité qui procure à ses habitants une éducation parfaite et les préserve de tout nihilisme, comme celle imaginée dans la *République*, mais non pour la société athénienne corrompue dans laquelle Socrate vivait.

1.1.2. Réfutation dans l'allégorie de la caverne (515c-d)

Un passage de l'allégorie de la caverne fait également allusion à la réfutation. Au moment où le prisonnier est libéré de ses liens et est amené à regarder les figurines qui passent sur le muret, cela lui cause un grand embarras :

Surtout si, en lui montrant chacune des choses qui passent, on le contraint de répondre à la question : qu'est-ce que c'est (ὅτι ἔσται) ? Ne crois-tu pas qu'il serait dans l'aporie (ἀπορεῖν) et qu'il penserait que les choses qu'il voyait auparavant étaient plus vraies que celles qu'on lui montre à présent ? (515d4-7, trad. Leroux, légèrement modifiée)

Dans ce passage, la question « Qu'est-ce que X ? » est de nouveau posée et l'état d'aporie qui en résulte évoque fortement la réaction des interlocuteurs à la réfutation

socratique. De plus, le personnage qui libère les prisonniers représente Socrate¹⁴. Or la méthode d'initiation à la philosophie de ce dernier est la réfutation, chez Platon du moins. Finalement, le fait que les interlocuteurs croient plus vraies les ombres qu'ils voyaient auparavant trouve son équivalence dans les dialogues aporétiques par le fait que les interlocuteurs restent convaincus qu'avant de rencontrer Socrate, ils avaient une réelle compréhension du sujet traité (*p. ex. Euthyphron* 11c-d, *Ménon* 79e-80b). On peut donc considérer que la réfutation est ici évoquée¹⁵.

Cependant, cet extrait nous laisse devant quelques problèmes dont la clarification nous permettra de comprendre le rôle attribué à l'*elenchos* dans l'allégorie. Le passage décrit le retournement d'un prisonnier de la contemplation des ombres vers celle des figurines. Si nous replaçons cette étape sur la Ligne présentée à la fin du livre VI¹⁶, il s'ensuit que l'*elenchos* permettrait de faire passer l'âme de l'état d'*eikasia* à celui de *pistis*. Au livre VI, la *pistis* est décrite comme l'état dans lequel l'âme se trouve lorsqu'elle regarde les choses visibles, tandis que l'*eikasia* est celui où elle se trouve

14 L'allusion à Socrate et à sa mise à mort par l'état athénien est claire en 516e-517a.

15 Voir Sinaiko (1965, 178) : « Metaphorically it is perfectly descriptive of the initial effects of the Socratic *elenchos* or cross examination. » Fine (1990, 103) considère également que ce passage fait allusion à l'*elenchos*. Ferguson (1934, 205) croit plutôt que la question qui est demandée au prisonnier porte seulement sur l'unité, en mettant l'accent sur le fait que la question « qu'est-ce que l'unité » met les gens dans l'aporie (524e). Mais cette interprétation est étrange, puisque, d'une part, la question « Qu'est-ce que X » peut mettre dans l'embarras sur plusieurs autres sujets, et d'autre part, cela enlèverait toute signification allégorique aux statues.

16 Le parallélisme avec l'image de la ligne est suggéré en 517b. Cela correspond à la compréhension traditionnelle de l'allégorie de la caverne, dont on trouve la forme canonique chez Adam (1905, 88-95, 156-63) et Nettleship (1901, 238-63). Pour une liste des arguments en faveur de ce parallèle, voir Karasmanis (1988, 149-51). Ce parallèle a néanmoins été contesté à maintes reprises (cf. Ferguson 1934, 201-210; Joseph 1981, 43; Richard Robinson 1980, 182; Strang 1986), et on a même prétendu que l'allégorie de la caverne ne s'intéressait pas à des considérations épistémologiques. Un bon tableau des auteurs qui ont pris position contre cette interprétation traditionnelle (avant 1977) se trouve chez Sze (1977, 127-128). Pour une critique de la position de Ferguson, voir Hall (1980, 77). J'adopte une approche différente, car je défendrai que les deux images de la caverne et de la Ligne sont faites pour se compléter.

lorsqu'elle regarde leurs ombres et leurs reflets. Il n'est pas évident de voir comment la réfutation permet de passer du second état au premier. Un autre problème concerne la *pistis* : comme son nom l'indique, elle est censée être un état de confiance face à la perception claire d'une réalité physique. Pourtant, le prisonnier arrivé à cette étape est tout sauf confiant et certain : il est au contraire dans une perplexité totale¹⁷.

La clef de ces deux énigmes se trouve dans la résolution d'une troisième, qui concerne l'extension de l'*eikasia*. En effet, la description donnée par l'allégorie de la caverne de l'état d'*eikasia* ne semble pas correspondre non plus avec celle de la Ligne : les prisonniers, dont il est dit qu'ils nous ressemblent (515a5), passent tout leur temps à contempler les ombres de la caverne. Ces ombres doivent avoir un sens métaphorique, car aucun d'entre nous ne passe le plus clair de son temps à regarder des ombres proprement dites¹⁸. Si les ombres ont un sens métaphorique, cela nous indique que l'état d'*eikasia* ne peut se limiter à la simple contemplation des ombres et des reflets des choses physiques. Un autre indice va dans le même sens : il est dit plus loin, en 517d-e¹⁹, que les prisonniers polémiquent au sujet des « ombres de ce qui est juste, ou encore des figurines dont ce sont les ombres (517d8-9) »²⁰. Ici, nous devons

17 C'est là un argument de Ferguson (1934, 203), sur lequel Robinson (1980, 183) met énormément de poids, pour considérer que la Ligne et la caverne ne sont pas parallèles. Voir également Hall (1980, 76), qui croit que c'est là un problème que l'interprétation traditionnelle de la caverne n'a jamais réussi à résoudre.

18 Pour une défense de cette position, voir Raven (1953, 27-28). Pourquoi Platon ne nous présente-t-il pas dès le début l'ensemble de l'extension de l'*eikasia* ? Comme Karasmanis (1988, 158) l'a suggéré, la partie inférieure de la Ligne est présentée en 509d9-510a6 pour illustrer la partie supérieure. Les objets sur lesquels elles portent sont donc réduits à leur plus simple expression à des fins de clarté. Ce n'est que dans la caverne que nous comprenons toute l'extension l'*eikasia* (et également la *pistis*, comme nous le verrons).

19 Voir Smith (1999, 202), qui accorde une grande importance à ce passage.

20 À noter également que ceux qui s'occupent de politique sont dits « se chamailler au sujet d'ombres » (*skiamachountôn*) en 520c7-8.

nous rappeler qu'au livre X Socrate affirme que tous les imitateurs fabriquent des objets qui sont *décalés d'un degré par rapport aux objets physiques*, exactement comme les ombres (597d-e)²¹. Les poètes et les sophistes sont tous deux des imitateurs qui produisent des images « de la vertu et des autres choses sur lesquelles ils écrivent » (600e5-6, cf. *Sophiste* 234e-235a)²². L'*eikasia* ne serait donc pas simplement la vision des images des objets physiques, mais bien la contemplation de *toutes les images*, et principalement celles produites par les sophistes et les poètes. Cela comprend notre compréhension ordinaire de l'excellence morale²³, car elle est informée par les images produites par les sophistes et les poètes²⁴.

Pour ce qui est du problème de la perplexité du prisonnier lorsqu'il arrive à l'état de *pistis*, un autre passage est susceptible de nous venir en aide. Lorsque vient le temps

-
- 21 Pour une étude plus détaillée de la relation entre les oeuvres des poètes et les ombres de la caverne, voir Sze (1977, 131-33). Elle rassemble un nombre considérable de preuves pour supporter cette identification. Cependant, l'affirmation de Sze voulant que les sophistes soient au niveau des originaux de la caverne tandis que les poètes sont au niveau des ombres (p.136) ne semble pas fondée, étant donné que les originaux sont la source des ombres.
- 22 Adam (1907, 158) affirme que « The objects with which these two arts [*scil. eikastikê* et *phantastikê*] are concerned cannot be placed in any segment of the line except AD [*scil. le segment le plus bas*]. »
- 23 Cette interprétation se trouve chez Nettleship (1901, 242-46, 260), Adam (1907, 96 n.29, 157-58), Malcolm (1962, 44), Cross and Woozley (1964, 220-24), Sinaiko (1965, 149) Sze (1977, 133) et Karasmanis (1988, 160-61). Comme Hall (1980, 76) le remarque, cela a pour conséquence de donner un tournant politique à la Ligne: « *eikasia* becomes more a social and political notion as the supposed state of mind is explained in terms of the whole public ethos of the *polis*. » Annas (1981, 255-56) examine la question en détail. Elle affirme que « ... the whole tenor of the Cave is to downgrade our ordinary beliefs, to urge us to regard them as being no better than looking at shadows. (p.255) » Néanmoins, Annas ne croit pas que la Ligne et la Caverne puissent être harmonisées, car elle est convaincue que d'appeler les opinions des images n'est qu'une métaphore. Il y a pourtant de nombreux passages qui semblent indiquer que Platon voit dans cette dénomination davantage qu'une métaphore : image est un terme générique qui sert entre autres à décrire le produit de toute activité mimétique.
- 24 Cela a pour conséquence d'identifier les porteurs de statues avec les poètes et les sophistes. Notons que cette identification est fortement supportée par le fait que, autant au livre X (598b-c) que dans le *Sophiste* (234b), ces deux artisans sont comparés avec un peintre qui, en montrant ses peintures de loin, fait croire à de jeunes enfants que ce sont des êtres réels. Cette image évoque spontanément la relation des porteurs vis-à-vis des prisonniers de la caverne.

de juger quel art il faudra enseigner aux gardiens, Socrate établit une distinction entre les objets dont la vue seule nous donne une perception claire et ceux dont la vue ne fait que nous mettre dans la perplexité (523a-524d). Les objets physiques (comme le doigt) apparaissent clairement à la perception, tandis que d'autres la frappent en même temps que leur contraire, comme le grand, le beau et le juste²⁵. Pour ces derniers, la perception s'avère insuffisante et celui qui se situe au niveau de la *pistis* se trouve dans l'aporie lorsqu'il est interrogé à leur sujet. Ainsi, la *pistis* a deux côtés : par rapport aux objets physiques, elle est un état de confiance, mais par rapport aux vertus et autres propriétés, elle est un état de perplexité²⁶. Selon ce deuxième type d'objet, la seule certitude immédiate (au sens de « *pistis* ») que l'on puisse avoir est celle de notre ignorance. La conclusion qui s'impose est donc que c'est sur ce dernier type d'objet que le prisonnier est interrogé dans l'extrait de l'allégorie que nous avons cité.

La réfutation à laquelle il est fait allusion à cette étape de la caverne porte donc sur

25 Voir *Phèdre* 250b. Strang (1986, 23) affirme que, même si ces objets sont dits être *perçus*, il n'en demeure pas moins qu'ils n'appartiennent pas à la *pistis*, mais plutôt à la *doxa*. Il prétend pouvoir le justifier en considérant le passage 476-479 qui oppose les amoureux du savoir aux amoureux du spectacle. Ces derniers sont considérés comme ayant seulement une opinion (*doxa*), car ce qu'ils regardent est à la fois beau et non beau. Strang voit en ce passage un signe que la *doxa* a une extension différente de la *pistis*. Pour lui (p. 24), la *pistis* traite uniquement des objets visibles qui ne frappent pas la perception en même temps que leur contraire, comme le doigt, tandis que la *doxa* concerne les objets qui frappent la perception en même temps que leur contraire, comme le juste. Toute l'argumentation de Strang aux pages 23-24 repose en fait sur une pétition de principe. En effet, si l'on prend le point de départ contraire, à savoir que la *doxa* est le terme générique qui englobe la *pistis* et l'*eikasia* (voir 534a1-2), il n'y a aucun problème à affirmer que les amoureux du spectacle de 476-479 sont en fait dans un état de *pistis*, que Platon désigne par le terme plus vague de *doxa* pour la simple raison que l'image de la Ligne n'a pas encore été donnée et que le contenu de la *pistis*, ainsi que son rapport à la *doxa*, n'a pas encore été expliqué.

26 Pour résumer : la Ligne porte seulement sur les objets du premier type (autant pour ce qui est de la *pistis* que de l'*eikasia*) et la caverne seulement sur les objets du deuxième type. Les deux images se complètent.

des sujets dont la perception ne fournit pas une connaissance suffisante, c'est-à-dire le beau, le grand, le juste, etc. La plupart des gens sont dans un état d'*eikasia* à leur propos, c'est-à-dire que leurs opinions sur ces sujets ont leur origine dans les oeuvres de poètes ou des sophistes. Ces opinions ne sont pas des définitions, mais bien une compréhension vague, quoique suffisante pour *utiliser* le mot. Par la question « Qu'est-ce que X », les interrogés sont forcés de donner une définition *commune* de tout ce qu'ils appellent X. La réfutation leur montre alors que ce qu'ils disent être X est également non-X, ce qui les plonge dans la perplexité, et, avec un peu de chance, leur fait réaliser leur ignorance. La réfutation qui est évoquée par notre passage est donc la même que celle que Socrate assène à ses interlocuteurs dans les premiers dialogues. Ceux-ci cherchent à obtenir une définition de la vertu en question susceptible de recouvrir toutes les occurrences du mot : ils cherchent à identifier le caractère commun de tout ce qu'ils appellent X. Cette entreprise est vouée à l'échec tant qu'elle demeure au niveau de la *doxa* (l'ensemble qui comprend l'*eikasia* et la *pistis*), car les interlocuteurs pensent à des objets qui sont à la fois X et non-X. Pour Platon (à tout le moins lors de la période de la maturité), la seule manière de donner un *logos* d'une réalité X qui ne soit pas mêlée de non-X est de cesser de chercher à la définir en fonction du caractère commun de tous les usages du mot qui circulent dans la *doxa* et de se tourner vers la forme²⁷. La forme, en effet, n'est pas ce qui regroupe le caractère commun de toutes les manifestations d'une réalité, mais est plutôt le

27 Voir Sinaiko (1965, 189) : « When an individual fails to withstand critical cross-examination, he comes to recognize not only the insufficiency of his own knowledge, but, and this is far more shocking, he also realizes that “the beings” he has hitherto known are in some crucial respect unreal. »

caractère *idéal* que toutes ces manifestations ne font qu'approximer²⁸.

Ici, la réfutation n'est donc considérée que comme un premier pas vers la connaissance de la vérité : elle est ce qui nous permet de réaliser notre ignorance suite à notre incapacité de définir le caractère commun d'une vertu (ou propriété) X. Si la réfutation ne se limite qu'à ce rôle, elle serait incapable d'atteindre des résultats positifs et serait donc davantage un exercice préalable à la dialectique qu'une partie intégrante de celle-ci. Cependant, le prochain passage lui attribue un rôle plus important.

1.1.3. Réfutation *kat'ousian* (534b8-c5)

L'extrait que nous venons d'étudier suggérait que la réfutation avait un rôle dans le passage de l'âme de l'état d'*eikasia* à celui de *pistis*. Nous verrons maintenant qu'elle contribue de manière essentielle à l'élévation de l'âme à l'état de *noêsis*.

Après avoir refusé d'exposer en détail ce en quoi consiste la dialectique, Socrate laisse finalement tomber quelques bribes d'information à son sujet. Au moment crucial, alors qu'il expose ce que doit accomplir un dialecticien digne de ce nom, il précise :

Celui qui n'est pas en mesure de séparer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres et comme dans un combat, de passer à travers toutes les réfutations (διὰ πάντων ἐλέγχων), en se déterminant énergiquement à les réfuter (ἐλέγχειν) sur la base de l'essence et non sur la base de l'opinion (μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν) ; celui qui ne fraie pas son chemin à travers tous ces obstacles grâce à un discours infaillible, ne diras-tu pas que c'est sans connaître le bien lui-

28 Voir par exemple *Phédon* 74d4-75a4. On consultera à profit l'excellent compte rendu de Gonzalez (1998, 214-16) sur la question.

même, pas plus qu'aucun autre bien, qu'il se comporte de la sorte ? (534b8-c5, trad. Leroux, légèrement modifiée)

Deux points doivent être notés ici. D'abord, il est dit que pour s'élever à la *noêsis*, il faut passer au travers toutes les réfutations. La seconde occurrence du verbe *elegchein* désigne la réponse aux réfutations : littéralement, il est dit que le dialecticien doit *réfuter toutes les réfutations*. Cette affirmation gagne à être lue à la lumière d'un passage du livre IV :

Cependant, repris-je, pour ne pas nous trouver forcés de faire un examen suivi de toutes ces objections et peiner à démontrer qu'elles ne sont pas fondées, faisons l'hypothèse qu'il en est ainsi et allons de l'avant ! Mettons-nous d'accord que si d'aventure ces choses nous apparaissent autrement qu'à présent, toutes les conséquences que nous en aurons tirées se trouveront invalidées. (437a4-9)

Il est dit que, pour dépasser une connaissance hypothétique, il faudrait d'abord passer à travers toutes les réfutations et les réfuter. Littéralement, le dialecticien est celui qui *sait réfuter les réfutations*.

Le deuxième point qu'il vaut la peine de souligner dans le passage 534b8-c5 est la distinction qui est établie entre la réaction à la réfutation *kata doxan* et celle *kat'ousian*. On peut présumer que la réaction *kata doxan* désigne celle que nous avons décrite à l'instant dans notre analyse de la caverne, qui consiste à répondre à la réfutation par une définition qui cherche à saisir le caractère commun des utilisations d'un même mot dans la *doxa*. Mais alors, que désigne la réaction *kat'ousian* ? Fine (1990, 112 note 49) en propose une analyse fort pertinente²⁹ :

There is one difference in the practice of dialectic at L4 [*scil.* la section la plus élevée de la Ligne - la *noêsis*] and at earlier

29 Voir également Vegetti (2005, 28-29).

stages, however: at L4 dialectic is practised *kat'ousian*; at earlier stages it is practised *kata doxan* (534c2). By this Plato means that at L4 dialectic is practised on accounts of Forms – i.e. on the hypotheses of L3 [*scil.* la deuxième section la plus élevée de la Ligne – la *dianoia*] (although, of course, when one begins, these are not fully satisfactory accounts – otherwise one would already be at L4); at L2 [*scil.* la seconde section la plus basse de la ligne – la *pistis*] and L3, on common beliefs that falls short of knowledge and are not (except perhaps *de re*) about Forms. The method is the same, although what it is applied to differs.

Pour Fine, la dialectique *kat'ousian* porte sur les formes (ce qui est bien naturel) et elle associe cette pratique au passage de la *dianoia* à la *noêsis*, ce qui est en accord avec le contexte dans lequel le passage s'insère. Il nous reste à approfondir comment et pourquoi ce deuxième type de réfutation peut amener le dialecticien à la *noêsis*. Malheureusement, les informations dont nous disposons au livre VII sur la nature de la remontée dialectique vers cet état sont très fragmentaires et ont donné lieu à force d'interprétations divergentes. Dans la prochaine section, nous nous contenterons d'identifier une caractéristique du savoir qui permet d'éclairer le rôle de l'*elenchos* dans cette remontée.

1.2. CARACTÈRE INTUITIF DU SAVOIR

Cette section cherchera à montrer que pour Platon, le savoir n'est pas de nature propositionnelle et que le rôle de la dialectique est de retourner l'âme de manière à ce qu'elle atteigne une *intuition* de la nature des choses. Cette conception a souvent été développée conjointement avec une interprétation axiomatique de la dialectique³⁰ de

³⁰ Voir par exemple Cornford (1965, 76) et Robinson (1980, 173-74). Cornford a cependant une position plus difficile à cerner, étant donné qu'il fait la distinction entre le programme en mathématiques décrit par Platon (qui viserait l'axiomatisation) et la « dialectique morale » qui vise une connaissance du bien et des essences morales.

manière à assurer un fondement *anhypothétique* au premier axiome. Cependant, nous ne nous intéresserons pas à cette interprétation, car elle n'est en mesure de jeter aucune lumière sur la pratique de l'*elenchos*. Plus prometteuse est la récente interprétation de Gonzalez (1998), qui conçoit l'intuition comme une familiarité (*acquaintance*) avec l'essence des choses, familiarité développée grâce à la réfutation socratique.

Commençons d'abord par examiner les éléments textuels qui portent à croire que Platon adhère à une conception intuitionniste de la connaissance. D'abord, tout au long de la présentation des images du soleil, de la Ligne et de la caverne, l'analogie entre l'intellection et la vue est maintenue³¹. Nous pouvons penser également au *Banquet*, qui décrit, après un long processus d'apprentissage et d'initiation, la *vision soudaine* (ἐξάιφνης κατόψεταί, 210e4) de la nature du beau. L'auteur de la *Septième Lettre*, qui, même s'il s'avérait ne pas être Platon lui-même, propose néanmoins une interprétation plausible de sa philosophie, affirme que sa sagesse est telle qu'elle ne peut être formulée et que la connaissance advient soudainement, à la suite d'un long commerce avec la chose elle-même, comme une lumière qui jaillit du feu (343c5-d1 ; voir aussi 344b7-c1)³². Cependant, le passage le plus clair contre une conception propositionnelle du savoir se trouve dans la *République* elle-même. Suite à la présentation de l'allégorie de la caverne, introduite comme image de l'âme dans

31 On consultera à ce sujet l'ouvrage de Paquet (1973), qui s'intéresse à cette analogie au travers de l'oeuvre entière de Platon. Pour le passage qui nous occupe, voir pp. 328-41, où l'auteur relève les occurrences de cette analogie dans l'allégorie de la caverne, en soulignant les passages parallèles du *Banquet* et du *Phèdre*.

32 Jusqu'à maintenant, j'ai suivi Robinson (1980, 173-74).

son rapport à l'éducation (514a2), Socrate tire la conclusion suivante :

Il faut donc, dis-je, si cela est vrai, que nous en venions à la position suivante sur ces questions : l'éducation n'est pas telle que la présentent certains de ceux qui s'en font les hérauts. Ils affirment, n'est-ce pas, que la connaissance n'est pas dans l'âme et qu'eux l'y introduisent, comme s'ils introduisaient la vision dans des yeux aveugles. (518b6-c3)

Contre cette conception de l'éducation, Socrate affirme qu'il ne faut rien introduire dans l'âme, mais plutôt simplement la retourner, c'est-à-dire en opérer la conversion, pour l'amener à la contemplation de ce qui est (voir 518c4-d7, 519a-b, 521c, 525c)³³. Or, si le savoir était de nature propositionnelle, il n'y aurait aucune raison de critiquer la conception de l'éducation qui affirme que celle-ci consiste à déverser le savoir dans l'âme de l'ignorant.

Finalement, nous trouvons des exemples de l'insuffisance des propositions pour constituer une connaissance véritable au travers des dialogues eux-mêmes. Par exemple, la définition de Polémarque de la justice, une fois reformulée, est la suivante : « rendre à chacun ce qui lui convient » (332c2). Celle-ci est donc pratiquement équivalente, comme de nombreux commentateurs l'ont remarqué³⁴, à la définition que Socrate donne de la justice au livre IV (433a1-6). Le même phénomène se retrouve dans le *Charmide*, où Critias définit, lors de sa troisième tentative, la

33 La même conception du savoir peut être dégagée à partir du *Phèdre*. Thamous critique l'écriture inventée par Theuth pour son incapacité à transmettre un véritable savoir : « Quant à la science, c'en est la semblance (δόξαν) que tu procures à tes disciples, et non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu d'être des savants. (275a6-b2, trad. Brisson). » Nous trouvons encore ici une critique du savoir propositionnel : l'écriture peut transmettre bon nombre de propositions vraies, mais leur lecture n'est en elle-même nullement un *enseignement* et ne transmet donc rien d'autre que la *doxa*.

34 Voir Kenny (1973, 17), Kahn (1993, 137), Irwin (1995, 173-74), Stauffer (2001, 52).

sophrosunê comme connaissance de soi (164d-167a), une conception que Socrate pourrait accepter si elle était défendue correctement. Cependant, ni Polémarque, ni Critias ne sont capables de fournir une interprétation correcte de leur définition, de telle sorte qu'ils se trouvent rapidement réfutés. Dans les deux cas, une même proposition est à la fois vraie et fausse : tout dépend de l'orientation de l'âme de celui qui la défend. On peut collectionner des propositions (vraies ou non) et les entreposer dans notre mémoire, comme certains entreposent des pigeons dans un colombier, mais cela n'est pas la connaissance, c'est seulement l'opinion ; la connaissance ne consiste pas à emmagasiner des propositions vraies, mais demande de *voir* ce qui est réellement, à avoir un commerce direct avec la chose.

Il y a donc de fortes raisons de croire, avec Gonzalez, que le savoir n'est pas de nature propositionnelle. Il reste à voir comment Gonzalez parvient à montrer que cette intuition demeure liée au *logos* (et n'appartient conséquemment pas à la sphère du mysticisme) et comment l'*elenchos* est lié à cette intuition.

Les partisans de la nature propositionnelle du savoir s'appuient sur les nombreux passages³⁵ où il est dit que celui qui a la connaissance d'une chose est capable d'en donner un *logos*. Gonzalez (1998, 224) répond à cet argument avec une distinction pertinente :

One thing that has led scholars to give the phrase *logon didonai* a much stronger sense than is warranted by the text is the mistaken view that "giving a *logos*" is for Plato *identical* with having knowledge, rather than being simply a way in which knowledge can be exhibited. They interpret *logon didonai* as

35 Voir *Gorgias* 500e-501a, *Ménon* 98a, *Phédon* 76b, 78d, *Banquet* 202a, *République* 531e, 534b, *Politique* 286a-b.

meaning the possession of a proof or definition that in their view guarantees and constitutes knowledge. Yet Plato *nowhere* writes that knowledge is the *result* of giving a *logos* or that one must ever in fact give a *logos* in order to have knowledge. He writes only that if one has knowledge, one will be *able* to give a *logos*. [C'est Gonzalez qui souligne.]

La *capacité* de formuler des propositions vraies est donc une *conséquence* de l'acquisition d'un savoir intuitif préalable³⁶. Cependant, si ce n'est pas en accumulant des propositions vraies sur une chose que l'on développe notre savoir de ce qu'elle est, comment s'acquiert-il ? C'est là que Gonzalez fait intervenir l'*elenchos*³⁷.

Gonzalez fait grand cas du passage 533c7-8, où il est affirmé que la dialectique *détruit* (ἀναίροῦσα) les hypothèses, et il le lie (correctement) à la pratique élenctique de Socrate³⁸. Il prétend que c'est par la réfutation que nous développons un commerce (*gain an insight*) avec ce que la chose est. Jusqu'à maintenant, je suis d'accord avec son analyse.

Cependant, du fait que le savoir n'est pas de nature propositionnelle, Gonzalez en tire la conclusion que tout *logos*, peu importe qui le donne et le défend, peut être réfuté.

Or, cette conclusion n'est ni nécessaire, ni en accord avec ce que nous trouvons dans les dialogues. Nous pouvons d'abord invoquer le passage du *Gorgias* où Socrate affirme :

36 Un extrait du *Phèdre* se trouve être révélateur pour cette question. La dialectique y est opposée aux autres discours, en raison du fait qu'elle est un discours fertile, qui sème en l'interlocuteur la capacité d'engendrer lui-même des discours (voir 276e4-277a4). Le passage sur l'art maïeutique de Socrate dans le *Théétète* peut également servir d'appui, alors que les interlocuteurs de Socrate, à la suite d'une longue fréquentation de ce dernier, finissent par donner des fruits étonnants, sans que Socrate ne leur ait rien enseigné (voir surtout 150c-d).

37 Voir par exemple p. 239 : « ... Socrates there [*scil.* dans le *Lachès* et le *Charmide*] has a double purpose : one is to show that none of the proposed definitions can be substituted for a genuine knowledge of virtue, and the other is to communicate this knowledge in the very process of refuting the definitions (since an implicit knowledge of virtue is presupposed by this process). »

38 Cette position est déjà défendue par Adam (1907, 176).

ces vérités me paraissent, si je peux dire, tenir l'une à l'autre et former une chaîne. Et si je peux dire encore quelque chose d'assez prétentieux, ces vérités sont enchaînées les unes aux autres au moyen d'arguments de fer et de diamant. Or ces arguments, si je dois me fier à l'impression que j'ai eue jusqu'ici, tu ne vas pas pouvoir les rompre, ni toi, ni quelqu'un d'autre, encore plus impétueux que toi. Il est donc impossible d'avoir raison en disant le contraire de ce que je dis maintenant. (508e6-509a4, trad. Canto-Sperber)

Du reste, l'inférence de Gonzalez est directement contredite par le texte de la *République*. Dans un passage que nous avons déjà cité (534c1-3), il est dit que le dialecticien est celui qui peut se frayer un chemin à travers toutes les réfutations à l'aide d'un discours *infaillible* (ἀπῶτι τῷ λόγῳ), en *réfutant les réfutations* sur la base de l'essence. Ainsi, lorsque le dialecticien a développé une véritable familiarité avec l'essence des choses, il est capable de donner un *logos* du savoir qu'il a et de le défendre contre les réfutations.

À mon sens, Gonzalez n'a pas tort de dire qu'une proposition, en elle-même, lorsqu'elle est considérée séparément de celui qui la prononce, n'exprime (tout au plus) qu'une vérité fragmentaire³⁹. Là où il me semble errer, c'est lorsqu'il implique que la réfutation socratique examine la proposition de cette manière, sans s'intéresser à la compréhension qu'en a celui qui la défend. C'est là davantage la manière de procéder des éristiques, qui réfutent la proposition sans chercher à voir comment l'interlocuteur la comprend (cf. *Euthydème* 295b-e), mais non celle de Socrate, qui ne teste pas la proposition pour elle-même, mais comme moyen d'examiner l'âme de son

39 Le parallèle avec le *Phèdre* est encore pertinent, puisqu'il y est dit que le discours, lorsque séparé de son père, est vulnérable (279e3-5).

interlocuteur⁴⁰. L'*elenchos*, fidèle à son sens étymologique⁴¹, vient jouer le rôle de *test* : tant qu'il n'est pas capable d'affronter et de vaincre ceux qui tentent de le réfuter, l'interlocuteur prend conscience qu'il ne s'est pas encore élevé à une connaissance achevée⁴². Par contre, celui qui a une connaissance intuitive complète de la nature d'une chose sera capable d'en donner un *logos*, et surtout de défendre ce *logos* contre les réfutations.

En procurant un moyen de contrôler le savoir intuitif, la réfutation met à la disposition du dialecticien un critère *rationnel* qui garde cette intuition hors de la sphère du mysticisme. L'*elenchos* est donc un test qui permet de se connaître soi-même, c'est-à-dire de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas⁴³.

Au terme de cette enquête, nous pouvons conclure que l'*elenchos* joue un rôle prédominant dans la dialectique du livre VII, et qu'il n'est conséquemment ni raisonnable d'affirmer que Platon avait perdu foi en cette méthode lors de la rédaction des livres II à X de la *République*, ni de croire que le livre I se veut une critique implicite de cette méthode en raison de sa défaillance épistémologique. Nous avons vu qu'il faut faire une distinction entre, d'une part, celui qui réagit à la réfutation *kata doxan*, à qui la réfutation cherche à montrer qu'il ne peut donner une définition

40 Aristote affirme quelque chose d'analogue dans les *Seconds Analytiques* : « On peut, en effet, soulever des objections au discours extérieur, tandis qu'au discours intérieur, on ne le peut pas toujours. (76b25-26, trad. Tricot) »

41 Voir Dorion (1990, 314), qui souligne que chez Pindare l'*elenchos* a le sens d'une épreuve qui révèle la véritable nature d'une chose. Voir également Leshner (2002, 24-26).

42 Adam (1907, 176) conçoit que l'*elenchos* en *République* VII sert à tester nos croyances, mais sans toutefois lier l'*elenchos* à une théorie intuitionniste.

43 Voir *Sophiste* 230b4-d4 (surtout d3-4), et *Théétète* 210a11-c6.

cohérente de tous les usages d'un terme selon son utilisation dans la *doxa*, et d'autre part celui qui réagit *kat'ousian*, pour qui la réfutation permet d'avancer dans la connaissance de l'essence des choses, essence qui n'est pas un concept général, mais bien la forme *idéale* dont les instanciations sensibles ne sont que l'approximation. Cette connaissance de l'essence des formes est par nature non propositionnelle, mais c'est elle qui permet de formuler et de défendre des propositions. C'est pourquoi il est inutile d'enseigner à quelqu'un des propositions, si vraies soient-elles, mais il faut plutôt développer sa compréhension sous-jacente de la question. Ce travail est effectué par l'*elenchos*, bien que son fonctionnement demeure encore obscur. Néanmoins, les conclusions que nous avons tirées ici nous permettront de mieux comprendre les arguments du livre I.

Chapitre 2

La dialectique du livre I

Notre étude sur le livre VII de la *République* ne laisse aucun doute : la dialectique dont il y est question comprend la pratique de l'*elenchos*. Dès lors, il n'est pas réaliste de voir dans les arguments du livre I une tentative de parodier la méthode socratique afin de consommer la cassure de Platon avec celle-ci pour des raisons épistémologiques. Cependant, il nous faut alors défendre les arguments du livre I et expliquer pourquoi certains semblent défailants. Je tâcherai donc de donner une interprétation charitable de ces arguments en mettant l'accent sur leurs visées pédagogiques, c'est-à-dire en montrant qu'ils visent à améliorer la compréhension sous-jacente de l'interlocuteur, mais sans rien lui enseigner directement. Ainsi, nous verrons qu'à deux reprises, les interlocuteurs de Socrate répondent aux réfutations en passant de la *doxa* à l'*ousia*, c'est-à-dire d'une définition attachée à l'usage commun du langage vers une définition d'une forme idéale. Nous serons ensuite témoins du soin pris par Socrate de ne rien « déverser » dans l'âme de son interlocuteur, mais de lui présenter des arguments problématiques destinés à éveiller son esprit : il revient à l'interlocuteur de « réfuter les réfutations » et de faire ainsi progresser par lui-même sa compréhension du sujet.

2.1. LA TENSION ENTRE LE FACTUEL ET L'IDÉAL : VERS UNE DÉFINITION DES FORMES

2.1.1. Polémarque et l'amitié

Je propose donc, dans un premier temps, une lecture du livre I qui met l'accent sur la tension qui traverse les discussions entre, d'un côté, la réalité commune et empirique véhiculée par le langage ordinaire, et de l'autre, la réalité idéale vers laquelle la dialectique doit diriger l'âme. La seconde réfutation de Polémarque, qui porte sur sa conception de la justice comme le fait d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis, s'attaque à la conception de l'amitié que le jeune homme présuppose. Elle nous donnera une bonne introduction au problème. Elle se présente comme suit :

- P1** : La justice consiste à faire du mal à ses ennemis et du bien à ses amis. (334b7-9)
- P2** : Les amis sont ceux que l'on estime utiles. (334c1-5)
- P3** : Il arrive qu'on se trompe et qu'on estime utiles des gens qui ne le sont pas. (334c6-9)
- C1** (= P2 + P3) : Pour celui qui se trompe de cette manière, ceux qu'il estime utiles sont mauvais et ceux qu'il estime nuisibles sont bons. (334c10-11)
- C2** (= P1 + C1) : Il est juste de faire du mal à des gens bons et du bien à des gens mauvais. (334c12-14)
- P4** : Les gens bons ne peuvent commettre d'injustices. (334d1-2)
- C3** (= C2 + P4) : Il est juste de faire du mal à des hommes qui n'ont pas commis d'injustices. (334d3-4)

Puisque Polémarque ne peut accepter **C3**, celui-ci se voit contraint de modifier sa position. Avant de considérer quel changement il lui apporte, remarquons qu'en **C1**, il y a un glissement entre la signification des mots « utiles » et « bons ». En effet, Socrate implique, sans plus d'argumentation, que celui qui est véritablement utile est nécessairement bon. « Bon » est clairement entendu dans un sens moral, comme le

prouve **P4**⁴⁴. Au travers de ce glissement, on trouve entremêlées deux conceptions de la justice : d'un côté celle de Polémarque, qui est également celle de la morale commune, selon laquelle la justice se définit en termes relatifs et subjectifs (l'utilité *pour soi*), et de l'autre celle de Socrate, qui définit la morale en des termes absolus et objectifs qui font abstraction de toute relation particulière (la bonté *en soi*). Comme Annas (1981, 29) le remarque, on voit déjà, par la réaction de Polémarque à la réfutation, que son intuition dépasse la conception traditionnelle et saisit quelque chose d'une définition idéale⁴⁵. En d'autres mots, sa compréhension intuitive de la justice va au-delà de la formulation propositionnelle qu'il a proposée.

Cependant, à la suite de cette réfutation, Polémarque n'est pas encore prêt à abandonner sa définition de la justice et propose plutôt de considérer autrement ce qu'est l'amitié. Polémarque avait d'abord défini (**P2**, 334c1-5) les amis comme ceux qui *semblent* utiles. Il est important de remarquer que cette définition permet de rendre compte assez bien de l'utilisation ordinaire du mot « ami » : dans la vie de tous les jours, le mot « ami » sert à désigner ceux qui se montrent bienveillants à notre égard. De plus, cette définition a quelque chose de « protagoréen », en ce sens qu'elle prend en compte uniquement notre perception de la réalité à définir, et ne repose sur aucun critère objectif. Cependant, lorsqu'il redéfinit l'amitié, Polémarque introduit

44 Cross et Woosley (1964, 19) remarquent le glissement, mais en imputent la responsabilité à l'insuffisance de Platon. Mon interprétation est plus charitable. Tulin (2005, 286) essaie de nier qu'il y ait un jeu sur deux différents sens du mot *chrêstoi* ici, et soulignant qu'il peut très bien avoir un sens moral. Cette solution est cependant artificielle, car, lors de la première partie de la réfutation (331e-334a), Socrate prend le mot *chrêstoi* au sens d'utilité, de telle sorte qu'il y a nécessairement un glissement sémantique ici.

45 Voir également Friedländer (1964, 58).

maintenant un tel critère, de telle sorte que la réalité définie en devient une idéale, indépendante de toute perception :

[Polémarque :] Mais modifions l'argument, car nous risquons d'avoir mal présenté l'ami et l'ennemi. – En les présentant de quelle manière, Polémarque ? – En présentant celui qui semble utile (χρηστόν) comme étant l'ami. – Et maintenant, dis-je, comment allons-nous modifier l'argument ? – Présentons, dit-il, celui qui semble utile (χρηστόν) et l'est réellement comme l'ami. Quant à celui qui semble l'être, mais ne l'est pas réellement, il semblera être ami, mais ne le sera pas. Posons la même thèse en ce qui concerne l'ennemi. – L'ami donc, apparemment, selon ce raisonnement, sera l'homme de bien (ὁ ἀγαθός), et l'ennemi sera l'homme mauvais (ὁ πονηρός). – Oui. (334e5-335a5, trad. Leroux légèrement modifiée)

Remarquons que Polémarque redéfinit d'abord l'ami d'une manière hybride, avec un critère objectif et un subjectif, en tentant de combiner à la fois l'utilisation commune du mot (celui qui *semble* utile), et une définition idéale indépendante de notre perception⁴⁶ (celui qui *est réellement* utile). De plus, Polémarque continue de parler en termes d'utilité, et non de bien moral. Il est significatif que, dans sa reformulation de cette définition, Socrate évacue tout élément relativiste⁴⁷ : il n'est plus question d'utilité, mais de bonté, ni de *sembler*, mais uniquement d'*être*. L'ami se trouve donc, à la suite de cette reformulation, défini de manière absolument idéale, indépendamment de notre usage quotidien du mot « ami », de notre perception de qui est un ami et de tout critère qui n'est pas d'ordre moral. Sur le plan formel, cette définition satisfait donc aux critères de la définition d'une forme⁴⁸.

46 Voir Tulin (2005, 288) : « And so there is, even for Polemarchus, and despite his conventionalist pose, an independent standard. »

47 Voir Stauffer (2001, 42-43) qui remarque lui aussi le glissement.

48 Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit clair que Socrate considère qu'il s'agit là d'une définition valable de l'amitié. Si le dialogue avait porté sur celle-ci, et non sur la justice, de nouveaux problèmes auraient pu survenir, comme la question de savoir si l'homme absolument bon a

On remarquera que Polémarque joue en fait un rôle mitigé dans ce passage d'une définition de l'amitié commune à une définition de l'amitié comme réalité idéale : le gros de l'ouvrage est accompli par la reformulation de Socrate. Cela est vrai, mais n'endommage pas de manière significative la démonstration, du moins tant que l'on garde en tête que Polémarque est un nouvel initié à la philosophie. Il faut retenir que Polémarque, après seulement quelques minutes de pratique de la dialectique, a fait déjà *un premier pas* vers la définition d'une réalité idéale. Dans le prochain exemple, nous verrons que Thrasymaque opère le même type de modification à sa définition, mais agit cette fois entièrement de son propre chef.

2.1.2. Thrasymaque et la *tekhnê*

Thrasymaque lance son attaque contre la conception idéale de la justice qui se profile derrière les réfutations de Polémarque en clamant que la justice n'est jamais établie selon des critères objectifs, mais plutôt en fonction de l'intérêt de celui qui se trouve au pouvoir (338c-339a)⁴⁹. La force de l'intervention de Thrasymaque, qui a laissé une

réellement besoin d'amis (cf. *Lysis* 215a-b).

49 J'évite ici de me frotter à l'épineuse question de savoir quelle est la véritable position de Thrasymaque. À défaut de trancher le débat, en voici les principaux protagonistes. La position plus classique consiste à attribuer à Thrasymaque la thèse voulant que la justice soit l'intérêt du plus fort ; elle a été entérinée par Nettelship (1901, 28-29), Cross et Woosley (1964, 23-41, qui offrent une discussion étendue de la question), Irwin (1977, 289 n.23), (1995, 174-75) Sparshott (1988) et Reeve (1988, 10-16). Dans deux excellents articles, Kerferd (1947) et Nicholson (1974) défendent quant à eux que la véritable position de Thrasymaque est que la justice est « le bien d'un autre ». Sparshott (1966, 428-32) et Henderson (1970) endossent la même position. Algra (1996) défend que ces deux positions ne sont pas nécessairement antagonistes et peuvent être toutes deux défendues par Thrasymaque, à la condition de prendre conscience que le concept de justice ne s'applique qu'aux faibles. La tentative d'Hourani (1962) d'associer la définition de Thrasymaque au positivisme légal a été si énergiquement réfutée par Kerferd (1964) (voir aussi Hardgopoulos 1973) que cette position ne compte plus beaucoup de partisans. D'un autre côté, Maguire (1971), Klosko (1984) et Everson (1998) ont défendu que la position de Thrasymaque n'était pas cohérente. L'article d'Everson me semble très convaincant, tandis que la critique qu'en fait Chappell (2000) n'emporte pas la conviction. Annas (1981, 35-48) et Reeve (1985, 246-

impression marquée chez de nombreux lecteurs de Platon, vient de l'ancrage de sa conception dans la réalité empirique⁵⁰. Dans la « vraie vie », la justice n'est pas établie en fonction de normes idéales, mais selon des rapports de forces bien tangibles⁵¹. Les chimères de Socrate sont pour un autre monde ; dans le nôtre, aucune justice de cet ordre n'existe. La véritable question est de savoir s'il est possible d'adhérer de toute son âme à une telle position, ou si elle demeure nécessairement en tension avec d'autres croyances auxquelles on adhère, de telle sorte qu'on se trouve inmanquablement dépendant d'un l'idéal lorsqu'on traite de la justice⁵². Les prochains développements de l'entretien apporteront des éléments de réponses à cette question.

Considérons d'abord la réfutation de Socrate de la thèse de Thrasymaque :

P1 : La justice sert l'intérêt du plus fort. (338c2-4)

P2 : L'obéissance aux gouvernants est juste. (339b9-11)

P3 : Les dirigeants se trompent parfois sur leur propre intérêt. (339c1-9)

C1 (= P2 + P3) : Il est parfois juste de ne pas servir l'intérêt du plus fort, lorsqu'il établit une loi contre celui-ci. (339c10-12)

C2 (= P1 + C1) : Il est autant juste de servir l'intérêt du plus fort que de ne pas le servir. (339d1-4)

Le lecteur aguerri aura remarqué que cette réfutation a la même structure que celle de

48) admettent que Thrasymaque ne peut être considéré comme absolument cohérent, mais apportent des arguments pour lui préférer une position : Reeve opte pour l'intérêt du plus fort, tandis qu'Annas argumente pour le bien d'un autre. Finalement, certains interprètes (Lycos 1987, 40; Chappell 1993; Barney 2006, 45) considèrent que la cohérence de Thrasymaque doit être cherchée non pas dans sa définition, mais plutôt dans son attitude face à la justice, qui cherche à la critiquer et à mettre en évidence son rapport avec le pouvoir.

50 Voir Nettleship (1901, 28) : « We feel that Thrasymachus is thinking all the time of certain concrete facts, as we call them, while the argument against him is not concerned with the question what the facts of life are. »

51 C'est également l'explication qu'en donne Friedländer (1964, 61) : « The famous definition [...] expresses the attitude of mind that seeks to deprive justice of any reference to a valid standard, i.e., the good ». Voir aussi Shorey (1934, 210-11) et Aune (1997, 306).

52 Voir par exemple Tulin (2005, 289) : « It is part of his [Platon] polemic against all sorts of relativisms that such positions cannot be consistently upheld. »

Polémarque, analysée plus haut⁵³ : dans les deux cas, Socrate court-circuite une définition qui se veut simplement descriptive d'une réalité empirique en soulignant qu'elle demeure subordonnée à une réalité idéale : les définitions de Polémarque et de Thrasymaque ne sont valables que dans la mesure où elles supposent que l'homme ne fait pas d'erreurs, ce qui ne correspond nullement aux faits⁵⁴.

Il est vrai qu'à ce moment, Clitophon offre à Thrasymaque un moyen de maintenir une définition réaliste de la justice sans avoir recours à aucun idéal : il suffit de dire que la justice est ce qui *semble* au plus fort être dans son intérêt (340b6-8). Cependant, Thrasymaque n'adopte pas cette suggestion. Peut-être était-il simplement trop orgueilleux pour modifier de quelque façon que ce soit sa définition initiale, ou pour accepter l'aide d'un disciple ; il n'est pas non plus exclu que le sophiste, en raison de sa profession qui consiste à enseigner l'art politique, tînt à faire la promotion d'un dirigeant qui maîtrise un tel art⁵⁵. Dans le même ordre d'idée, l'acceptation de cette solution n'aurait aucunement contribué à la véritable intention du sophiste, qui est de louer et de prescrire l'injustice⁵⁶. Nous pouvons continuer longuement ces spéculations⁵⁷, mais le fait demeure que Thrasymaque, comme Polémarque avant lui, décide d'emprunter une autre voie et de s'écarter de la description factuelle pour

53 Cela n'a pas échappé à l'attention d'Adam (1905, 19), qui réfère également à l'*Hippias Majeur* 284d.

54 Voir Shorey (1934, 211) et Taylor (1960, 269) qui abordent l'épisode sous le même angle. Nettleship (1901, 29-30) va aussi dans le même sens : pour lui, la première étape du raisonnement vise à amener Thrasymaque à reconnaître qu'il existe un art de diriger. Une fois cela admis, la discussion peut dériver vers l'examen de la nature de cet art, indépendamment de la réalité empirique.

55 Cette dernière suggestion a été proposée par Bloom (1968, 330), suivi par Roochnik (1996, 139).

56 Voir O'Neill (1988, 175-76).

57 Pour d'autres suggestions, voir Hourani (1962, 115).

regarder vers le caractère idéal de la *tekhnê*.

Dans la tirade qui suit (340d-314a), Thrasymaque se lance en effet dans la promotion d'une manière rigoureuse de s'exprimer, aux dépens de la manière commune. À strictement parler, l'artisan ne se trompe jamais, puisqu'au moment précis où il se trompe il n'est plus maître de son art. Cependant, dans la langue de tous les jours, tous disent que le médecin ou quelque autre artisan se trompe, sans se conformer à la manière rigoureuse de parler (340d6-e1). Bien qu'il s'exprime en d'autres termes, Thrasymaque établit ici sensiblement la même distinction que celle que nous traitons au chapitre précédent entre l'*ousia* et la *doxa* : la plupart des gens utilisent les mots d'une manière incorrecte, selon la façon dont les choses leur apparaissent (il apparaît que le médecin se trompe), et non selon ce que les choses sont en réalité (le médecin, quand il se trompe, n'est plus médecin). La manière rigoureuse de parler au sujet d'un artisan consiste à considérer ce qu'est cet artisan en lui-même, dans sa forme logique et idéale, indépendamment de la réalité empirique perçue, de l'expérience et des nombreux artisans particuliers observés⁵⁸. En effet, si nous nous fions uniquement à l'expérience, nous serions forcés d'admettre que le médecin se trompe parfois. Cependant, Thrasymaque, en proposant de parler rigoureusement des artisans, se base uniquement sur l'*essence* de ce qu'est un artisan. Ainsi, de la même manière que devait le faire le dialecticien du livre VII, Thrasymaque nous donne un exemple d'une tentative de répondre à une réfutation sur la base de l'essence, et non sur la base de

58 Encore une fois, je suis en accord avec Shorey (1934, 211-12) : « He has himself shifted from the concrete to the abstract, from realism to idealism. » Voir également Barney (2006, 48).

l'opinion. La dialectique a permis d'obtenir un premier résultat : Thrasymaque a quitté la réalité sensible et a rendu explicite sa croyance en une essence idéale de l'art de diriger⁵⁹. Le sophiste avait besoin de cette conception du dirigeant idéal pour supporter sa compréhension réaliste de la justice⁶⁰. À partir du moment où il quitte le socle du monde factuel sur ce point, il ne peut plus se fier à des observations empiriques pour soutenir ses dires et doit s'en tenir uniquement aux relations logiques qui gouvernent les choses. Et en raison de l'interrelation entre les concepts d'art de diriger et de la justice, sa conception réaliste de cette dernière se trouve ébranlée.

Ainsi, à deux reprises, les interlocuteurs de Socrate répondent à l'*elenchos* par un passage de la *doxa* à l'*ousia*, c'est-à-dire d'une appréhension des choses par la partie sensible de l'âme à une saisie de leur caractère intelligible par la partie rationnelle. Ce résultat ne saurait être minimisé, puisqu'il consiste en une conversion entière du regard de l'âme, qui commence à se servir de l'oeil de l'esprit plutôt que de ses organes sensibles.

2.2. DERRIÈRE LES PIÈGES DE L'ARGUMENTATION : COMMENT LIRE LES ARGUMENTS DU LIVRE I

Dans cette seconde partie, je vais montrer comment la dialectique du livre I permet de faire progresser la compréhension des thèmes abordés, sans rien enseigner directement. Je propose d'analyser les arguments de manière critique, en essayant de « réfuter les réfutations », selon l'expression utilisée au livre VII, et ce, afin de

59 Voir Adam (1905, 33) : « It is to be noted that the discussion is now transferred from the region of facts into an atmosphere of idealism. »

60 Adam (1905, 33) est encore du même avis : « The strength of Thrasymachus' theory lay in its correspondence with the facts (real or apparent) of experience ; it is the temptation to defend against the criticism of Socrates which leads him to abandon fact for ideas ».

montrer que l'adoption d'une telle attitude nous dirige vers une compréhension platonicienne des thèmes abordés. Encore une fois, l'étude de l'entretien avec Polémarque sera l'occasion de nous familiariser avec cette stratégie herméneutique, mais les résultats les plus probants seront acquis lorsque nous nous tournerons vers Thrasymaque.

2.2.1. Polémarque et la justice

Considérons d'abord la première réfutation de Polémarque :

- (1) Une fois que la position de Polémarque a été interprétée comme le fait d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis (331e-332d), Socrate lui demande de préciser un champ d'action propre à la justice (332d-e).
- (2) Pour chaque réponse de Polémarque, Socrate trouve une *tekhnê* capable de faire plus de bien dans ce domaine (332e-333c).
- (3) Lorsque Polémarque propose finalement que la justice soit utile à garder le dépôt reçu intact, Socrate remarque que ceux qui possèdent un art de la garde sont également les plus habiles à voler, et en conclut que la justice serait dès lors un art du vol, ce que Polémarque ne peut accepter (333e-334a).

De nombreux interprètes⁶¹ ont affirmé que l'ensemble de cet entretien était vicié par une analogie frauduleuse entre la justice et la *tekhnê*. Cependant, l'impression générale est que Platon était au courant de la déficience de l'analogie et la présente justement dans le but de mettre en évidence la différence entre le savoir moral et le savoir technique⁶². Il faut cependant constater que cette analogie n'est pas introduite

61 Mentionnons pour l'instant Strauss (1987, 96), White (1979, 63 n.A), Annas (1981, 24), Roochnik (1996, 136), Beversluis (2000, 206 sq.) et Leroux (2004, 535 n. 52). Nous aborderons les commentateurs qui développent leur critique en ciblant plus précisément les faiblesses de l'analogie au cours des prochaines pages.

62 Pour Irwin (1977, 178, 183-85), suivi par Reeve (1988, 22-23), Platon agit ainsi par auto-critique de sa pratique des premiers dialogues où il faisait abondamment usage de ce genre d'analogie. Contrairement à Irwin, Gould (1955, 31-46) consacre un chapitre pour montrer que la critique de cette analogie se trouve non seulement dans le livre I, mais aussi dans l'*Hippias Mineur* et le

« gratuitement » par Socrate, mais qu'elle répond à la position défendue par Polémarque, qui, tout comme celle de son père, assimile la justice à un ensemble de règles simples imposées de l'extérieur à l'agent⁶³. Or, cette conception offre une ressemblance indéniable avec les *tekhnai*, qui se caractérisent toutes par un ensemble de règles que l'artisan doit suivre méthodiquement pour réussir correctement son oeuvre⁶⁴. Ainsi, Socrate compte tester la compréhension de Polémarque de la justice en la mettant en relation avec le savoir technique, et ce, afin de conduire le jeune homme à saisir par lui-même les différences qui séparent morale et technique.

Voyons maintenant quels sont les reproches que l'on adresse à cette analogie. La première faille que l'on peut déceler dans l'argument présenté ainsi est de brouiller la distinction entre capacité et intention⁶⁵. En effet, s'il est vrai qu'un artisan a la *capacité* de faire du bien dans son domaine d'expertise, il a tout autant la capacité de faire du mal. Dans l'exemple donné de l'association d'hommes pour l'investissement d'argent (333b7-c5), celui qui a l'expertise requise sur le sujet d'investissement fera autant un bon escroc qu'un bon associé. Deuxièmement, s'il est vrai que la

Charmide. De même, Teloh (1986, 91) voit une critique de l'analogie dans le *Lachès* et le *Charmide*. Roochnik (1996) dédie un livre entier à la défense d'une thèse opposée à celle d'Irwin, à savoir que Platon n'a jamais souscrit à l'analogie entre savoir moral et savoir technique, pas plus dans les premiers dialogues qu'ici. L'attitude la plus prudente est peut-être celle d'Hemmenway (1999, 268) qui affirme que l'intérêt de Socrate en la technique vient du fait qu'il s'agit d'un modèle clair et non-controversé de savoir, ce qui en fait un bon point de départ pour une enquête sur la morale qui cherche à comprendre celle-ci comme un savoir.

63 Voir Annas (1981, 20). Pearson (1962, 213 n.9) remarque que l'analogie entre morale et technique semble très naturelle en fonction de la morale traditionnelle grecque. Cela devrait suffire pour réfuter Beversluis (2000, 210), qui ne voit pas de raison pour attribuer à Polémarque une conception « technique » de la vertu.

64 Voir Dorter (2006, 28-29).

65 Voir Cross et Woosley (1964, 14), Joseph (1966, 13), Beversluis (2000, 211), Stauffer (2001, 36-37) et Rosen (2005, 34 et 37).

compétence dans les domaines techniques rend capable de réaliser les contraires⁶⁶ (comme la garde et le vol), comme l'affirme l'étape **(3)** du raisonnement, cela ne saurait être vrai pour une connaissance morale. En effet, la connaissance morale en est une du bien et du mal et celui qui la possède ne peut *vouloir* réaliser ce qu'il sait être mal⁶⁷. La compétence technique accroît la *capacité* de qui la possède à faire autant le bien que le mal, et ce n'est que lorsque cette compétence est encadrée par la justice que l'*intention* de mettre cette capacité au service du bien advient. Cela nous force à reconnaître que l'exigence initiale de Socrate, à savoir d'identifier un domaine spécifique pour la justice, différent de celui des autres *tekhnai*, n'est pas recevable⁶⁸. Le savoir d'ordre moral en lequel consiste la justice doit plutôt se *superposer* à toutes les techniques de manière à ordonner leur compétence à la poursuite du bien.

Il y a donc de bonnes raisons pour considérer que l'analogie utilisée par Socrate pour réfuter la thèse de Polémarque est inadéquate ; la question est de savoir ce qu'il faut en conclure. Sont-ce là les maladroites d'un philosophe qui en est à ses premières armes ? Une interprétation plus charitable, qui rallie la plupart des interprètes depuis la fin du XX^e siècle, est, comme je le disais plus haut, de voir ses erreurs comme volontaires. Contrairement à ceux qui y voient l'intention de Platon de critiquer les méthodes de son vieux maître, ou encore les siennes propres à une période antérieure,

66 Voir Adam (1905, 18) et Shorey (1934, 476).

67 Voir Reeve (1988, 8) : « All of Socrates' arguments against Polemarchus, with the exception of one (334c1-335a10), make use of the craft analogy (332d2-3). But that analogy is suspect. And Plato indicates this by making one of Socrates' arguments (333e1-334b6) point us to its most glaring flaw. A craft is a capacity for opposites. » Voir aussi Teloh (1986, 90-91), Roochnik (1996, 142) et Hemmenway (1999, 270).

68 Cela a été remarqué par Nettleship (1901, 19-20), Joseph (1966, 9), Irwin (1995, 171) et Grifford (2001, 87).

je considère plutôt que ces erreurs sont placées là afin de stimuler l'interlocuteur (et le lecteur) à les réfuter, de manière à faire progresser sa compréhension du sujet sans rien lui enseigner⁶⁹. Nous trouvons une preuve à l'appui de cette thèse lorsque nous considérons les résultats *positifs* qui découlent de cet exercice. En effet, notre examen du passage précédent, en mettant la justice en relation à la *tekhnê*, a permis d'approfondir notre compréhension de la justice sur les trois points suivants :

- (1) La justice est un savoir d'ordre moral, différent de la *tekhnê* qui ne comporte pas une telle dimension.
- (2) Conséquemment, la justice n'est pas capable des contraires comme les autres *tekhnai* et il n'est pas possible à qui la possède de faire du mal.
- (3) La justice n'a pas de domaine spécifique, mais doit accompagner toutes les *tekhnai* afin que ces dernières soient ordonnées au bien.

Ces résultats, que nous avons trouvés par nous-mêmes, sont tous conformes à la conception platonicienne de la justice. Socrate ne nous a rien enseigné, mais a stimulé notre jugement en présentant une analogie frauduleuse. C'est en cherchant la faille dans cette analogie que nous sommes parvenus à clarifier et à enrichir notre intuition de ce qu'est la justice, de telle sorte que notre compréhension de son essence s'en trouve bonifiée⁷⁰.

Nous avons déjà traité du deuxième argument de Socrate contre Polémarque, celui au sujet de l'amitié, lors de la première partie de ce chapitre. Nous avons vu qu'elle menait à une redéfinition de l'ami en terme uniquement objectif. Prenons encore un

69 C'est exactement la position de Teloh (1986, 92) : « Such conclusions motivate both the interlocutor and the reader to wonder at what went wrong. We then need to look at the presuppositions of the argument. »

70 Ainsi, Tulin (2005, 305) affirme que : « It is futile, then, to complain that an argument fails through an equivocation in one of its terms [...]. It is up to the interlocutor – or rather, up to the reader – to diagnose the problem. For only thus can we truly come to “see” it. » .

instant pour considérer le dernier argument qui clôt la discussion entre Socrate et Polémarque.

Polémarque avait défini la justice comme le fait d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis. La réfutation précédente a contesté sa compréhension ordinaire du mot « ami » pour en suggérer une interprétation plus philosophique. Socrate s'attaque maintenant à sa conception de ce qu'est « aider » et « nuire ». Ainsi, chacun des concepts présents dans la définition initiale de Polémarque aura été examiné et réinterprété dans un sens plus profond⁷¹. Voici comment l'argument se présente :

P1 : Nuire à quelqu'un, c'est le rendre pire par rapport à l'excellence qui lui est propre. (335b2-c3)

P2 : La justice est l'excellence proprement humaine. (335c4-5)

C1 (P1 + P2) : En nuisant à quelqu'un, on le rend plus injuste. (335c6-8)

P3 : Aucun art ne rend plus incompetent par sa pratique, pas plus qu'une propriété physique n'engendre son contraire. (335c9-d9)

C2 (C1 + P3) : Il ne peut être juste de nuire à qui que ce soit. (335d10-e7)

L'analogie des techniques (335c9-d2), bien qu'encore problématique⁷², ne perturbe pas réellement l'argument ici, puisqu'il semble naturel d'affirmer que la justice ne doit pas avoir pour fonction de rendre plus injuste ; de plus, l'analogie avec les techniques est supportée par une autre analogie (335d3-9) sur les propriétés physiques (chaud/froid, sec/humide).

Il est cependant correct de relever, comme de nombreux commentateurs⁷³ l'ont fait, que l'argument joue sur deux sens différents du verbe *blaptein* (nuire). Tout comme le

71 Je dois cette compréhension de la structure de l'argument à Benardete (1989, 16).

72 En effet, comme l'ont remarqué Hemmenway (1999, 271) et Beversluis (2000, 217-18), l'utilisation de l'analogie avec la technique n'est pas cohérente avec celle faite au cours du premier argument (333e-334a), où il est dit que la technique est capable des contraires.

73 *p. ex.* Joseph (1981, 15), Reeve (1988, 8), Beversluis (2000, 215), Stauffer (2001, 46) et Grifford (2001, 46).

mot « ami », Polémarque l'entendait au sens ordinaire et commun, selon lequel le dommage est d'ordre physique ou pécuniaire. Cependant, Socrate reprend le verbe au sens strict et philosophique du terme, selon lequel ne nuit que ce qui endommage l'âme. Polémarque n'a pas remarqué le glissement de sens ; s'il l'avait fait, Socrate aurait pu lui expliquer que l'homme est identifiable à son âme et que le véritable dommage réside dans la diminution de sa vertu. Nous avons vu que la réfutation au sujet de la nature véritable de l'ami permettait de passer d'une conception vulgaire de l'amitié à une compréhension plus profonde, où l'ami est pensé dans sa relation au bien. Le même phénomène est à l'oeuvre ici : le verbe « nuire », qui signifie « rendre plus mauvais », force celui qui a perçu le glissement sémantique à réfléchir sur le sens de cette expression et sur ce qu'est le bien pour un homme.

On a finalement contesté l'argument en affirmant que la prémisse selon laquelle la justice est l'excellence proprement humaine, même si elle est vraie dans une perspective platonicienne, est néanmoins parachutée de nulle part et n'a été justifiée d'aucune façon⁷⁴. Cette remarque est juste et il aurait été pertinent pour Polémarque de soulever la question, car contester cette prémisse aurait permis une meilleure compréhension de la justice. D'ailleurs, Thrasymaque s'apprête justement à contester que la justice soit une excellence humaine⁷⁵ ; la reprise de sa thèse d'une façon plus

74 Voir Annas (1981, 33), Lycos (1987, 101-02), Irwin (1995, 172) et Tulin (2005, 294-96).

75 Voir Kenny (1973, 16) : « Polemarchus is knocked out of the debate because he accepts without a murmur the premiss that justice is human excellence; but Thrasymachus is waiting in the wings to challenge that hypothesis. Justice, he says, is not excellence, but weakness and foolishness, because it is not in the interest of its possessor (338c, 348c). ». Kenny insiste sur le caractère dialectique du livre I de la *République*, qui procède toujours, selon lui, par la contestation de la prémisse principale employée dans la réfutation précédente.

systematique par Glaucon et Adimante donnera le coup d'envoi aux longs et passionnants développements de la *République*.

2.2.2. Thrasymaque et l'art de diriger

Nous avons laissé Thrasymaque alors qu'il venait d'effectuer son discours au sujet de la manière rigoureuse de parler. Lors de cette intervention, Thrasymaque avait tracé un lien étroit entre sa conception de la justice et sa compréhension de l'art de diriger : la justice est l'intérêt du plus fort, et ce plus fort est celui qui maîtrise l'art de diriger. Qui plus est, Thrasymaque avait reconnu que sa compréhension de l'art de diriger dépend d'une conception de la *tekhnê* en général, mais en caractérisant très sommairement cette dernière comme faisant de celui qui la possède réellement un homme parfaitement infaillible dans ce domaine. Socrate, dans sa réfutation de Thrasymaque, entend exploiter les connexions entre ces trois concepts. Sa stratégie sera de montrer qu'une compréhension de la *tekhnê* en générale au sens strict est incompatible avec la conception de Thrasymaque de l'art de diriger. Socrate prétendra en effet que les *tekhnai* travaillent toutes dans l'intérêt de leur objet, et non dans l'intérêt de l'artisan qui les maîtrise. On a souvent relevé que cette conception de la *tekhnê* est fautive et ne parvient pas à embrasser tous les cas de figures⁷⁶. Plutôt que de simplement s'arrêter à souligner ce problème, la prochaine analyse cherchera à montrer que la conception de la dialectique telle que décrite au chapitre précédent est à l'oeuvre dans cet entretien. En effet, la réfutation de Socrate lance un défi à

⁷⁶ Voir Friedländer (1964, 62-63), Cross et Woosley (1964, 50-51), Bloom (1968, 322), Klosko (1984, 25), Reeve (1985, 260), O'Neill (1988, 173), Stauffer (2001, 75), Rosen (2005, 53), Dorter (2006, 39-40) et Barney (2006, 50).

Thrasymaque et invite ce dernier à « réfuter la réfutation » de manière à montrer sa compréhension du sujet. Nous verrons que Thrasymaque aurait pu faire mieux s'il avait maîtrisé véritablement la nature de la technique. Il est laissé à la discrétion du lecteur de découvrir celle-ci, et surtout la place que tient l'art de diriger à l'intérieur de cette dernière. Pour y parvenir, nous commencerons par faire un détour par l'*Euthydème* (289b-293a) afin d'exposer les caractéristiques de l'art royal⁷⁷ présentées dans un passage de ce dialogue.

Le passage de l'*Euthydème* pose de nombreuses difficultés d'interprétation et ce n'est pas le moment de les régler. Nous nous contenterons de relever les caractéristiques essentielles susceptibles de nous guider dans notre tentative de reconstruire la conception de l'art de diriger présentée dans notre passage⁷⁸. Dans le passage de l'*Euthydème*, Socrate entreprend une deuxième conversation avec Clinias afin de montrer aux deux sophistes présents la manière de discuter qu'il souhaite les voir adopter. Dans son entretien précédent avec Clinias, Socrate avait déjà établi que rien n'est un bien hormis le savoir, puisque sans le savoir on ne peut utiliser correctement aucune chose (280b-282d). Dans le second entretien, Socrate cherche à trouver cet art dont la possession permettra de savoir utiliser le produit des autres et d'ainsi les transformer en bien. Sont écartés les arts qui se trouvent subordonnés à d'autres qui utilisent leur produit (289b-290d). On arrive finalement à l'art royal (291b-d), mais sans être capable d'identifier son *ergon* spécifique, ce qui mène la discussion à

⁷⁷ L'identification de « l'art de diriger » à « l'art royal » va de soi et ne me semble pas causer de problème, d'autant plus que l'*Euthydème* identifie l'art royal à l'art politique (291c).

⁷⁸ Pour les caractéristiques de l'art royal relevées ici, ainsi que pour la compréhension générale de cet art, je suis en dette envers l'article de Dorion (2004a), que l'on consultera à profit sur ce sujet.

l'aporie (291d-293a). Malgré cet échec, la discussion nous permet de dégager certaines caractéristiques de l'art royal et de son rapport aux autres arts :

- (1) Mis à part l'art royal, aucune *tekhnê* n'est suffisante en elle-même pour assurer le bonheur de celui qui la possède.
- (2) Il existe une hiérarchie entre les *tekhnai*, selon laquelle la *tekhnê* qui sait utiliser le produit d'une autre *tekhnê* occupe une position plus élevée que cette dernière.
- (3) Au sommet de cette hiérarchie se trouve l'art royal.
- (4) Ce qui confère la priorité à l'art royal est la teneur particulière de sa connaissance, qui est d'ordre moral : il est une connaissance du bien et du mal, connaissance sans laquelle rien d'autre ne peut être mis à profit.

Gardons ces résultats en tête ; ils nous seront utiles pour comprendre la suite du déroulement de la confrontation entre Socrate et Thrasymaque.

Comme nous le disions, la discussion sur l'art de diriger s'amorce par un examen de l'art en général. Socrate commence d'abord par établir deux caractéristiques de celui-ci (341c-e) :

- (1) Tout art possède une finalité qu'il poursuit en tant qu'art, indépendante des motivations diverses pour lesquelles on pratique cet art.
- (2) Cette finalité correspond toujours à l'intérêt de l'objet sur lequel porte l'art.

L'affirmation (1) semble raisonnable. Barney (2006, 49) en donne l'explication suivante, qui est entièrement satisfaisante :

... while one doctor might be driven to his work by a sense of religious obligation, another by money, and a third by a craving for praise, the end of medicine is not any of these things, but the health of the patient. We might say that this end is *internal* to the practice of medicine, whereas the motivations that drive people to take it up are (or may be) *extrinsic* to it.

Cependant, (2) peut être contesté à juste titre, et ne semble s'appliquer qu'à un nombre

restreint de *tekhnai*. Il est vrai que pour le médecin (le premier exemple donné par Socrate), il ne fait aucun doute que l'artisan soigne uniquement dans l'intérêt du patient. Le deuxième exemple donné par Socrate, celui du pilote de navire, est déjà problématique, car le pilote assure tout autant son propre salut que celui de ses matelots en exerçant sa profession⁷⁹. Qui plus est, hormis ces exemples, d'autres nous viennent rapidement à l'esprit pour lesquels (2) est encore plus douteux. Prenons le calcul, mentionné initialement par Thrasymaque pour supporter sa compréhension de la technique (340d4-6) : il est évident que le calculateur ne pratique pas son art dans l'intérêt des nombres. Nous avons donc ici un cas où la réfutation de Socrate repose sur des bases inexactes et doit elle-même être « réfutée ». Thrasymaque aurait pu proposer de diviser les *tekhnai* en trois groupes : (i) celles qui s'occupent uniquement de l'intérêt de son objet et non de l'artisan (*p. ex.* la médecine) ; (ii) celles qui s'occupent autant de l'intérêt de son objet que de celui de l'artisan (*p. ex.* le pilotage) ; et finalement (iii) celles qui ne s'occupent pas de l'intérêt de son objet ni de celui de son artisan (*p. ex.* le calcul). L'art de diriger ressemble probablement plus à l'art du pilotage⁸⁰ qu'à la médecine et au calcul, ce qui nous porterait à le classer parmi ce deuxième groupe. Thrasymaque ne s'est pas lancé dans cette « réfutation de la réfutation » et la discussion qui va suivre restera conséquemment embrouillée. La raison pour laquelle il ne l'a pas fait ne peut être établie clairement : il se peut que ce soit simplement par manque de capacité, mais il est également possible que ce soit

79 Cela a été souligné par Stauffer (2001, 73 n.13).

80 On trouve en effet de nombreuses analogies entre l'art du pilotage et l'art politique dans le corpus platonicien. Voir par exemple : *Alcibiade* 119d-e, 135a, *Politique* 299b-e, *République* VI 488a-489a, *Clitophon* 408a-b.

par *philonikia*. En effet, il n'est pas clair que la distinction des *tekhnai* en trois groupes favorise la position défendue par le sophiste. Thrasymaque a besoin d'un quatrième groupe de *tekhnai*, qui viserait uniquement le bien de l'artisan. De plus, il doit trouver un exemple, parmi ce quatrième groupe, susceptible de servir de paradigme pour penser l'art de diriger. Ce cas de figure, il croira le trouver un peu plus loin dans l'art pastoral⁸¹. Mais considérons d'abord la seconde partie de la réfutation socratique.

La prochaine partie de l'entretien (341e-342e) porte sur la question de l'auto-suffisance des *tekhnai* et devrait donc nous rappeler le passage de l'*Euthydème* que nous avons analysé il y a un instant. Socrate commence par proposer trois conceptions concurrentes de l'art et invite Thrasymaque à identifier celle qui lui semble la plus juste :

- (1) Soit les arts sont en eux-mêmes déficients et ont chacun besoin d'un autre art pour examiner l'intérêt qui est le leur. (342a2-b1)
- (2) Soit les arts sont en eux-mêmes déficients, mais chaque art est capable d'examiner par lui-même ce qui lui manque. (342b1-2)
- (3) Soit les arts sont en eux-mêmes sans déficience et n'ont pas besoin d'autres arts pour examiner leur intérêt. (342b3-8)

Socrate rejette lui-même (1) parce que cette affirmation implique une régression à l'infini, chaque art ayant besoin d'un autre pour examiner son intérêt (342a7-8). Aucun argument n'est avancé pour rejeter (2), mais Socrate montre un net penchant pour la troisième option et Thrasymaque la lui accorde. Ici encore, Thrasymaque a manqué une occasion de contester la conception de l'art promue par Socrate. Voyons

⁸¹ Voir Sparshott (1966, 435-36) et Barney (2006, 50).

comment il aurait pu mieux faire.

D'abord, voir Socrate affirmer que les arts sont indépendants et qu'ils n'ont pas besoin d'un autre art devrait nous mettre la puce à l'oreille que quelque chose ne tourne pas rond. Dans notre *excursus* sur l'art royal dans l'*Euthydème*, la première caractéristique que nous avons soulignée au sujet de l'art royal était que lui seul était autosuffisant, tandis que tous les autres arts étaient dépendants de celui-ci, car lui seul savait utiliser leur *ergon* de manière à ce qu'il devînt un bien. D'autres dialogues viennent d'ailleurs confirmer cette conception. Dans le *Lachès*, Nicias affirme que l'art du médecin est capable de donner la santé, mais incapable de décider pour qui ce sera un bien de la recouvrer (195c-d). Socrate identifiera plus loin le savoir qui le permet à la connaissance du bien et du mal (199b-c). Dans le *Charmide*, Socrate écarte le rêve d'une société où tous les artisans maîtriseraient parfaitement leur art, car une telle société serait *insuffisante* pour réaliser le bonheur, et ce, parce que ces sciences ont besoin d'être *complétées* par la science du bien et du mal (173a-174c).

Deuxièmement, l'affirmation de Socrate, selon laquelle l'insuffisance des arts mènerait à une régression à l'infini, étant donné qu'il y aurait toujours besoin d'un nouvel art pour compléter le précédent, n'est vraie qu'à la condition d'accorder que tous les arts doivent se comporter de la même manière et ne puissent admettre de divisions⁸². Or, rien ne nous oblige à souscrire à une telle conception, qui semble en effet contraire au principe même de l'art de diriger. Dans l'*Euthydème*, tout comme

82 À ce sujet, voir Stauffer (2001, 75-76) qui a remarqué que Socrate laisse de côté la possibilité d'une hiérarchie des techniques. Voir aussi Bloom (1968, 322).

dans le *Lachès* et le *Charmide*, toutes les techniques sont considérées comme en elles-mêmes insuffisantes, *sauf une*, qui est tantôt l'art royal, tantôt la connaissance du bien et du mal, et qui permet d'utiliser l'*ergon* de toutes les techniques particulières.

Ainsi, au travers de la réfutation de ces deux affirmations douteuses avancées par Socrate, nous voyons se profiler une compréhension positive de l'art de diriger. En effet, si les techniques sont en elles-mêmes insuffisantes et ont besoin d'un art suprême et architectonique pour les compléter, l'art de diriger se propose naturellement pour remplir ce rôle. Encore une fois, Socrate n'a pas voulu présenter directement cette théorie, car il s'occupait uniquement de contrôler la conception de Thrasymaque, en se gardant de rien lui enseigner. C'est seulement en examinant par nous-mêmes l'exposé de Socrate et en le retournant en tous les sens que nous arrivons à voir la véritable nature de cet art.

Thrasymaque n'a pas relevé les failles de la réfutation qui lui était administrée ; ce n'est qu'une fois le piège refermé qu'il s'emporte dans une nouvelle tirade où il cherche à se tirer d'embarras. Cette tirade comporte d'abord (343b) la proposition de l'art pastoral comme contre-exemple à la conception « socratique » de la *tekhnê*, puisque le berger garde les moutons dans l'intention de les manger. Nous y reviendrons à l'instant. Pour ce qui est de la seconde partie (343c-344c) du discours de Thrasymaque, elle consiste en un retour vers ce qui faisait la force initiale de l'intervention du sophiste, soit l'ancrage dans la réalité empirique de sa position⁸³.

83 Voir Adam (1905, 37) : « Thrasy-machus with much insolence of tone now abandons the idealistic point of view, and takes an example from experience. [...] It should be noted that Thrasy-machus has in no way changed his theory, but only reverts to his original standpoint, that of experience. »

Thrasymaque souligne en effet que, dans les faits, l'homme juste s'en tire toujours moins bien que l'injuste. Cette partie de la tirade ne concerne plus l'art de diriger et nous pouvons l'écarter pour notre propos.

Revenons à la question de l'art pastoral. Comme nous le disions plus haut, celui-ci est introduit pour deux raisons :

- (1) Il est un art où l'artisan ne travaille pas dans l'intérêt de son objet.
- (2) Il est susceptible de servir de paradigme pour l'art de diriger.

Socrate ne contestera jamais (2)⁸⁴, mais s'attaquera plutôt à (1). Pour contester (1), Socrate revient à sa conception initiale de l'art, à partir de laquelle il prétend que l'art pastoral peut être interprété également (345c-d). Selon lui, l'art du berger ne consiste, à parler rigoureusement, en rien d'autre qu'en le soin des moutons, et ce, uniquement pour leur bien. Tout profit tiré des moutons (que ce soit par la consommation de leur chair ou par leur vente au marché) relève d'un autre art, celui de tirer profit. L'art de tirer profit n'accompagne pas seulement l'art pastoral, mais également tous les autres arts, puisque sans celui-là, personne ne verrait d'intérêt à les pratiquer (346b-e).

Thrasymaque accepte l'introduction de l'art de tirer profit sans broncher ; pourtant, celui-ci soulève bien des questions⁸⁵. On peut se demander, en premier lieu, si cet art

84 Socrate a de bonnes raisons pour ne pas contester (2), puisqu'il récupérera lui-même le modèle de l'art pastoral pour illustrer le fonctionnement de sa cité (*p. ex.* 416a, 440d, 451c). L'analogie sera à la fois utilisée puis critiquée dans le *Politique*. De plus, l'analogie est pertinente, comme Barney (2006, 50) le souligne : « Moreover, the ruler is sometimes symbolized as a shepherd in ancient Greece, as in ancient Judaism and many other cultures; so this is not just a random counterexample, but one with a built-in claim to relevance. »

85 Si l'art de tirer profit soulève bien des problèmes, il ne faut pas en inventer non plus. Ainsi, Beversluis (2000, 234) a-t-il tort d'affirmer que tel art n'existe pas, et ce, même en prenant l'art de tirer profit sur un plan strictement monétaire. Il affirme que l'artisan ne gagne pas son salaire en vertu d'un autre art que le sien propre. Pourtant deux artisans à compétence égale ne gagneront pas nécessairement le même salaire, si l'un d'eux est plus habile à négocier ses services. Un exemple

ne fait vraiment qu'accompagner les autres, ou si en plus de les accompagner, il les modifie. Prenons l'exemple imaginé par Henderson (1970, 226) :

Suppose it were the case that extremely fat sheep bring the best price on the market. Suppose, however, that very fat sheep suffer from shortness of breath, constant pain in the lungs, aching ankles, and continual nausea. As Socrates says, the shepherd, *qua* shepherd, is defined as one who cares for sheep, not as an earner of wages or fees. Yet in this case, no one could deny that the best shepherd would be the one who was able to bring the fattest sheep to market (i.e., this is what "caring for the sheep" would consist of, at least in part).

L'exemple d'Henderson est pertinent, mais la conclusion qu'il en tire est erronée. Pour Socrate, cela serait un cas où l'art pastoral a été *dénaturé* par l'art de tirer profit, car, « tant qu'il ne manque rien à son essence d'art pastoral (ἕως γ' ἂν μηδὲν ἐνδέη τοῦ ποιμενικῆ εἶναι, 345d5-6) », le berger ne s'occupe que du bien de ses moutons. Il faut donc en conclure que l'art de tirer profit ne fait pas qu'accompagner les autres arts, mais les modifie profondément en les ordonnant à une fin différente de celle qu'ils poursuivaient initialement⁸⁶. Il y a là un parallèle pertinent à relever avec le passage du *Lachès* que nous mentionnons plus haut (p.56). L'art de la médecine, en lui-même, consiste à travailler au bien du corps en lui rendant la santé. Cependant, cet art est insuffisant pour savoir si c'est un bien pour celui qui est soigné de recouvrer la santé, puisque, pour certains, il est préférable de mourir plutôt que de vivre. Ainsi, l'art architectonique qu'est la connaissance du bien et du mal ne fait pas qu'accompagner

évident est le cas de Socrate, qui à l'inverse des sophistes, ne demande pas d'argent pour le plaisir de sa conversation : contrairement à eux, il ne fait pas usage de l'art de gagner un salaire.

86 Un point reconnu également par Irwin (1977, 181), bien qu'il en tire des conclusions toutes autres, puisqu'il interprète l'argument comme une attaque de l'analogie entre savoir moral et technique, étant donné que toute technique peut être mis au service de fins pécuniaires. Cette interprétation ne tient pas, puisque l'art de tirer profit, comme nous le verrons dans les prochaines pages, n'est pas nécessairement jugé négativement par Socrate.

la médecine, mais elle modifie la pratique de l'artisan qui maîtrise cette *tekhnê*, puisque la connaissance du bien pourrait rendre nécessaire que le médecin ne se consacre pas à rendre la santé à son patient, si cela n'était pas un bien pour ce dernier. De la même manière, l'art de tirer profit ne fait pas qu'accompagner les autres arts, mais il les *subordonne*⁸⁷ : c'est lui qui sait utiliser l'*ergon* des autres arts de manière à le rendre utile.

Cela nous amène à un second problème au sujet de l'art de diriger : comme plusieurs commentateurs l'ont souligné⁸⁸, l'introduction de cette *tekhnê* ruine la conception de l'art que Socrate a défendue jusqu'à maintenant. En effet, non seulement l'art de tirer profit ne vise pas l'intérêt de son objet (le profit), mais en plus il est précisément un art qui bénéficie celui qui le pratique, ce qui est précisément le contre-exemple que Thrasymaque recherchait ! L'erreur est trop flagrante pour ne pas avoir été volontaire : elle semble inviter Thrasymaque à la relever. Qui plus est, étant donné que Thrasymaque avait caractérisé le dirigeant au sens strict comme celui qui ne fait jamais d'erreurs dans le calcul de son avantage, il n'y avait qu'un pas à franchir pour assimiler l'art de diriger, tel que le conçoit Thrasymaque, à cet art de tirer profit. Tout se passe donc comme si Socrate s'affairait à fournir à son adversaire les armes dont il avait besoin pour « réfuter sa réfutation » en assimilant l'art de diriger à l'art de tirer profit. Pourquoi une telle attitude ? Y aurait-il dans l'art de tirer profit une conception

87 Voir Bloom (1968, 333), qui reconnaît la dimension architectonique de l'art de tirer profit, bien qu'il donne une étrange interprétation de cet art qu'il conçoit comme un « kind of political substitute for philosophy ». Voir la critique que lui adresse Roochnik (1996, 143-44).

88 *p. ex.* Bloom (1968, 333), Reeve (1985, 260), Beversluis (2000, 235), Stauffer (2001, 90), Rosen (2005, 53), Dorter (2006, 39) et Barney (2006, 52).

sympathique à Socrate ? Je pense que oui, et j'oserais même affirmer que l'art de tirer profit, lorsqu'on en comprend bien la nature, n'est en rien différent de l'art royal de l'*Euthydème*.

Une telle affirmation semblera peut-être, à première vue, paradoxale, et ce, parce que l'art de tirer profit nous est présenté, tout au long du passage où il est discuté (346b-e), comme l'art de gagner de l'argent en échange de son métier et est désigné en grec par un mot (*misthotikê*) à connotation péjorative. Cela semble reléguer cet art au rang des pratiques basses et peu honorables. Cependant, nous apprenons plus loin, lorsque Glaucon prend la parole, que l'art de tirer un profit dépasse largement les considérations pécuniaires :

[Socrate :] C'est pour cette raison, semble-t-il, qu'il convient d'accorder un salaire à ceux qui sont disposés à consentir à la fonction de commandement, soit de l'argent, soit des honneurs, et de prévoir une punition s'ils refusent. – Que veux-tu dire par là, Socrate ? demanda Glaucon. Je comprends qu'il s'agit de deux salaires distincts, mais cette punition dont tu parles et comment tu l'associes à la part du salaire, je ne le saisis pas. – C'est parce que tu ne saisis pas, dis-je, ce qu'est le salaire des meilleurs, celui pour lequel les plus compétents exercent le commandement, quand ils consentent à le faire. Ne sais-tu pas que l'amour des honneurs et de la richesse passe pour une attitude répréhensible, et qu'elle l'est de fait ? – Je le sais, dit-il. (347a-b)

À la suite de cet échange, Socrate affirme que les hommes de bien acceptent de gouverner non pas pour l'argent ou les honneurs, mais afin d'éviter la punition d'être gouvernés par des hommes inférieurs à eux. Il semble donc que les hommes de bien ont part eux aussi à l'art de tirer profit, mais qu'ils ont une conception différente de ce qui profite. Dans l'exemple du gouvernement, le profit cherché est celui d'éviter un

mal, soit d'être gouverné par des hommes inférieurs. Si dans ce cas-ci le profit consiste à éviter un mal, il s'ensuit qu'en d'autres cas, il pourra être d'acquérir un bien. L'art de tirer profit n'est dès lors nul autre que celui de la connaissance et la poursuite du bien et l'évitement du mal. Il est une connaissance d'ordre moral – conclusion (4) de notre *excursus* sur l'art royal dans l'*Euthydème* (voir p.45) – à laquelle l'utilisation de toute autre connaissance technique est subordonnée et qui rend l'*ergon* de chacune utile – conclusion (2) et (3) –, ce qui fait de l'art de tirer profit un art architectonique en tous points semblable à celui de l'*Euthydème*⁸⁹. L'art de tirer profit est le véritable art de diriger.

Si nous revenons à la définition initiale de Thrasymaque de l'art de diriger, soit de connaître et de poursuivre de manière infaillible son intérêt, nous réalisons qu'elle aurait pu être endossée par Socrate si elle avait été interprétée correctement⁹⁰. La différence entre Socrate et Thrasymaque réside dans leur compréhension de ce en quoi consiste l'intérêt (ou le profit). Pour l'un, il est dans les plaisirs, l'argent, le pouvoir et les honneurs, pour l'autre, dans la poursuite du bien, de l'ordre et de la philosophie. Dans la première optique, l'art de diriger consiste surtout à diriger les

89 Cet argument a le mérite de répondre à l'objection de Reeve (1988, 20) : « Stepping back from these two attempts to refute Thrasymachus we can see at once that if successful, they prove too much. For if a Craft benefits the object on which it is practiced, never the practitioner, or if Wage-earning alone is self advantageous, the Craft of Justice will benefit not the Just man, but someone else. » L'argument de Reeve est valide seulement si la justice n'est pas l'art de tirer profit (ou une partie de celui-ci). Or, si l'art de tirer profit est identifié à l'art de diriger et à la connaissance du bien et du mal, la justice est soit identique à celui-ci, soit elle en est une partie.

90 Je suis ici Friedländer (1964, 62) : « Thus, the Platonic Socrates might have conceded the truth of the statement by Thrasymachos that “the true ruler acts in his own interest, and that is justice,” if every word is understood in the Socratic sense. »

autres, de manière à prendre possession de leurs biens. Dans la seconde, il consiste avant tout à se diriger soi-même, c'est-à-dire à s'assurer que c'est la raison qui gouverne les passions et le *thumos*⁹¹. Le débat entre Socrate et Thrasymaque ne peut ultimement être réglé que par des considérations anthropologiques et psychologiques qui détermineraient la nature de la meilleure vie pour l'homme. La justice ne peut être pensée indépendamment d'une conception du soi, et ce sont là deux concepts interreliés. Si la réfutation théorique de l'anthropologie et de la psychologie thrasymachienne doit attendre les livres IV et IX de la *République*, nous verrons que la *cure* de son âme, afin de la purger de ses fausses conceptions, sera entreprise lors du prochain argument qui porte sur la *pleonexia*.

Mais avant de le considérer, prenons un instant pour rassembler nos conclusions. Nous sommes partis de la thèse selon laquelle Platon aurait mis dans la bouche de son vieux maître des réfutations absurdes afin de ridiculiser sa méthode et ainsi consommer son rejet du socratisme, surtout en ce qui a trait à l'*elenchos*. Nous avons donné des raisons pour condamner cette interprétation par notre lecture du livre VII. Cependant, il nous restait à expliquer pourquoi les réfutations de Socrate paraissaient si incorrectes au livre I. Dans le cadre de l'interprétation que nous critiquons, Platon aurait mis en scène un Socrate ignorant de la défectuosité de ses *elenchoi*. Je prétends au contraire que le personnage de Socrate en est parfaitement conscient et qu'il utilise des réfutations douteuses à dessein et de manière pédagogique, afin d'éduquer son interlocuteur sans rien lui enseigner, en le défiant de trouver par lui-même ce qui

91 Voir Teloh (1986, 95).

cloche dans ces réfutations. La démonstration qui précède apporte un soutien certain à cette interprétation. En effet, tout au long de la discussion sur la justice avec Polémarque et sur l'art de diriger avec Thrasymaque, nous avons vu que la réfutation des arguments avancés par Socrate menait en fait à une conception platonicienne de concepts examinés.

Chapitre 3

Honte et elenchos – la dimension personnelle de la réfutation

Les arguments suivants, à partir de 348a, sont introduits par Socrate pour répondre à la deuxième partie de la tirade de Thrasymaque, qui ne cherchait plus à définir la justice, mais plutôt à montrer son infériorité par rapport à l'injustice. La conversation dévie donc ici et ne porte plus sur la nature de la justice, mais plutôt sur sa valeur. Si Socrate prend courtoisement le blâme pour cet écart responsable de l'échec de la discussion (354a14-c3), la faute véritable n'en incombe pas moins au sophiste. L'entêtement de Thrasymaque à ne pas suivre le *logos* et à blâmer la justice avant même d'en connaître la nature est symptomatique de l'état maladif de son âme, dont la prolifération de la partie *épithumique* a donné naissance à des opinions fausses sur la nature du bien, opinions qui ont usurpé la place de la raison et exercent maintenant leur hégémonie tyrannique. Tout jugement de valeur a, à sa racine, une conception de soi, et c'est sa compréhension de lui-même comme amas de pulsions appétitives qui inclinent le sophiste à juger mauvaise la justice. Ce sont les désirs les plus bas qui gouvernent Thrasymaque, et sa raison, qui leur est asservie, s'acharne à donner à ce mode de vie un fondement théorique. Ainsi, avant de poursuivre la discussion, l'âme

de Thrasymaque a besoin d'être purgée afin que la raison retrouve son siège. C'est là le sens de l'argument sur la *pleonexia*. Puisque cet argument ne vise pas à découvrir la nature de la justice, mais a plutôt un rôle de psychothérapie, les caractéristiques de la dialectique du livre VII y sont moins marquées. Néanmoins, il nous faut étudier cet argument, et ce, pour deux raisons. D'abord, nous voulons montrer qu'il ne s'agit pas ici d'une parodie d'argumentation qui viserait à ridiculiser l'*elenchos* socratique, mais qu'il est au contraire valide et approprié pour le but qu'il se propose. Cela sera fait dans la première partie. Deuxièmement, nous défendons que Thrasymaque montre les réactions *attendues* à une réfutation, de telle sorte qu'il est erroné de prétendre que le livre I est destiné à montrer l'échec de l'*elenchos* comme outil d'amélioration morale et protreptique.

3.1. L'ARGUMENT SUR LA *PLEONEXIA*

L'argument sur la *pleonexia* a en effet souvent été considéré par les commentateurs comme vicié, voire éristique⁹². Pour ma part, je crois que l'argument est beaucoup plus solide qu'il n'y paraît, à partir du moment où on le considère dans le contexte d'une cure de l'âme de Thrasymaque.

Thrasymaque a clamé haut et fort que l'injustice, étant plus profitable, est une vertu et que les injustes sont conséquemment intelligents et bons (348b8-d9). Contrairement à Polos dans le *Gorgias*⁹³, Thrasymaque ne dissocie pas ce qui est moralement beau (*to*

92 *p. ex.* Cross et Woosley (1964, 52), Strauss (1987, 109), Irwin (1977, 181-82), Annas (1981, 51-52), Reeve (1985 p. 261), Lycos (1987, 133), Stauffer (2001, 105-06), Dorter (2006, 44), Barney (2006, 52-54).

93 Voir Shorey (1934, 213).

kalon) et ce qui est profitable, et sa position s'en trouve plus cohérente⁹⁴ et solidifiée. La question devient dès lors de vérifier si Thrasymaque peut maintenir une telle position lorsqu'elle est considérée à la lumière du cadre plus large de la sagesse et de l'excellence en général.

Pour renverser la position de Thrasymaque, Socrate devra rétablir la connexion entre justice, excellence (*areté*), intelligence et bien. Sa stratégie sera de montrer que l'homme juste a une plus grande parenté avec ceux qui sont appelés excellents, intelligents et bons dans les domaines techniques⁹⁵. Voici comment il s'y prend.

P1 : Le juste veut surpasser (*pleonektein* / *pleon echein*⁹⁶) l'injuste, et non le juste, tandis que l'injuste tente de surpasser (*pleonektein* / *pleon echein*) autant le juste que l'injuste. (349b1-d3)

P2 : Le juste et l'injuste sont tels que ceux à qui ils ressemblent. (349d4-13)

P3 : L'artisan est celui qui est bon et intelligent dans son domaine technique. (349e1-10)

P4 : L'artisan cherche à surpasser (*pleonektein*⁹⁷) ceux qui n'ont pas sa compétence technique, et non les autres artisans de son domaine. (349e11-350b2)

C1 (= P1 + P4) : Le juste ressemble plus aux artisans que l'injuste. (350b3-c3)

C2 (= P3 + C1) : Le juste ressemble plus aux intelligents et aux bons que l'injuste. (350c4-6)

C3 (= P2 + C2) : Le juste est plus intelligent et bon que l'injuste. (350c7-11)

Cet argument a été fustigé de toute part : des quatre prémisses que nous avons présentées, seule **P3** n'a pas été critiquée par les interprètes. En considérant une à une les objections sur chaque point, nous pourrions nous faire une meilleure idée du

94 Voir Friedländer (1964, p.64).

95 Mon interprétation de l'argument sur la *pleonexia* comme tentative de réconcilier la connexion linguistique entre une famille de concept est inspirée par un article de Zyskind (1992 voir surtout p.217).

96 Les deux expressions sont utilisées.

97 Seul ce mot est utilisé.

fonctionnement global de l'argument.

On a d'abord affirmé que Socrate joue sur le large éventail sémantique de *pleonechein* (avoir plus) et de *pleonektein* (surpasser), autant pour **P1** que pour **P4**⁹⁸. En effet, dans le cas des injustes, le verbe voudrait dire qu'ils *prennent avantage* des justes comme des injustes. Cependant, les justes voudraient *être supérieurs* sur le plan moral aux injustes. Les artisans voudraient quant à eux *être supérieurs* sur le plan technique aux ignorants. Pour ma part, je ne crois pas que ces écarts sémantiques soient les symptômes d'un manque de rigueur condamnable, ni même qu'ils affaiblissent d'une quelconque manière l'argument. En effet, la nature de celui-ci est précisément d'introduire Thrasymaque à la possibilité qu'il existe une façon de *surpasser* autre que celle qu'il conçoit. Pour un Grec, *l'areté* est synonyme de *supériorité*, et c'est sur cette base que Thrasymaque construit son attaque de la justice : si le juste s'en tire toujours moins bien que l'injuste, comme le sophiste s'évertue à le montrer lors de son deuxième discours, la justice ne saurait être considérée comme une *excellence*⁹⁹. C'est donc à Socrate de montrer qu'il existe une manière d'*exceller*, c'est-à-dire de *surpasser*, qui ne consiste pas à s'accaparer les biens d'autrui. C'est ainsi que Socrate se tourne à nouveau vers la technique, domaine où l'excellence repose sur le savoir et où l'artisan surpasse les profanes non pas en leur enlevant quelque chose, mais plutôt par la réalisation d'un standard objectif

98 *p. ex.* Cross et Woosley (1964, 52), Sparshott (1966, 445), Irwin (1977, 181-82), Annas (1981, 51-52), Klosko (1984, 25-26), Reeve (1985, 261; 1988, 20), Beversluis (2000, 239) et Stauffer (2001, 105-06).

99 Voir Adkins (1972, 118) : « If a Thrasymachus supposes, and believes that he can demonstrate, that injustice, *adikia*, is more profitable than justice, then Greek values justify his terming *adikia* an *arete*; ».

(comme la santé pour le médecin). Ainsi, l'argument cherche avant tout à montrer que la manière de surpasser du juste est plus analogue à celle de ceux qui ont un savoir dans les domaines techniques que ne l'est celle de l'injuste¹⁰⁰.

La prémisse **P2**, qui affirme que le juste et l'injuste doivent être tels que ceux à qui ils ressemblent, a quant à elle été contestée comme étant tout simplement fautive et n'être rien de plus qu'un piège que Socrate tend à Thrasymaque¹⁰¹. À la suite de la mise en contexte de l'argument que nous avons présentée, où il ressortait que l'enjeu de la discussion était de rétablir la connexion entre la justice et l'excellence sur la base d'une analogie avec les techniques, on comprendra que c'est à tort que l'on conteste cette étape du raisonnement. Ce que Socrate cherche à établir par **P2** et que Thrasymaque lui accorde, c'est ce que nous nommons aujourd'hui le « raisonnement par analogie ». Afin de déterminer qui du juste ou de l'injuste est véritablement

100 Rowe (2007, 187-97) cherche lui aussi à développer une interprétation plus charitable de l'argument sur la *pleonexia*. Selon lui, les deux sens des expressions « *pleonexia* » et « *pleon echein* » qui sont employés dans notre passage ne menacent pas sérieusement l'argument, puisque Thrasymaque traite lui-même les deux sens comme équivalents (celui qui veut *avoir plus* doit *surpasser* les autres). Du reste, pour Rowe, l'ensemble de l'argument sur la *pleonexia* est l'illustration d'une technique pédagogique courante chez Platon, qui consiste à argumenter à partir du vocabulaire de l'interlocuteur, mais en interprétant tacitement ces mots dans un sens philosophique et socratique, et ce, de manière à introduire l'interlocuteur et le lecteur « à leur insu » aux conceptions paradoxales auxquelles Socrate (Platon) adhère.

101 Shorey (1934, 213) affirme que « Thrasymachus is lured from self-evident proposition that a man is like what he is to the careless admission that he is what he is like ». Strauss (1987, 109) fait appel à 476c, où il est dit que prendre une chose pour être ce à quoi elle est semblable n'est rien d'autre que de rêver. Pourtant si l'on replace le passage dans son contexte, il se trouve que lui faire appel ici est peu pertinent. En effet, en 476c, Socrate critique les amoureux de la vue, parce qu'ils prennent de beaux objets pour la beauté elle-même. Le rêve est là associé à la méprise d'une image pour la réalité, et a peu de parenté avec la situation présente où la relation image/réalité n'est pas du tout thématifiée. Stauffer (2001, 104-05) considère l'argument comme un piège posé par Socrate dans lequel Thrasymaque tombe, car à ce moment il pense qu'il renforce sa position. Dorter (2006, 44) reprend la même conception en l'appuyant à partir de 454a-c où Socrate conteste les généralisations qui sont à la source de l'exclusion des femmes des fonctions politiques. Je ne crois pas que l'on puisse évoquer aussi aisément cet exemple pour bannir toute association basée sur une ressemblance ; ce serait refuser toute pensée par analogie, ce que je crois que Platon est loin d'entériner.

intelligent et bon, on les comparera à ceux qui sont dits intelligents et bons dans d'autres domaines, et celui qui remportera la palme sera celui qui *ressemblera* le plus à ces derniers. Bien sûr, le raisonnement par analogie a ses limites et peut se révéler trompeur, et si tel est le cas, c'est à l'interlocuteur d'expliquer en quoi l'analogie est fautive¹⁰². Cependant, dans ce cas-ci, Thrasymaque n'est pas en position de contester l'analogie entre morale et technique proposée par Socrate¹⁰³, et ce, parce que sa conception et son admiration de l'injustice a ses racines dans sa compréhension de la technique et de ce en quoi consiste le fait d'agir de manière intelligente dans ce domaine précis. Rappelons que Thrasymaque voit dans la justice, non pas un vice, mais bien « l'ingénuité d'une bonne nature » (348c12), c'est-à-dire un sentiment moral sans base rationnelle. Thrasymaque méprise celui qui se fie à cette nature irréfléchie et lui préfère l'artisan infallible, celui qui dirige sa vie de manière réellement scientifique par un calcul froid de l'avantage tangible et matériel qu'il peut retirer de son commerce avec autrui, laissant de côté les scrupules moraux qui ne sont qu'autant d'entraves à l'exactitude de sa raison pratique. Ainsi, puisque la compréhension de l'excellence de Thrasymaque prend pour modèle la *tekhnê*, Socrate est justifié de faire

102 C'est ce qui arrive dans le *Cratyle*, alors que Socrate met au défi son interlocuteur, qui considère que les noms ne sont pas analogues aux peintures, d'expliquer en quoi l'analogie ne tient pas (430d8-e3).

103 Annas (1981, 52) croit pouvoir contester l'analogie en affirmant que l'« Injustice is not a ham-handed attempt to do what justice succeeds at doing; the unjust man is someone who has different priorities from the just man. » Cross et Woosley (1964, 52-53) vont dans le même sens : « there is no reason at all for thinking of the unjust man as a second-rate or third-rate version of a just man, as the bad musician is of the good musician. » L'analyse précédente devrait faire ressortir que cette objection repose sur une mauvaise compréhension de l'argument : Socrate ne cherche pas à montrer qu'il y a le même rapport entre le juste et l'injuste qu'entre l'artisan et le profane, mais plutôt que le juste ressemble davantage à l'artisan que l'injuste quant à son rapport à son contraire et son semblable.

une analogie à cette dernière pour contrer le sophiste.

On a finalement contesté **P4** sous prétexte qu'il est faux de prétendre que les artisans ne cherchent pas à surpasser leurs pairs, car les domaines techniques sont toujours très compétitifs¹⁰⁴. Pour résoudre ce problème, il faut saisir que l'entretien est encore gouverné par la conception de l'art au sens strict établie plus tôt par Thrasymaque. Or, l'artisan au sens strict ne cherche pas à surpasser ses pairs (puisque tout artisan, en tant qu'artisan, réussit toujours parfaitement son oeuvre), mais plutôt à réaliser l'ouvrage qui lui est propre. L'argument peut sembler incorrect si on ne voit pas dans quelle conception de l'art il s'enracine. Pour Platon, les arts ne sont pas considérés comme des domaines infiniment perfectibles, mais plutôt comme étant régis par un standard absolu qu'il s'agit de réaliser¹⁰⁵.

Aucun artisan ne cherche à en surpasser un autre, puisque, au sens strict, un artisan atteint toujours le même standard absolu dans lequel résident l'excellence et la perfection. De plus, si dans les faits il y a compétition entre les artisans, c'est dans la recherche de ce standard absolu, et non directement l'un par rapport à l'autre : un médecin ne cherche pas à surpasser les autres médecins en empoisonnant secrètement les patients de ses concurrents, mais en tentant de réaliser mieux que ces derniers la santé du corps¹⁰⁶.

104 *p. ex.* Reeve (1988, 20), suivi par Roochnik (1996, 144-45). Barney (2006, 53).

105 On consultera à cet effet les exposés de Nettleship (1901, 37-38), Taylor (1960, 269-70) et Sparshott (1966, 444-45).

106 Barney (2006, 53) conteste l'argument de Socrate en affirmant qu'il revient à dire que ceux qui n'ont pas une expertise dans un domaine technique prescrivent toujours davantage que la vraie mesure, ce qui serait agir de manière pléonastique. Je ne crois pas qu'il y ait besoin d'interpréter l'argument de Socrate ainsi : pourvu que l'on comprenne le verbe *pleonektein* au sens large de « surpasser », on peut concevoir que l'ignorant, puisque son activité n'est pas régie par le standard universel que tous les artisans reconnaissent et accomplissent, cherche à surpasser tout le monde,

Ainsi, l'argument sur la *pleonexia* ne mérite pas les critiques acerbes dont il a été l'objet, à la condition de voir contre quelle conception il est dirigé. Puisque Thrasymaque se trouve dans l'impossibilité de contester l'analogie entre art et morale, Socrate a réussi à lui imposer une cuisante défaite et le force à reconnaître la connexion entre les concepts de justice, d'excellence, d'intelligence et de bien.

3.2. LA HONTE DE THRASYMAQUE FACE À LA RÉFUTATION

Un petit intermède dramatique effectue la transition entre l'argument sur la *pleonexia* et celui qui suit. À ce moment, Socrate rapporte avoir été témoin de quelque chose qu'il n'avait *jamais* vu auparavant : Thrasymaque s'est mis à rougir (350d1-3). Pourquoi Socrate prend-il la peine de souligner ce fait et pourquoi Platon a-t-il choisi d'insérer ce détail dans le déroulement dramatique du dialogue ? Quelle signification faut-il attribuer à cet épisode ? Il faut d'abord considérer que, dans la Grèce antique, le fait de rougir est associé à la honte et à l'humiliation¹⁰⁷. De plus, la honte, au même titre que la colère, trouve son siège dans le *thumos*¹⁰⁸, cet intermédiaire entre les passions et la raison. Thrasymaque est présenté depuis son entrée en scène comme un personnage très thumétique¹⁰⁹, mais cela s'était manifesté jusqu'à maintenant qu'à travers sa colère et son impétuosité. Blondell (2002, 182) voit dans le rougissement

tandis que l'artisan veut accomplir le même standard que ses compères, et ne cherche conséquemment qu'à surpasser les ignorants. Que le mot « *pleonexia* » puisse avoir un sens neutre, on s'en convaincra en considérant son occurrence dans les *Réfutations Sophistiques*, en 175a20, où il est question des *avantages (pleonexiai)* qui résultent du rôle de questionneur dans un entretien dialectique, avantages dont peuvent tirer profit autant le dialecticien que l'éristique. Voir la traduction de Dorion (1995, 161) de ce passage et sa note explicative (327-328, n.255).

107 Voir Annas (1981, 52).

108 Voir Wilson (1995, 61) et Blondell (2002, 182).

109 Voir l'article de Wilson (1995).

de Thrasymaque rien de plus qu'une nouvelle manifestation de ce caractère. Cependant, nous pouvons objecter qu'alors que le sophiste se met sans cesse en colère¹¹⁰, il en va tout autrement pour ce qui est de la honte, puisque Socrate s'en étonne et prend la peine de souligner qu'il n'avait jamais vu auparavant Thrasymaque en démontrer des signes. Blondell continue son analyse en affirmant que l'épisode sert d'une part à montrer l'incapacité du sophiste à la discussion dialectique, et d'autre part à exhiber une faille de la dialectique socratique :

This visceral response to intellectual criticism, as if to an emotional assault or even a physical threat, vividly and concretely displays not only the sophist's dialectical inadequacy in Socratic terms, and his agonistic outlook, but the degree to which Socratic argument constitutes an assault on the victim's self-concept. (p. 182)

Rappelons ici que Blondell est une partisane de la thèse voulant que le livre I de la *République* serve de critique implicite à l'*elenchos* socratique. Elle prend donc ce passage à témoin et prétend qu'il illustre l'incapacité de l'*elenchos* à convertir celui qui est interrogé à la philosophie, et ce, en raison de la dimension personnelle de cet interrogatoire où l'interlocuteur sent que c'est lui-même qui est attaqué et n'est conséquemment pas disposé à reconnaître la vérité des conclusions atteintes. Puisque nous avons apporté de sérieuses raisons de croire que Platon n'avait pas, lors de la rédaction de la *République*, abandonné l'*elenchos* et que le livre I ne peut être interprété comme une critique de cette méthode, il va sans dire que nous ne pouvons partager le sentiment de Blondell sur le sens de cet épisode. Afin de mieux en saisir la

¹¹⁰ Aristote, dans la *Rhétorique*, rapporte l'expression « tu es toujours thrasymaque » comme signifiant être toujours prompt à la querelle (1400b21).

portée, la prochaine section propose une étude de deux dialogues où Platon traite de l'*elenchos* et de la honte qu'il suscite.

3.3. *EXCURSUS* : HONTE ET *ELENCHOS* DANS LE *SOPHISTE* ET LE *GORGIAS*

3.3.1. La théorie de l'*elenchos* dans le *Sophiste*

On trouve, dans le *Sophiste*, une description de l'effet de l'*elenchos* où la honte fait partie des réactions *attendues* et *souhaitables* à la suite d'une réfutation :

L'Étranger : Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes (τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν), libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. 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, et que grâce à cette réfutation, on lui fasse honte (αἰσχύνην) d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage – Théétète : Voilà la disposition la meilleure et la plus sensée (σωφρονεστάτη) – L'Étranger : C'est pour cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation est la plus importante et la plus juste des purifications... (230b4-d8, trad. Cordero)

Ce passage riche mérite une analyse détaillée. Son intérêt réside dans l'accent mis sur la dimension personnelle de la réfutation, en soulignant les effets qu'elle opère sur le *thumos*. Il est dit que l'interlocuteur réfuté se fâche contre lui-même et devient plus

doux à l'égard d'autrui, tandis que son âme est plongée dans la honte (αἰσχύνη)¹¹¹. La mention de l'auditoire qui prend plaisir à cette démonstration renforce l'impression que l'épreuve en est une d'humiliation. D'ailleurs, à la suite de cette expérience, le répondant se trouve purgé des opinions orgueilleuses qu'il avait à son propre sujet (230c1-2). On remarque ici un glissement qui s'opère : la valeur de l'*elenchos* n'est pas tant dans l'éradication d'une conception fautive, mais plutôt dans l'effet salvateur que cette ablation a sur l'âme¹¹².

En effet, comme Dorion (2000a, 60-61) le remarque à bon droit, Platon attribue à l'*elenchos* la capacité de rendre *modéré* celui qui se trouve être réfuté. La connexion entre la honte (αἰσχύνη) et la modération (σωφροσύνη) est d'ailleurs évidente pour un Grec, puisque cette dernière est souvent comprise comme *pudeur* (αἰδώς), mot fortement lié à l'*aischunê*¹¹³. Dorion (2000a, 60) souligne que ce n'est pas le seul endroit dans le corpus platonicien où un tel lien est établi entre réfutation et modération, en renvoyant au *Charmide* (167a) et au *Théétète* (210b-c). Dans ces deux passages, comme dans le *Sophiste*, la *sôphrosunê* consiste en la prise de conscience

111 La connotation de honte que Platon assigne ici à l'*elenchos* constitue en fait le sens étymologique du mot, qu'il a depuis Homère. Voir les résumés de Dorion (1990, 312-17) et de Lesher (2002, 22-24). Renaud (2002, 195) souligne l'importance de la honte dans le processus décrit dans le *Sophiste*.

112 Voir Dorion (2000a, 49) : « car l'opération logique en quoi consiste, pour une part, la réfutation, est clairement suspendue à une finalité morale : l'individu réfuté doit avoir honte de sa propre ignorance, mais il s'agit d'une honte bénéfique, voire salvatrice, puisqu'elle est la première étape de la conversion intérieure qui conduit à la connaissance et, par voie de conséquence, à la vertu et au bonheur. »

113 Ainsi Charmide, lors de son deuxième essai, propose de définir la *sôphrosunê* ainsi : « Il me semble que la sagesse (σωφροσύνη) nous fait éprouver de la honte (αἰσχύνεσθαι), qu'elle rend l'homme sujet à la honte (αἰσχυντηλόν), et que la pudeur (αἰδώς) est précisément ce en quoi elle consiste. (*Charmide* 160e3-5, trad. Dorion) » Dorion remarque (2004b, 42-43 et 126 n.77) qu'il s'agit là de la compréhension traditionnelle de la *sôphrosunê* et donne les références aux ouvrages pertinents pour cette question.

de ce que l'on sait et ne sait pas. Cependant, la modération revêt parfois un autre sens pour Platon, et l'élucidation de ce second sens, de même que la reconnaissance du rapport de ce second sens au premier, nous permettra de mieux comprendre l'importance de la honte dans ce processus. Dans la *République*, Platon définit ainsi la modération :

ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré en raison de l'autorité et de la concorde entre ces trois principes [*scil. logos, thumos, et epithumia*], lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître que le principe rationnel doit commander et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui ? (442c-d)

La modération est ici définie comme l'équilibre harmonieux entre les parties de l'âme. Quelle est la connexion entre cette définition et celle de la modération comme connaissance de ce que l'on sait et ne sait pas ? On ne peut évoquer ici un développement de la pensée de Platon, qui ferait suite à la division tripartite de l'âme dans la *République*, puisque, si le *Charmide* fait partie du groupe stylistique antérieur à celle-ci, le *Théétète* et le *Sophiste* font en revanche partie du groupe postérieur. À vrai dire, le problème disparaît dès qu'on reconnaît que, pour Platon, la source de la méconnaissance de ce qu'on ignore doit être cherchée dans l'emprise de la partie irrationnelle sur l'âme, siège à la fois des perceptions sensibles du monde phénoménal et des passions violentes. Lorsque nous vivons selon la partie *corporelle* de notre nature, nous appréhendons l'être par nos sens et le bien par nos désirs – dans les deux cas, nous sommes plongés dans l'opinion. L'âme dans la *doxa* est une âme dominée par l'*epithumia*. Tant qu'elle n'a pas été purgée par l'*elenchos*, l'âme demeure la proie

d'opinions de la partie désirante qui la rendent étrangère à elle-même¹¹⁴. Ainsi, celui qui est modéré (au sens de la *République*) ne verra pas la voix de sa raison embrouillée par les voix discordantes de la *doxa*, et ne prendra pas l'une d'elles pour une connaissance qui serait la sienne ; il est donc également modéré au sens donné à ce terme dans le *Sophiste*, le *Charmide* et le *Théétète*.

Cet éclaircissement nous permet de mieux comprendre le rôle et l'importance de la honte dans la réfutation socratique. Comme nous l'avons vu plus haut, la honte est un sentiment qui a ses racines dans le *thumos*, cet intermédiaire entre la raison et l'*epithumia*. De plus, au livre IX de la *République*, Platon associera la honte précisément au sentiment qui accompagne la réalisation que la raison a été asservie par la partie irrationnelle de l'âme (589c-d). Du reste, nous savons, et c'est là le principe sur lequel est basée autant l'éducation des gardiens que l'organisation tripartite de la cité, que le *thumos* peut porter main forte à la raison dans sa lutte aux passions (439e-441a). Nous comprenons dès lors la fonction de la honte dans la réfutation socratique : devant la reconnaissance que nous avons en nous des opinions fausses qui contredisent les exigences du *logos*, le *thumos* est ravivé (c'est le phénomène de la honte) et prend partie pour la raison à laquelle il donne son support pour qu'elle reprenne ses droits. L'âme devient alors modérée (dans les deux sens du

114 Dixsaut (2005, 67) propose l'explication suivante de ce phénomène : « Toute opinion est une croyance, cette croyance a pour origine les valeurs auxquelles le sujet adhère, ces valeurs sont l'expression des pulsions irrationnelles qui jouent en son âme ; ce sont elles qui le persuadent, et d'abord du fait que ce soi-même irréfléchi qu'elles constituent est réellement lui-même. La racine profonde de l'opinion est l'absence de connaissance de soi. »

terme) et cesse d'adhérer aux opinions qui ont leur source dans l'*epithumia*¹¹⁵.

Ainsi, par la réfutation, c'est l'identité contrefaite de l'assimilation de soi à ses opinions et à ses pulsions *épithumiques* qui se trouve ébranlée, ce qui permet au patient de devenir modéré et retrouver son véritable soi, qui constitue un fondement stable pour mettre en branle une existence philosophique¹¹⁶. Dans cette entreprise, le *thumos* est mis à contribution : c'est par la honte ressentie devant l'écart entre le *logos* et les principes sur lesquels l'homme a mené sa vie (ses *erga*)¹¹⁷ avant d'être réfuté que la raison parvient à prendre sa place à la tête de l'âme ainsi purgée.

3.3.2. La pratique de l'*elenchos* dans le *Gorgias*

L'interprétation proposée du passage du *Sophiste* deviendra plus concrète et gagnera en crédibilité en la considérant à la lumière du *Gorgias*, qui offre un excellent exemple de l'application de la théorie de l'*elenchos* du *Sophiste*. Nous ne pouvons évidemment nous lancer dans une analyse détaillée du *Gorgias* dans le cadre de la présente étude, mais nous pouvons néanmoins indiquer les thèmes centraux et les clés d'interprétation qui ont trait au lien entre la honte et l'*elenchos*.

Un enjeu fondamental du *Gorgias*¹¹⁸ est de savoir quelles sont les thèses auxquelles

115 Cette conception est inspirée de l'interprétation de Sesonke (1961, 45) de l'*elenchos* : « It is a method [l'*elenchos*] requiring great logical agility whose exercise is based upon the faith that conviction and truth are to be achieved by finding in each respondent the true voice of his true self. To do this the many divergent voices (opinions) of the self must be made manifest so that the true one may emerge from beneath the welter of confused opinions. »

116 La même idée se trouve un passage qui traite de la réfutation dans le *Théétète* : « ... ils se prendront eux-mêmes en haine et, se fuyant eux-mêmes, ils se jeteront dans la quête de savoir pour devenir autres et se débarrasser de ceux qu'ils étaient auparavant. (168a4-6, trad. Narcy) »

117 Voir Teloh (1986, 11) : « Shame is the condition of an interlocutor who admits that his real moral beliefs are at odds with his words and actions. »

118 Tout le paragraphe suivant est fortement en dette envers l'étude de McKim (1988, 38-43).

notre soi profond adhère véritablement, même si une éducation déficiente a pu nous rendre étrangers à sa voix. Ainsi, Socrate affirme que Calliclès n'est pas en accord avec la thèse qu'il défend, ou « du moins ne le sera-t-il plus quand il aura lui-même examiné correctement ce qu'il pense (491e1, trad. Canto-Sperber¹¹⁹) » ; il affirme aussi que Polos, *autant que tous les autres hommes*, croit au fond de lui-même qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir (474b2-5), même s'il clame haut et fort le contraire. Polos croit en revanche que c'est Socrate qui, en vérité, est d'accord avec lui et avec l'importance qu'il accorde au pouvoir, même s'il ne veut pas l'admettre (471e1). De même, Calliclès affirme que Gorgias et Polos se sont fait réfuter parce qu'ils n'ont pas dit ce qu'ils *pensaient vraiment* et en attribue la raison au fait qu'ils étaient trop *honteux* pour le faire (482c-483a, reproche que Polos avait adressé lui-même à Gorgias en 461b). Calliclès associe cette honte au sentiment qui accompagne la transgression des « règles de la société humaine » (διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, 482d3-4) et il ne fait nul doute qu'elle fait partie « des formules magiques et des tours de passe-passe » avec lesquelles la société dresse les hommes supérieurs de manière à en faire des esclaves (483e)¹²⁰. Pour Calliclès, la honte est un sentiment faux, façonné artificiellement par la *loi*, qui réprime nos pulsions instinctives et nous coupe ainsi de notre véritable *nature*, c'est-à-dire ce que nous sommes au fond de nous-mêmes. Pour Socrate, au contraire, il y a une honte¹²¹ qui n'est pas acquise par le

119 J'utiliserai cette traduction pour tous les passages cités du *Gorgias*.

120 Voir Plochmann et Robinson (1988, 173).

121 Je dis « *une* honte » parce que je ne crois pas, contrairement à McKim (1988), que toute forme de honte est pour Socrate révélatrice de notre véritable soi. La honte dont il est question est celle qui accompagne le *logos*, et non la honte conventionnelle.

dressage de la société, mais qui est plutôt révélatrice de notre véritable soi : elle est celle ressentie devant l'*elenchos*, lorsque nous ne pouvons accepter les conséquences qui découlent de nos positions¹²². Mais avant d'aborder la question de l'*elenchos*, il faut dire un mot sur les personnages du *Gorgias*.

Polos est présenté comme un personnage très *thumétique*¹²³ : il est impétueux, prompt à la colère et à l'emportement ; pour convaincre Socrate, il fait appel à son *thumos* en lui faisant miroiter le *pouvoir* donné par l'injustice et la tyrannie (voir 468e6-9, 469a9-10, c3, 471a-d). Calliclès se montre quant à lui contrôlé par ses passions ; c'est ce qui ressort de ses théories éthiques :

Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer (μη κολάζειν). Au contraire, il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. (491e-492a)

122 Voir Kahn (1984, 116) : « What we have in the text is the impact on the interlocutors, Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront the incoherence of their own position, and thus to make a first step towards that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom. »

123 Dans les prochaines pages, je ferai référence au *thumos* à maintes reprises. Or, on pourrait me reprocher qu'à l'époque de la rédaction du *Gorgias*, Platon ne reconnaît pas encore cette partie de l'âme. Remarquons d'abord que, contrairement aux premiers dialogues, il ne fait aucun doute que le *Gorgias*, sans se lancer dans une dissertation sur la nature de l'âme, en reconnaît néanmoins la partition (voir par exemple 493a-b). Ainsi, le *Gorgias* admet à tout le moins deux parties à l'âme, soit la raison et les passions. Quant à savoir s'il reconnaît une partie intermédiaire entre ces deux là, aucun passage ne va directement pour ou contre cette proposition. Cependant, je suis d'avis qu'il est plus plausible d'attribuer à Platon la tripartition de l'âme dès le *Gorgias*, ne serait-ce que par souci d'économie : il est vain de multiplier le nombre de théories psychologiques auxquelles aurait souscrit Platon si nous pouvons rallier le *Gorgias* à la théorie d'un autre dialogue sans encombrer. Qui plus est, je crois que la reconnaissance de la tripartition de l'âme dans le *Gorgias* en facilite l'interprétation, notamment quant à sa structure globale. En effet, le dialogue cherche à tracer un portrait de l'âme de la rhétorique. Chacun des trois interlocuteurs de Socrate représente une partie de cette âme : Gorgias le *logos*, Polos le *thumos*, et Calliclès l'*epithumia*. La discussion progresse de manière à toujours remonter vers la véritable position sous-jacente à la rhétorique, qui éclate finalement au grand jour avec l'intervention de Calliclès. Nous comprenons alors que la rhétorique est une manifestation de la partie désirante de l'âme qui a mis à son service les deux autres.

À noter que le courage et l'intelligence sont considérés par la *République* comme les vertus propres du *thumos* et du *logos* respectivement (442c). C'est donc l'*epithumia* qui est l'élément dominant de l'âme de Calliclès, et celle-ci a asservi sa raison et son *thumos*.

Ainsi, le *Gorgias* présente des personnages dont l'âme est pervertie et qui ont besoin d'être purgés pour retrouver leur soi profond. Cette purgation est effectuée par l'*elenchos*¹²⁴, qui couvre de honte celui qui se fait réfuter de manière à rétablir son bon ordre psychologique. Socrate affirme que l'homme injuste doit se faire *corriger* (κολάζεσθαι) pour être purgé de son injustice (p. ex. 476d-477a, 477e-478b, 478e), et que ce *châtiment* (κόλασις) sera salvateur pour son âme de la même manière que le traitement douloureux du médecin est bénéfique pour le corps du malade (478b-c, 478e-479c). Il y a tout lieu de croire que, dans le *Gorgias*, le traitement *efficace* contre l'injustice, la vraie *kolasis* qui permet de soigner l'âme comme le médecin soigne le corps, c'est l'*elenchos*¹²⁵. Ainsi, lorsque Calliclès tente de s'esquiver, voyant se refermer sur lui le piège de la réfutation, Socrate s'insurge : « Cet homme ne

124 La reconstruction du rôle médicinal de l'*elenchos* qui va suivre doit beaucoup à l'étude d'Edmonds, qui devrait paraître sous peu dans le recueil *Platonic Myths: Status, Uses, and Functions* (voir bibliographie).

125 Un parallèle s'impose ici avec les *Mémoires* de Xénophon, où l'auteur affirme que l'*elenchos* sert un but de correction (κολαστηρίου ἕνεκα, I.4.1). Nous verrons ce rôle de « correction » de l'*elenchos* en action en IV.2, alors que Socrate humiliera Euthydème qui croyait s'être doté de la meilleure éducation. On ne devrait cependant pas pousser trop loin ce rapprochement, car il existe des écarts indéniables entre la conception de Platon et de Xénophon sur ce sujet ; on consultera à profit l'étude détaillée que Dorion (2000b, CXVIII-CLXXXIII) consacre à ce sujet. On remarquera, avec Renaud (2002, 194) et Dorion (2004b, 272 n.74), que le *Lysis* utilise également le champ lexical de la *kolasis* pour référer à l'*elenchos* socratique (211c3). À noter finalement que le fait de considérer que la *kolasis* dont il est question n'est pas la justice conventionnelle, mais bien l'*elenchos*, permet de ne pas attribuer à Platon une erreur de logique élémentaire, comme le fait Dodds (1990, 254) : « The argument depends on the assumption that punishment always has a remedial effect (and that no alternative treatment has). This is unfortunately far from being the case even today ».

supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle – la punition (κολαζόμενος) ! (505c3-4) » Ce passage lie clairement la pratique de l'*elenchos* à la *kolasis*¹²⁶, qui est un traitement douloureux, mais bénéfique, puisqu'il permet de rétablir un équilibre perturbé, que ce soit sur le plan corporel où sur le plan psychologique¹²⁷. L'association de l'*elenchos* à un traitement médical pénible nous ramène à la question de la honte, puisque l'analogie de la douleur physique qui accompagne le traitement¹²⁸ de la maladie du corps est la honte qui résulte de la réfutation. Comme nous l'avons vu, c'est en raison de leur âme désordonnée que Polos et Calliclès sont étrangers à la voix de la raison et louent l'injustice. Pour être un traitement efficace, l'*elenchos* doit donc rétablir leur équilibre psychique et ramener la raison à son poste de dirigeant. Ainsi, pour Polos, le personnage *thumétique*, Socrate parvient relativement facilement à le rallier à sa cause en proposant une distinction entre le profitable et l'honteux que le rhéteur accepte, ce qui le mène, au bout de détours que nous n'analyserons pas ici¹²⁹, à reconnaître qu'il est pire de commettre l'injustice que de la subir. À ce moment clef, alors que Polos hésite à admettre la conclusion du raisonnement, le rôle médicinal de l'*elenchos* surgit de nouveau. Socrate reproche en effet au rhéteur de se comporter comme l'enfant qui a peur du docteur¹³⁰ :

126 La note d'Irwin (1979, 218) sur ce passage implique qu'il reconnaît lui aussi l'identification de l'*elenchos* à la *kolasis* dans ce cas-ci.

127 Nous pouvons aussi rajouter, comme l'a signalé Edmonds, l'élégante touche artistique qui fait que c'est Gorgias qui force finalement Calliclès à poursuivre la discussion (497b5), réminiscence de la prétention de Gorgias d'avoir convaincu des patients de prendre un remède là où son frère médecin avait échoué (456b).

128 Pour la douleur de la médecine antique, voir la note de Dodds de 456b4 (1990, 210-11).

129 Pour une bonne analyse de l'argument sous toutes ses coutures, voir Kahn (1984, 84-97).

130 Comparer avec 479a5-b1.

[Socrate :] N'hésite pas à répondre, Polos – tu n'y trouveras aucun dommage, mais réponds en te confiant noblement au *logos*, comme si tu te livrais à un médecin, et réponds par oui ou par non à ce que je te demande. – Polos : Non, bien sûr, Socrate, je préférerais le moins mauvais. (475d5-8, trad. Canto-Sperber légèrement modifiée)

Le passage implique que l'*elenchos* est un *traitement* pour Polos et qu'il devrait s'y livrer comme le malade à un médecin. Qui plus est, le passage invite Polos à se soumettre aux exigences du *logos*. C'est précisément ce que Polos fait en acceptant de répondre à Socrate selon ce qui lui semble vrai. À partir de ce point, Polos se montre très docile et reconnaît avec de plus en plus d'assurance son accord avec Socrate. Il ne contestera plus *aucune* affirmation du philosophe, même si les conclusions l'étonnent parfois (481e1-2). L'âme de Polos a été renversée : c'est maintenant le *logos* qui la mène. Le Polos de l'entretien, à partir de 475d8, n'est plus le même qu'avant : sa fougue et son impétuosité ont disparu et il se soumet docilement à la vérité. Conformément au passage analysé du *Sophiste*, la honte ressentie par Polos l'a mené à se libérer des opinions orgueilleuses et cassantes qu'il avait de lui-même et l'a rendu *modéré*. Un sort analogue attend Calliclès, bien que ce soit à la suite d'un développement plus tortueux. Lorsque Calliclès s'avance pour rejeter les conclusions de l'entretien avec Polos, Socrate le met alors en garde contre la répudiation des vues philosophiques sans les passer d'abord à l'examen. En effet, si Calliclès continue à vivre selon des principes que Socrate vient de réfuter, sans être capable de le réfuter à son tour « Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même. (482b5-6) » Ce mauvais accord avec soi-même désigne la

discordance entre la voix du *logos* et celle de l'*epithumia*. Comme l'ont montré McKim (1988, 41-42) et Kahn (1996, 136), la réfutation de Socrate consiste à susciter la honte chez Calliclès en lui montrant les conséquences absurdes de la position qu'il défend, qui assimile le bien au plaisir. Ainsi, Socrate infère que, si le bien est dans le plaisir, l'homme le plus heureux sera celui qui aura toujours la gale et pourra toujours se gratter (494c6-8). Devant les protestations de Calliclès, Socrate l'encourage plaisamment à n'avoir aucune honte et à répondre (d3-5), ce que Calliclès fait, allant jusqu'à affirmer qu'un tel homme serait heureux. Calliclès se montre déterminé à ne pas se contredire, même si la *pression* de l'absurdité des conséquences auxquelles il est poussé, ce en quoi consiste précisément la *honte*¹³¹, est forte. Socrate va plus loin en soulevant l'exemple de la vie du *kinaidos* (494d-e ; le mot grec désigne celui qui assume le rôle passif dans la pénétration homosexuelle), ce qui soulève l'ire de Calliclès : « Mais n'as-tu pas honte, Socrate, de mener notre discussion vers ce genre d'horreur ? » Le commentaire de Mckim (1988, 41-42) de cet épisode vaut la peine d'être cité :

Obviously, it is Callicles' thesis that has "forced" its consequences upon them, and by calling Socrates shameless he is only trying to avoid a frank admission that he cannot really believe in such a shameful thesis. But this time he admits that he will call the catamite happy only "in order that my position [logos] should not be inconsistent" (495a5-6). This is tantamount to admitting that he no longer claims really to believe in his thesis, and Socrates scolds him for answering contrary to his beliefs (495a7-9). Callicles tries to save face by asserting that such consequences are shameful only "in your opinion" (495b7). But his previous expostulation – "Aren't you

131 Pour une interprétation alternative de la honte, voir Kahn (1996, 138-41), qui assimile la honte à une « intuition obscure » de ce qu'est le bien ; il n'est pas exclu que ces deux interprétations puissent s'accorder.

ashamed?" – serves as Plato's dramatic proof positive that Callicles feels them to be shameful as well¹³².

Enfin, Socrate aura raison de Calliclès par l'exemple de la lâcheté, qui peut être souvent plaisante (497d-499b) : Calliclès ne peut se résoudre à sanctionner la lâcheté et est alors forcé de changer sa position et d'admettre qu'il y a une hiérarchie entre les plaisirs (499b-c). Le courage, comme nous l'avons dit précédemment, est la vertu propre du *thumos*. La pression élenctique des conséquences absurdes qui découlaient de la position de Calliclès était forte, et il fallait qu'il fasse de gros efforts pour ne pas succomber à la honte d'admettre qu'il était dans l'erreur ; c'est finalement lorsque les conséquences absurdes atteignent le *thumos* que cette pression devient insupportable et que l'âme de Calliclès commence à changer, c'est-à-dire à devenir plus modérée et à l'écoute du *logos*¹³³. Il y aurait bien sûr beaucoup plus à dire sur le reste du dialogue. Néanmoins, nous avons maintenant dégagé l'essentiel pour supporter notre thèse.

Nos analyses du *Sophiste* et du *Gorgias* convergent vers la même idée : la réfutation doit susciter la *honte* de l'interlocuteur devant les conséquences intenable qui découlent de ses positions¹³⁴. La honte, qui est liée au *thumos*, aide alors la raison à reprendre ses droits sur l'âme ainsi purgée et à asseoir son règne sur l'*epithymia*.

132 Dodds (1990, 307) a une explication similaire dans sa note à ce passage : « The unshockable Callicles is shocked at last, i.e. realises that his theory involves conclusions repugnant to ethical common sense. » Voir aussi Stauffer (2006, 110) : « Callicles' sense of shame at even discussing such topics [...] reveals a reservation at abandoning all standards other than pleasure. »

133 Voir Kahn (1984, 118) : « Once Calliclès admits that some pleasures are better, some worse (at 499b), he has in effect accepted *boulesthai* or rational choice as the decisive criterion of virtue and happiness, in place of *epithymia* or sheer desire. »

134 Une conclusion partagée par Kahn (1996, 141) : « What we have in the text is the impact on the interlocutors : Socrates' manipulation of their sense of shame to force them to confront their own position, and thus to make a first step toward that recognition of their ignorance which is the beginning of wisdom. »

3.4. LES SÉQUELLES DE LA HONTE : LA DOMESTICATION DE THRASYMAQUE

3.4.1. Thrasymaque dompté

Le précédent *excursus* a mis en lumière que Blondell conclue un peu rapidement que la honte marque l'échec de la méthode dialectique, et qu'elle pourrait tout aussi bien en couronner le succès. Il faut comprendre que la dernière réfutation, qui soulignait l'étroit rapport entre la technique et la justice, a dû ébranler jusque dans ses convictions les plus profondes le sophiste, qui, d'une part, se considère lui-même comme un *technicien* maître de l'art politique qu'il enseigne, et, d'autre part, s'était fait le champion d'une conception rigoureuse de l'art pour fonder ses positions amORALES sur des bases scientifiques. Après cet épisode, Thrasymaque se montre plus docile et davantage disposé à prêter l'oreille aux paroles de Socrate. Il n'était bien sûr pas dramatiquement plausible que le triomphe soit absolu et instantané : un caractère aussi bouillant que celui du sophiste ne se laisse pas dompter si facilement, et il aurait été de bien mauvais goût de nous présenter un Thrasymaque soudainement transformé en Théétète. Néanmoins, on voit sans attendre des signes de changement et d'apaisement dans son attitude. Pourtant, objectera-t-on, il se plaint de ne pas pouvoir faire un discours selon son goût (350d9-e1). Or, comme le souligne O'Neill (1988, 181), Thrasymaque, il y a à peine quelques minutes, ne se serait pas empêtré de ces contraintes et se serait lancé sans plus de manières dans ce discours, peu importe qu'on lui interdise ou non (ce qu'il avait d'ailleurs fait lors de son précédent monologue). De plus, même s'il y a une bonne part d'ironie lorsque Thrasymaque

convient de répondre à Socrate *pour lui faire plaisir* (350e6-7)¹³⁵, il n'en demeure pas moins que l'attitude passive et soumise adoptée par le sophiste à partir de ce moment tranche avec son impétuosité initiale et montre qu'il a perdu son assurance. À la fin du livre I, Socrate dira à son propos : « tu es devenu gentil et tu as cessé de faire le difficile (354a12-13)¹³⁶. » Par la suite, Thrasymaque se taira définitivement et suivra la conversation d'une oreille attentive. Ses deux dernières interventions (voir 450a5-b4) le montrent priant Socrate de poursuivre la discussion. Socrate nous dira finalement que lui et Thrasymaque sont devenus des amis (489c9)¹³⁷.

Le rougissement de Thrasymaque semble donc être un signe que l'entretien dialectique a atteint certains résultats : le sentiment de honte qui submerge alors le sophiste indique qu'il commence à changer et que son *thumos* prête main-forte à la raison. Comme dans la description du *Sophiste*, Thrasymaque se montre plus doux envers autrui. Le Thrasymaque soumis, qui suit docilement l'exposé, que l'on voit à partir de ce moment, est transformé au point de ne plus sembler être « lui-même ».

Dans les faits, c'est tout le contraire : Thrasymaque a cessé d'être étranger à son soi

135 Je crois, pour ma part, qu'O'Neill (1988, 181) va trop loin dans son interprétation de ce passage lorsqu'il conclut, en se basant sur le fait que Thrasymaque dit vouloir faire plaisir à Socrate en répondant ce qu'il pense, que « Thus the requirements of friendship intrinsic to the *logos* are beginning to supersede his aggressiveness. » O'Neill sous-estime la dimension ironique de la remarque du sophiste.

136 Comparer avec 502a, où Socrate après les avoir réfutés, parle de la réaction des interlocuteurs imaginaires qui s'étaient irrités contre la possibilité de du règne des philosophes : « Je t'en prie, dis-je, ne disons pas qu'ils sont simplement moins fâchés, mais qu'ils sont devenu tout à fait affables et qu'ils se sont laissé convaincre, de telle sorte que, par honte, si ce n'est pour un autre motif, ils tombent d'accord avec nous. »

137 Teloh (1986, 97) reconnaît que « Thrasymachus must be beaten and humbled before he can be made a suitable dialectical partner. Thus Socrates engages in pre-dialectical education with Thrasymachus; he attempts to shame Thrasymachus. » Pourtant, il croit néanmoins que Thrasymaque est un échec pédagogique, car son comportement ne change pas à la suite de son expérience de honte. Les arguments qui précèdent montrent cependant qu'on observe bien un changement chez Thrasymaque, même si le loup n'est pas changé en agneau d'un seul coup.

véritable et est « lui-même » pour la première fois.

3.4.2. Fin de la conversation élenctique

Cependant, le changement le plus marquant qui s'opère suite à cet épisode ne se trouve pas chez Thrasymaque, mais bien chez Socrate. En effet, après que le sophiste ait rougi, Socrate change sa méthode d'interrogation, à un point tel qu'elle n'est plus à strictement parler élenctique. On a généralement tendance à considérer que le livre I se déroule entièrement par la pratique de l'*elenchos*, tandis que la conversation cesse de l'être à partir du livre II. Pourtant, une analyse plus nuancée révèle que la dernière tranche du livre I (350e-354c) fait usage d'une méthode analogue à celle des livres subséquents.

Remarquons d'abord que, si on cherche à dire en quoi la méthode du reste de la *République* diffère de l'*elenchos*, il n'est pas si facile d'y parvenir. En effet, l'ensemble de la *République* cherche à *réfuter* la thèse défendue par Glaucon et Adimante au début du livre II, et, après chacune des prémisses avancées, Socrate demande toujours à son interlocuteur de donner son accord. La seule différence que l'on puisse relever avec le livre I semble donc être l'aspect « constructif » de cet entretien : Socrate ne se contente plus de contredire les affirmations de ses adversaires, mais il leur présente des théories positives alternatives, qui restent néanmoins subordonnées à la réfutation visée. Si l'on veut donc faire la distinction entre la méthode du livre I et celle des livres subséquents, il faut parler de dialectique constructive et destructive¹³⁸. Or, s'il

138 La thèse que j'avance ici a été défendue par Aune (1997, voir surtout p. 294 et 307). Cependant, ce dernier ne fait pas le lien entre le passage à une argumentation constructive et la honte de Thrasymaque.

est vrai que la première partie du livre I n'est pas constructive¹³⁹, les données changent à partir de 350e. En effet, ce ne sont plus les prémisses des positions défendues par Thrasymaque qui constituent le point de départ des deux démonstrations qui suivent ; au contraire, Socrate construit de toutes nouvelles théories au moyen de prémisses que Thrasymaque n'avait aucunement mentionnées. Prenons l'exemple du dernier argument :

- P1** : La fonction d'une chose est soit ce qu'elle seule est en mesure d'accomplir, soit ce qu'elle est en mesure d'accomplir mieux que n'importe quelle autre chose. (352d9-353b1)
- P2** : Tout ce qui a une fonction a une excellence, qui est l'état dans lequel cette chose peut remplir sa fonction au mieux. (353b2-d2)
- P3** : L'âme seule permet de vivre. (353d3-9)
- C1** (P1 + P3) : L'âme a une fonction, qui est le fait de vivre. (353d9-10)
- C2** (P2 + C1) : L'âme a une excellence, qui lui permettra de vivre au mieux. (353d11-e6)
- P4** : La justice est l'excellence de l'âme. (353e7-9)
- C3** (= C2 + P4) : La justice est ce qui permet de vivre le mieux possible. (353e10-354a1)

Dans cet argument, aucune prémisses n'a été empruntée aux développements de Thrasymaque ; Socrate fait par lui-même des considérations positives sur la nature de la fonction, de l'âme et de son excellence, considérations auxquelles Thrasymaque acquiesce de la même manière que Glaucon et Adimante le feront plus tard¹⁴⁰.

139 À la condition, bien sûr, de ne pas en tirer la conclusion que rien de positif ne sort de la « destruction » opérée lors de ces réfutations. Nous avons vu en effet que cette dialectique peut s'avérer très bénéfique pour l'interlocuteur. En disant que l'*elenchos* de la première partie du livre I n'est pas constructif, je veux simplement dire que Socrate ne s'attèle pas à construire lui-même des théories.

140 On pourrait se demander pourquoi, si Platon n'a pas perdu confiance en la méthode élenctique, il passe à une méthode de recherche plus constructive. Cette question trouvera réponse dans la conclusion de cette étude (p. 105-Erreur : source de la référence non trouvée).

Ainsi, puisque les deux derniers arguments du livre I ne sont pas de nature élenctique, leur traitement sort du cadre de la présente étude. Nous avons du reste montré ce que nous souhaitons établir : il n'y a rien dans la réaction de Thrasymaque à la réfutation qui suggère une parodie de la méthode élenctique pour montrer qu'elle est incapable de remplir la fonction protreptique qui lui est attribuée : autant Polémarque avait réagi avec douceur à la réfutation socratique¹⁴¹, autant Thrasymaque, après avoir donné beaucoup plus de fil à retordre, finit lui aussi par démontrer une réaction attendue et souhaitée à l'*elenchos*.

141 Cela, même Blondell (2002, 176-77) le concède ; pour elle, la discussion avec Polémarque révèle plutôt l'échec épistémologique de la méthode socratique à obtenir des résultats positifs, ce dont nous avons déjà traité au chapitre précédent.

Chapitre 4

Elenchos *et* paideia

Au premier livre de l'*Émile*, Rousseau se permet la parenthèse suivante : « Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait. » Cette déclaration est sans doute exagérée, mais Rousseau vise juste sur le point suivant : le souci ultime de la *République* est le soin de l'âme¹⁴². L'enjeu de la constitution politique instituée dans la *République* se situe sur le plan pédagogique, et le succès de l'entreprise doit être jugé en fonction des résultats psychologiques qu'elle obtient sur les sujets de Kallipolis¹⁴³. Étant donné l'importance de cette question, une étude sur l'*elenchos* ne saurait être complète sans situer cette pratique, telle qu'on la voit à l'oeuvre au livre I, dans le cadre plus large de la *paideia*. Cela soulève le problème complexe, dont l'étude avait été remise à plus tard, de la critique morale et pédagogique de l'*elenchos* qu'on retrouve au livre VII (voir p.12). Si notre analyse du chapitre précédent est juste et que l'*elenchos*, loin d'être critiqué implicitement, est

142 Voir Jaeger (1947, 199).

143 Voir par exemple 536b.

plutôt présenté comme un succès d'éducation morale, comment se fait-il que Platon critique les mauvais effets moraux de cette pratique au livre VII ? Avant de répondre à cette question, nous commencerons par montrer la tension qui existe entre l'éducation socratique et l'éducation ordinaire de la société athénienne. Nous verrons ensuite que cette tension est illustrée au livre I et que sa perception permet de mieux apprécier la portée de la critique de la dialectique du livre VII. Finalement, nous nous pencherons sur l'éducation de Kallipolis, ce qui nous permettra de comprendre que, si on peut soustraire la cité idéale au risque que comporte l'exposition à la réfutation avant trente ans, il n'en est pas de même pour la société où vit Socrate.

4.1. *PAIDEIA* SOCRATIQUE ET *PAIDEIA* INSTITUTIONNELLE

4.1.1. *Paideia* dans l'allégorie de la caverne

Revenons d'abord sur l'allégorie de la caverne, afin de considérer l'importance qu'elle accorde à la *paideia* et la distinction qu'elle trace entre la *paideia* ordinaire et la *paideia* socratique. Remarquons d'abord que Socrate avait introduit cette allégorie en incitant Glaucon à comparer « notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation » (514a). Si nous suivons cette piste, il faut conclure que l'état des prisonniers dans la caverne représente celui des hommes éduqués de manière inadéquate¹⁴⁴. Il y a d'ailleurs des raisons d'identifier la caverne aux lieux publics où les valeurs de la culture athénienne étaient transmises. Le passage 491d-493d, qui explique comment les sophistes et le peuple lui-même peuvent corrompre le

¹⁴⁴ On consultera à profit l'article de Sze (1977) sur cette question.

naturel philosophe par leur éducation déficiente, fait l'allusion suivante à l'allégorie de la caverne : en 492b-c, il est dit que « les assemblées politiques, les tribunaux, les théâtres, les camps militaires (492b6-8) » sont des lieux où « les *rochers* avoisinant le lieu où ils [ceux qui s'expriment en ces lieux] se trouvent leur renvoient l'*écho* redoublé du tumulte de leurs huées et de leurs éloges (492c1-3) », ce qui évoque l'*écho* du cri des porteurs que renvoie la paroi de la *caverne* (515b7-9). Nous avons déjà apporté, au chapitre 1, des arguments pour supporter l'identification des marionnettistes avec les sophistes et les poètes, ces imitateurs qui produisent les ombres qui conditionnent le rapport au monde du vulgaire. Cette identification est supportée par la considération de la dimension pédagogique de la caverne. En effet, la lecture des poètes constituait l'essentiel de l'éducation traditionnelle des jeunes athéniens¹⁴⁵. De plus, lorsque leurs parents considéraient cette formation insuffisante pour mener leur adolescent à l'excellence politique, ils engageaient à prix d'or un sophiste pour parfaire son éducation. Il faut ajouter à cela la contribution des orateurs et des tragédiens, dont la production sur la scène publique continuait à entretenir la *doxa*¹⁴⁶. La scène générale de l'allégorie peut donc être prise comme la représentation de l'éducation en vigueur à l'époque classique, dont le résultat est de maintenir les hommes dans l'asservissement à la *doxa*. En opposition à ce mode d'éducation, la deuxième partie de la narration de l'allégorie nous présente un personnage qui

145 Voir *Protagoras* 325e-326a ; de plus, l'importance qu'accorde Platon aux poètes dans l'éducation des jeunes enfants ne sera que trop évidente aux livres II et III. On consultera à profit Adam (1905, 12), qui donne un grand nombre de références à des auteurs grecs qui témoignent de l'importance des poètes dans l'éducation de leur époque.

146 Voir l'interprétation de Sinaiko (1965, 174-175), qui considère les porteurs comme les éducateurs de la société parmi lesquels se retrouvent tous les imitateurs.

s'affaire à libérer ses concitoyens de leurs liens pour les sortir de leur esclavage et les amener à la lumière. Celui-ci se fera mettre à mort par les hommes de la caverne pour mettre fin à son activité dissidente (516e-517a). Ce personnage représente bien évidemment Socrate, comme nous l'avions déjà dit au chapitre 1 (p.13), dont le destin tragique n'est que trop célèbre. Socrate, à contre-courant de l'éducation athénienne¹⁴⁷, tente d'initier à la philosophie les adolescents qu'il rencontre pour les sortir de la caverne. Quelle est la nature de cette *paideia* socratique ? Nous verrons dans les prochaines pages, à partir du *Sophiste* et du *Gorgias*, que cette *paideia* ne consiste en rien d'autre qu'en la pratique de l'*elenchos*.

4.1.2. *Paideia* socratique dans le *Sophiste* et le *Gorgias*

Nous avons analysé au chapitre précédent (p.66-70) le passage du *Sophiste* qui traite de la réfutation. Nous avons alors suggéré que la honte procurée par la réfutation est un effet espéré, puisque c'est le sentiment qui accompagne la réalisation que notre vie n'a pas été dirigée selon les exigences du *logos*. Nous replacerons maintenant ce passage dans le cadre dans lequel il s'insère, ce qui nous permettra de voir que l'*elenchos*, ainsi interprété, est le seul type de *paideia* reconnu par l'Étranger.

Par la méthode de division, l'Étranger oppose la cure de la perversion de l'âme *akratique* par la justice coercitive à la cure de la difformité de l'âme ignorante par l'enseignement (227d-229a). Ce dernier peut à son tour être divisé entre, d'un côté, l'enseignement des métiers, qui cure l'ignorance dans des domaines particuliers, et de

¹⁴⁷ L'opposition de Socrate à l'éducation traditionnelle et ses représentants est manifeste dans les dialogues de jeunesse. On consultera à ce sujet Teloh (1986, 7-11).

l'autre, l'enseignement qui soigne la pire des ignorances, celle qui s'ignore elle-même, enseignement qui seul mérite le nom de « *paideia* » (229a-d). La *paideia* se divise elle-même en, d'un côté, la vieille méthode surannée et inefficace de l'admonestation, et de l'autre, la réfutation (229e-230e). Remarquons en passant que le fait que les deux méthodes de *paideia* (la réfutation et l'admonestation) cherchent, chacune à leur manière, à susciter la honte, montre bien l'importance de la honte pour la *paideia* selon Platon. Seule la réfutation est cependant efficace. De plus, il n'y a pas de *paideia* au-delà de la réfutation : il n'y a pas d'enseignement positif qui suit celle-ci et il n'y a aucune place dans l'arbre des divisions de l'Étranger pour un tel enseignement ; le seul autre enseignement possible est celui des métiers. Si nous nous fions donc à ce passage, l'*elenchos* socratique serait la seule véritable *paideia*¹⁴⁸.

Tournons-nous encore rapidement vers le *Gorgias*, simplement pour constater que le dialogue attribue le même rôle à l'*elenchos*. Vers la fin du dialogue (521d-e), Socrate affirme être le seul de ses contemporains à faire de la politique, et ce, parce qu'il est le seul à se préoccuper d'améliorer l'âme de ses concitoyens. Or, comme nous l'avons vu au chapitre précédent (p.70-77), c'est par l'examen rationnel de la réfutation, et par la honte que cet examen engendre, que Socrate parvient à remplir cette tâche. Nous avons interprété cette honte, qui résulte de l'argumentation, comme ce qui ranime le *thumos* et replace la raison dans son rôle de dirigeant de l'âme. Socrate est donc le

148 Je suis donc d'accord avec Dorion (2000a, 49) pour dire que « l'*elenchos* est un instrument pédagogique, un outil privilégié d'éducation morale. » J'ai cependant mes doutes quant à la conception de l'*elenchos* comme d'une « étape préalable » à un autre enseignement, puisque l'arbre des divisions du *Sophiste* ne laisse aucune place à cet autre enseignement. Je dois cependant concéder que la métaphore médicale qui est utilisée incline à penser qu'il existe un tel enseignement.

seul à faire de la politique en raison de son souci d'améliorer l'âme de ses concitoyens en libérant leur raison du joug des passions grâce à la réfutation. Dans le *Gorgias*, comme dans le *Sophiste*, la *paideia* socratique s'effectue par la réfutation.

4.2. LE CARACTÈRE AMBIVALENT DE LA RÉFUTATION

Comme plusieurs commentateurs¹⁴⁹ l'ont déjà relevé, le livre I présente une excellente introduction au thème de la justice en discutant les opinions courantes tenues sur celle-ci. On n'a cependant moins porté attention à la continuité que ce livre offre avec la thématique de l'éducation¹⁵⁰. Nous avons en effet mentionné plus haut que les éducateurs de l'Athènes classique étaient les poètes et les sophistes. À ce titre, il est significatif que Socrate, au livre I, passe au crible d'abord les opinions du poète Simonide sur la justice, qui sont représentatives de la conception traditionnelle de celle-ci¹⁵¹, puis celles du sophiste Thrasymaque¹⁵², s'attaquant ainsi à un représentant de chacun de ces deux groupes. La trame de fond du livre I respecte donc l'image que nous avons dégagée dans la section précédente d'une *paideia* socratique en marge, voire en opposition, avec la *paideia* qui a cours dans la société. Cependant, dans cette section, nous verrons qu'à travers la réfutation des vues sur la justice de Simonide, le danger de la dialectique, comme pouvant mener au mépris des lois, se révèle. Cela

149 Voir Shorey (1934, 214), Field (1949, 68), Taylor (1960, 264), Diès (1963, xii), Annas (1981, 17), Klosko (1984, 28), Pappas (1995, 29), Stauffer (2001, 1), Dorter (2006, 5) et Rowe (2007, 187).

150 Une exception notable est Teloh (1986, 88-97).

151 Pour ce qui est de la correspondance de la définition de Simonide à la conception traditionnelle de la justice, voir Adam (1905, 12).

152 Un passage des *Lois* (714c-d) vient confirmer que la position de Thrasymaque est typique de la position sophistique sur la justice. Voir également le discours de Glaucon, où ce dernier affirme que la position de Thrasymaque est celle de milliers d'autres (358c5-6).

nous forcera à reconnaître le côté ambivalent de la réfutation et à concéder qu'elle comporte bien un danger.

Polémarque est un jeune adolescent qui a été élevé selon les rudiments de l'éducation traditionnelle. En effet, Platon met l'accent sur le fait que Polémarque est l'*héritier* de son père quant à sa conception de la justice, lorsque ce dernier quitte la conversation pour se tourner vers ses devoirs sacrificiels, signe de son attachement à la tradition¹⁵³ (331d8 et 331e1). Au-delà de son occurrence ponctuelle dans le cadre de la conversation, ce legs doit être interprété comme l'héritage moral transmis par l'ancienne génération à la nouvelle¹⁵⁴. D'autres éléments viennent souligner l'influence de l'éducation traditionnelle sur l'âme de Polémarque. Ainsi, devant la déconfiture de Céphale, Polémarque vient à son secours en invoquant l'autorité de Simonide (331d4-5). Comme nous le disions plus haut, la lecture des poètes était une partie intégrante de l'éducation des jeunes athéniens, et Simonide était l'un des plus respectés¹⁵⁵. Or, Polémarque connaît très bien la poésie de Simonide, au point de pouvoir référer à des passages pertinents pour son interprétation (332a9-10). Finalement, lorsque Socrate réinterprétera plaisamment la définition de Polémarque de la justice comme l'art du parjure et du vol, il taquinera le jeune homme en lui suggérant qu'il a dû apprendre cela chez Homère (334a9-10).

Polémarque se présente donc comme l'héritier d'une culture entière. Considérée sous

153 Voir Pearson (1962, 15).

154 Voir Friedländer (1964, 55), Teloh (1986, 88), Howland (2004, 63) et Blondell (2002, 174).

155 Voir Blondell (2002, 175) : « And like Kephalos, Polemarchos underpins his views with the authority of the poetic tradition, by quoting the lyric poet Simonides. Simonides, along with Homer and Hesiod, was one of the most authoritative of the traditional poetic “teachers” of the Greeks. » Voir aussi Teloh (1986, 89).

cet angle, la réfutation de sa définition par Socrate prend une signification plus grave, comme soulignant l'échec d'une civilisation à défendre ses valeurs devant un examen critique, la rendant ainsi vulnérable au nihilisme¹⁵⁶. Aussi, l'activité élenctique de Socrate comporte-t-elle sa part de danger : comme cela est dit dans la critique de l'*elenchos* au livre VII, Socrate risque, en exposant au grand jour la faiblesse de la loi face à la raison, de labourer l'âme des jeunes gens et d'en faire un sol propice à la croissance des opinions nihilistes de la sophistique. Sur le plan dramatique, ce risque est illustré par l'irruption brutale de Thrasymaque dans la conversation lorsque la définition de Polémarque a été réfutée et que ce dernier se trouve dans l'aporie¹⁵⁷. Comprenons-nous bien, l'*elenchos* est un outil valable d'éducation morale, comme nous l'avons vu dans la section précédente, puisqu'il nous permet de retrouver notre véritable soi. Néanmoins, pour découvrir qui nous sommes naturellement, il faut d'abord réaliser que ceux qui nous ont éduqués et ont été pour nous des parents dans notre enfance, c'est-à-dire les lois¹⁵⁸, ne sont en vérité que des « parents adoptifs » et n'ont pas de filiation réelle avec nous (537e9-538c9), pour ensuite nous tourner vers

156 C'est ainsi que Giannantoni (1957, 134) interprète l'argument : « La testi di Polemarco è così confutata : l'etica tradizionale rivela in tal modo il suo fondo sostanzialmente egoistico e aristocratico e la sua incapacità non solo a giustificarsi di fronte alle critiche del dialogare socratico, ma anche a soddisfare quelle esigenze di sempre più larghi stati di popolazione che le mutate condizioni del tempo ponevano in primo piano. » Voir également Adkins (1960, 238), qui affirme que le nihilisme du 5^e siècle est empreint des valeurs homériques « naked and unsashamed. Scratch Thrasymachus and you find King Agamemnon ». Dans un ouvrage ultérieur (1972, 119), il ajoutera : « Thrasymachus is merely drawing out what appear to him to be the logical consequences of Greek values, using as one premiss what he takes to be the fundamental fact of the situation : that injustice *is* more profitable than justice, provided it can obtain free rein. ». Voir également Teloh (1986, 9) et Tulin (2005, 313).

157 Voir Blondell (2002, 170) et Benardete (1989, 20).

158 Pour l'éducation par les lois, qui sont pour nous comme des parents, voir Criton 50d5-51a2. C'est aussi ce qui est impliqué par le passage qui critique la réfutation au livre VII (voir surtout 538c4-9).

notre véritable parent, le bien¹⁵⁹.

Nous voyons donc que la réfutation a un statut ambigu : si un jeune homme ne supporte pas l'aporie qu'elle implique assez longtemps pour que la philosophie commence à donner ses fruits, il risque de ne pas dépasser le premier stade, celui de la révolte contre les lois, et d'abandonner son âme à tous les plaisirs.

4.3. LA *PAIDEIA* À KALLIPOLIS

La dernière section a relevé le statut ambigu de la réfutation : outil précieux d'éducation morale, mais qui comporte en même temps le risque du mépris des lois. Dans cette section, nous nous pencherons sur la *paideia* à Kallipolis, ce qui nous permettra de constater que dans ce monde idéal, il n'y a pas besoin de l'éducation morale conférée par l'*elenchos*, et que la dialectique peut être poursuivie uniquement dans des visées épistémologiques. Dès lors, la pratique de l'*elenchos* peut être reportée à plus tard pour en diminuer les risques.

Dans une étude des rapports de la *Politeia* platonicienne avec les autres écrits sur les constitutions à l'époque classique, Menn (2005) conclut que la *République* s'inscrit dans le cadre du genre littéraire d'écrits sur la constitution spartiate qu'elle cherche à « socratiser ». Menn (2005, 34) affirme que dans ces écrits, on retrouve toujours l'intention d'éduquer le *thumos* de manière à ce qu'il soit supérieur à l'*epithumia*. La

159 Ainsi Dorion (2004b, 216) interprète le *Lysis* de cette manière : « la forme la plus élevée de *philia* entre les hommes est celle qui se fonde sur l'aspiration commune de leur âme à un bien qui les dépasse, certes, mais qui correspond également, en raison d'un *apparemment originel*, à leur nature la plus intime, de sorte que ce bien est pour ainsi dire la meilleure part d'eux-mêmes, dont ils auraient (en partie) été dépossédés. [c'est moi qui souligne] » Dorion donne une justification de cette interprétation aux pages 217-220. De plus, le but de la dialectique de la *République* est de mener les gardiens à la connaissance bien.

République de Platon ne fait pas exception à cette règle : par un juste dosage de musique et de poésie épurées, l'éducation des gardiens cherche à former leur *thumos* de manière à ce qu'il soit assez fort pour dompter les plaisirs et éviter la mollesse, sans pour autant en faire l'élément hégémonique (comme pour les constitutions spartiates) qui éclipserait la raison et n'obéirait plus à son commandement (voir 410b-412a). Qui plus est, cette musique est destinée à leur permettre de reconnaître et de chérir le *logos* lorsqu'il se présentera (402a). Cette éducation cherche donc à former des âmes unifiées, où chacune de ses trois parties, tenant la place qui lui revient, contribue à l'harmonie du tout. Nous comprenons dès lors que le succès d'une telle entreprise rend inutile l'éducation morale que peut conférer l'*elenchos*, puisque les citoyens ayant les capacités requises posséderont déjà ce que celle-ci pourrait leur apporter, soit une âme *modérée* et bien en ordre.

Ainsi, si la dimension personnelle de la réfutation n'a pas sa raison d'être à Kallipolis, où on peut attendre que les hommes arrivent à maturité pour les initier à la dialectique, il n'en résulte pas que celle-ci est inutile dans l'Athènes où vivait le maître de Platon. En effet, Socrate ne peut faire comme le philosophe-roi de la *République*, dont le premier édit consiste à expatrier tous les citoyens âgés de plus de 10 ans, et commencer l'éducation des autres à partir de zéro (541a). Il a affaire, au mieux, à des adolescents qui ont déjà passé de longues heures devant les parois de la caverne, obnubilés par la danse des ombres que les poètes et les sophistes leur donnaient en spectacle. Leur âme, loin d'être pure, est davantage à l'image du monstre marin Glaucos : brisée, usée, endommagée, méconnaissable en raison des cicatrices et

des débris qui se sont agglutinés contre sa paroi à la suite d'une existence agitée, ballotée en tous sens par le tourbillon du fond des mers (611b-612a). C'est de telles âmes qu'il faut introduire à la lumière du *logos*, et c'est pourquoi la *paideia* socratique est passablement plus risquée que celle dans la cité idéale.

Cette dichotomie entre, d'une part, la *paideia* de Kallipolis, qui forme l'âme de manière à ce qu'elle atteigne l'ordre et la mesure d'elle-même à l'âge de trente ans, et, d'autre part, la *paideia* socratique, qui *corrige* l'âme qui a été dénaturée par une éducation déficiente, rappelle une distinction faite dans le *Gorgias*. En 464b-c, Socrate propose de diviser l'art politique, qui, comme nous l'avons vu, consiste en le soin de l'âme de ses concitoyens, en deux espèces : la législation et la justice coercitive. La première est analogue à la gymnastique pour le corps parce qu'elle cherche à *établir* la santé dans l'âme, et la seconde, à la médecine, car elle veut rendre à une âme malade la santé. Dans le cadre de la présente interprétation, la législation serait à assimiler à la *paideia* de Kallipolis, tandis que la justice coercitive à la dimension personnelle de la réfutation socratique¹⁶⁰.

Si nous revenons au problème de la critique morale de l'*elenchos* au livre VII, nous avons maintenant tous les éléments en main pour l'expliquer, sans en conclure que cette critique implique une rupture avec la pratique de Socrate. En effet, nous comprenons maintenant que cette critique n'est valable que dans le cadre du monde

¹⁶⁰ Remarquons qu'attribuer une telle place à la réfutation s'accorde avec le rôle médicinal que nous lui attribuons plus tôt dans notre interprétation du *Gorgias* (voir surtout p.81-83).

idéal de Kallipolis, aseptisé de tout nihilisme, où l'âme des adolescents a été protégée dès l'enfance contre toute influence extérieure perverse qui aurait pu en souiller la pureté. Introduire de tels enfants à la dialectique trop tôt serait courir un risque inutile, car ils deviendront de toute façon modérés sans son concours. Cependant, dans le « vrai monde », le mépris des lois et l'éristique sont déjà monnaie courante. Il est donc possible (voire nécessaire) de soumettre les jeunes à l'*elenchos* plus tôt : si ce n'est pas Socrate qui le fait, d'autres s'en chargeront, mais avec des intentions moins prudentes et des effets plus dommageables. Rappelons que Thraysmaque, trainant avec lui ses théories subversives contre la justice et la loi, se trouvait *déjà* dans la maison de Polémarque avant l'arrivée de Socrate. Avec ou sans Socrate et ses réfutations, l'éducation traditionnelle n'est plus capable de faire face au nihilisme qui se répand : « Cephalus grew up in a world relatively free from ethical skepticism, but he has neither passed on that world to Polemarchus nor equipped him to preserve his values in the new and skeptical world in which he actually lives. (Reeve 1988, 9) ». Du reste, si Platon se montre anxieux à l'idée que le mépris des lois se répande à Kallipolis, il semble moins préoccupé que ce soit le cas dans la société dans laquelle il vit, comme le prouve sa violente critique du régime démocratique athénien au livre VIII. Finalement, en l'absence d'un programme éducatif sophistiqué, il est peu probable que les jeunes deviennent modérés par eux-mêmes : après tout, il ne suffit pas d'avoir trente ans pour l'être ; d'ailleurs, les interlocuteurs plus âgés avec lesquels Socrate discute ne sont généralement pas ceux qui offrent les plus belles promesses en matière de philosophie. Ainsi, c'est la déficience du système éducatif de l'Athènes

classique qui rend nécessaire la dimension personnelle de l'*elenchos* et justifie le bon droit de Socrate de soumettre les jeunes gens à cette épreuve. L'*elenchos*, et l'état d'aporie qu'il entraîne, comporte, certes, des risques assez graves pour celui dont l'âme n'y est pas disposée, et s'il y a une critique de l'*elenchos* que je suis prêt à admettre, c'est que Platon considère que la philosophie n'est pas pour tout le monde et que l'*elenchos* peut mener à des échecs, comme Alcibiade et Aristippe. Néanmoins, c'est un risque qu'il faut être prêt à courir pour qui vit dans un système corrompu, afin d'en éveiller quelques-uns aux lumières de la raison et rendre possible la venue d'un monde meilleur.

Conclusion

La disparition de l'elenchos

Prenons maintenant un instant pour rassembler nos conclusions. Nous avons vu, au chapitre 1, que l'*elenchos* fait partie de la dialectique promue par Platon au livre VII et qu'il n'est jamais suggéré que cette méthode ait quelque déficience épistémologique. Au contraire, c'est la réfutation qui permet d'élever l'âme à l'état de *noêsis* en, dans un premier temps, provoquant l'aporie face à l'utilisation d'un terme dans la *doxa* de manière à tourner l'âme vers l'*ousia*, et, dans un deuxième temps, lui permettant de développer une connaissance intuitive des formes. Au chapitre 2, nous avons constaté que les interlocuteurs se tournent à deux reprises vers l'*ousia* en réaction aux réfutations socratiques. Pour ce qui est des réfutations incorrectes de Socrate, nous les avons interprétées par des motifs pédagogiques : l'interlocuteur (ou le lecteur) devait s'étonner de ces réfutations et se lancer dans leur examen, exercice qui le menait à des conceptions platoniciennes au sujet de la justice et de l'art de diriger. Au chapitre 3, nous avons vu que la réfutation comporte une dimension personnelle qui visait à corriger Thrasymaque, dont l'âme corrompue le poussait à

juger négativement de la valeur de la justice avant d'en connaître la nature. L'épisode se solde par la honte et l'humiliation du sophiste, signe du succès de la cure, comme notre *excursus* sur le *Sophiste* et le *Gorgias* l'a attesté, et comme l'adoucissement subséquent de Thrasymaque le confirme. Ces deux derniers chapitres montraient donc qu'il ne saurait être question d'une parodie de la méthode élenctique au livre I, ni sur le plan épistémologique, ni sur plan moral, ni sur le plan protreptique. Notre dernier chapitre s'est intéressé au rapport entre l'*elenchos* et la *paideia*. Cela nous a permis de proposer une interprétation de la critique de la dialectique du livre VII qui s'accordait avec sa pratique dans le livre I, en défendant, sans nier que l'*elenchos* comporte un risque, que ce risque est néanmoins nécessaire en raison de l'éducation déficiente à laquelle sont soumis les jeunes athéniens. En somme, nous pouvons affirmer que Platon n'avait pas rompu avec la pratique de l'*elenchos* au moment d'écrire la *République*, et que les arguments élenctiques qui sont présentés au livre I ne sont pas une preuve de la rédaction antérieure de celui-ci, ni une parodie de cette méthode d'interrogation. Au contraire, les réfutations qui y sont présentées atteignent leur but. Nous devons maintenant, en guise de conclusion à cette étude, nous pencher sur un problème que nous avons écarté jusqu'à maintenant, qui semble remettre en question bon nombre de nos conclusions précédentes : si Platon n'avait pas, à l'époque de la rédaction de la *République*, abandonné sa foi en la méthode élenctique, comment se fait-il qu'il n'ait pas choisi de conserver cette méthode pour l'ensemble de l'ouvrage ? N'aurait-il pas pu mettre en scène un personnage assez brillant pour se faire ainsi éduquer à la vérité ? Il va sans dire que, puisque Platon ne nous révèle jamais ses

motivations, toute certitude à ce sujet demeure inaccessible et nous sommes conséquemment contraints aux hypothèses. Afin d'avancer les conjectures les plus probables, nous commencerons par établir des faits qui trouvent leurs racines dans le texte et qui constituent le socle ferme sur lequel n'importe quelle considération sur ce sujet doit reposer. Par la suite, nous énumérerons les possibilités qui semblent les plus vraisemblables, compte tenu de ces faits.

Les éléments textuels qui sont à considérer sont ceux où Socrate manifeste lui-même son insatisfaction face à la méthode employée au cours de la *République*. Prenons d'abord l'introduction à la difficile question de la partition de l'âme :

[Socrate] : Mais sache bien, Glaucon, que selon mon opinion, si nous en restons à ces méthodes (μεθόδων) auxquelles nous recourons à présent dans nos discussions, jamais nous ne le comprendrons avec précision. Il existe en effet un autre chemin (ὁδός) plus long et plus complexe qui mène à ce but. Mais peut-être pouvons-nous néanmoins y parvenir valablement à partir des propos et des questionnements menés jusqu'à présent ? (435c9-d5)

À cela, Glaucon répond qu'il accepte de s'en contenter et les deux interlocuteurs conviennent que ce sera « suffisant ». Il est important de noter que le problème soulevé est clairement d'ordre méthodologique¹⁶¹. Cependant, nous n'avons guère d'informations sur les lacunes de cette méthode, ni sur celle qui lui serait préférable. Les éclaircissements à ce sujet doivent attendre la fin du livre VI, au cours d'un passage où Socrate introduit le programme de formation des futurs gardiens (502d-506a) :

¹⁶¹ La métaphore du « chemin plus long » joue d'ailleurs sur les deux sens du mot *hodos*, qui veut à la fois dire chemin et méthode.

[Socrate :] Nous avons affirmé en quelque sorte que pour parvenir à contempler les vertus dans la perspective la meilleure, il fallait emprunter un autre chemin, plus long ; à celui qui l'aurait parcouru, elles apparaîtraient en pleine lumière, encore qu'il soit possible de compléter nos raisonnements antérieurs par des démonstrations conséquentes. Et vous, vous avez affirmé que cela suffirait, et c'est ainsi que je vous fis alors un exposé qui manquait, il me semble, de la rigueur nécessaire. (504b1-5)

Et après que Glaucon ait admis que cela lui semblait suffisant pour lui et les autres,

Socrate souligne qu'il n'en va pas de même pour les gardiens :

[Socrate :] Ce gardien, camarade, repris-je, il lui faut justement parcourir le chemin le plus long et, quand il s'instruit, il ne doit pas moins ménager ses efforts que quand il s'exerce au gymnase. Autrement, comme nous le disions tout à l'heure, il ne parviendra jamais au terme de ce savoir qui est à la fois le plus haut et celui qui convient le plus. (504c9-d3)

Il ressort de ces deux passages que l'insuffisance de la méthode employée influe sur l'ensemble des résultats de l'oeuvre, et qu'une autre méthode, plus longue, permettrait de voir la nature des vertus avec plus de lumière. Qui plus est, nous avons maintenant plus d'informations sur la méthode qui serait préférable : c'est la dialectique à laquelle seront éduqués les gardiens. Or, nous avons déjà remarqué, au chapitre 1, que cette dialectique consiste principalement en l'*elenchos*. C'est en effet par la soumission constante aux réfutations, qu'ils devaient traverser « comme dans un combat », que les gardiens étaient élevés à la connaissance du bien (534b8-c5), et c'est cette connaissance qu'il faut posséder pour avoir une vision nette des vertus et de toutes les autres formes. Ainsi, la méthode préférable, le « chemin plus long » qu'il faut parcourir pour arriver à une connaissance parfaite de la justice, c'est celui de l'*elenchos*.

Le fait est donc que Platon lui-même reconnaît l'insuffisance de la méthode employée dans les neuf derniers livres de la *République* et affirme sa préférence pour la méthode élenctique. Pour ce qui est de savoir pourquoi il choisit néanmoins de ne pas mettre cette méthode en scène pour introduire les éléments positifs de l'enquête, nous en sommes réduits à des hypothèses. La première possibilité qu'on peut soulever à ce sujet est qu'un tel exposé serait trop long et/ou dramatiquement invraisemblable. Les gardiens doivent s'entraîner pendant des années avant de s'élever à la plus haute connaissance, et il n'est dès lors pas réaliste que des adolescents y parviennent au bout d'une seule nuit. De plus, un tel exposé serait peut-être ennuyeux, car la dialectique, lorsque le débat n'est pas enflammé par des caractères bouillants comme celui de Thrasymaque, peut avoir tendance à devenir sèche, comme en témoigne la seconde partie du *Parménide*. Au-delà de ces considérations, le plus important demeure qu'une telle mise en scène n'atteindrait pas son but. En effet, si la dialectique élenctique vise à ce que l'interlocuteur parvienne *par lui-même* à des résultats positifs, sans que le questionneur ne lui enseigne rien, elle ne peut être valable que pour celui qui se prête *en personne* à l'exercice¹⁶². Il n'y aurait en effet pas plus de bénéfices pour le lecteur de voir un entretien élenctique donner des résultats positifs que de lire ces mêmes résultats dans un traité. Comme nous l'avons souligné au cours du chapitre 1, la vérité pour Platon n'est pas de nature propositionnelle, en ce sens qu'elle ne consiste pas en une série de propositions qu'il suffirait de lire et de retenir pour la

162 Les critiques de Blondell (2002, 178) sur l'incapacité de Platon à présenter un personnage qui identifierait les failles de la réfutation socratique me semblent conséquemment injustifiées, car elles ne prennent pas en compte les visées pédagogiques de Platon envers le lecteur.

posséder. Elle consiste davantage en une compréhension sous-jacente au sujet traité, compréhension que permet de développer la réfutation. C'est pour cette raison que les dialogues élenctiques doivent toujours se terminer dans l'aporie et que ce genre littéraire ne se prête pas à l'exposition d'une doctrine positive. En effet, c'est seulement lorsque le dialogue s'achève sur une impasse que le lecteur peut prendre part à ce qui s'approche le plus d'une réfutation dialectique, puisque, n'étant laissé devant aucune réponse concrète, il est renvoyé à lui-même pour rechercher la véritable nature du sujet traité.

Mais dans ce cas, demandera-t-on, pourquoi Platon souhaite-t-il nous présenter des résultats positifs, si ces derniers ne sont reçus que comme des opinions et ne parviennent jamais à constituer un véritable savoir ? Il se peut que Platon croie avoir besoin de présenter certains résultats positifs, car il est conscient d'avoir, parmi son auditoire, des âmes qui ne supportent pas de rester dans l'aporie, et qu'il souhaite procurer à celles-ci des opinions droites sur la manière dont il conçoit les choses¹⁶³. Une autre possibilité, qui va dans le même sens que la précédente, est que, étant donné le climat de compétition entre les différents auteurs de l'Athènes de Platon, ce dernier ait senti le besoin de prouver sa supériorité sur les autres afin de s'assurer de recruter la fine fleur des Athéniens pour son école¹⁶⁴. Sans doute pourrait-on imaginer d'autres raisons ; là n'est pas la question. Le point que je cherche à établir est simplement que le fait que Platon ait décidé d'écrire un texte sans employer la

163 Voir la conclusion du chapitre précédent.

164 Voir Menn (2005, 1) qui attribue à Platon la motivation (parmi d'autres) de montrer qu'il est capable d'écrire mieux que quiconque un texte de philosophie politique qui s'insère dans la tradition d'écrits « sur la *Politeia* ».

méthode élenctique n'implique aucunement qu'il ait renié cette méthode, ni même qu'il considère en avoir une meilleure à proposer.

Finalement, nous devons retenir que ce n'est qu'une fois que la réfutation a fait rougir de honte Thrasymaque que la conversation prend un tournant constructif. Si nous risquons une interprétation de ce fait, à la lumière des considérations précédentes, nous affirmerons que tant que l'interlocuteur demeure gonflé d'orgueil, ces discours ne serviront absolument à rien. S'il prête l'oreille à ces discours constructifs sans avoir été au préalable purgé de ses opinions orgueilleuses sur lui-même, demeurant étranger à son soi profond, il ne le fera pas dans le but d'apprendre quelque chose, mais par souci de paraître savant auprès d'autrui (voir *Phèdre* 275a6-b2). Au contraire, celui qui a l'âme purifiée prendra le temps d'examiner chaque affirmation avancée à l'intérieur de lui-même, et de juger s'il peut y donner son assentiment ou s'il doit la rejeter. C'est à cette attitude critique que nous sommes invités, et un bel indice que tel est le souhait de Platon se trouve dans l'attitude des deux frères, Glaucon et Adimante, qui manifestent à quelques reprises leurs objections ou leur besoin d'explications plus étoffées. Ces interventions sont toujours récompensées par des développements riches et profonds. Ainsi, le meilleur moyen d'arriver au savoir est par une longue pratique de la dialectique. La solution de rechange, pour qui n'a pas la chance d'avoir commerce avec un éducateur tel que Socrate, mais qui a néanmoins une âme pure, c'est de se frotter à des dialogues comme la *République* dans une attitude critique qui imite l'esprit de la dialectique.

Ouvrages cités

- Adam, J. 1905. *The Republic of Plato*, tome 1, Cambridge : Cambridge University Press.
- . 1907. *The Republic of Plato*, tome 2. Cambridge : Cambridge University Press.
- Adkins, A. W. H. 1960. *Merit and Responsibility : A Study in Greek Values*. Oxford : Clarendon Press.
- . 1972. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece; from Homer to the End of the Fifth Century*. London : Chatto and Windus.
- Algra, K. 1996. « Observations on Plato's *Thrasymachus* : The Case for Pleonaxia. » Dans *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, éd. Jaap Masfeld. Leiden : Brill, p. 41-60.
- Annas, J. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford : Clarendon Press.
- Armstrong, A. H. 1957. *An introduction to ancient philosophy*. 3 éd. London : Methuen.
- von Arnim, H. F. A. 1912. *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge*. Wien : in Kommission bei A. Hölder.
- . 1914. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*. Leipzig.
- Aune, B. 1997. « The unity of Plato's *Republic*. » *Ancient Philosophy* 17 : 291-308.
- Barney, R. 2006. « Socrates' refutation of Thrasymachus. » Dans *Blackwell guide to the Republic*, éd. Santas, G.X. Malden, MA : Blackwell Publication, p. 44-62.
- Bedu-Addo, J. T. 1978. « Mathematics, Dialectic and the Good in the *Republic*. »

Platon 30 : 111-127.

Benardete, S. 1989. *Socrates' Second Sailing : On Plato's Republic*. Chicago : University of Chicago Press.

Beverluis, J. 2000. *Cross-Examining Socrates : A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge, U.K : Cambridge University Press.

Blondell, R. 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge : Cambridge University Press.

Bloom, A. 1968. *The Republic of Plato* [introduction, traduction et notes]. New York.

Brandwood, L. 1990. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge : Cambridge University Press.

Chappell, T. D. J. 1993. « The Virtues of Thrasymachus. » *Phronesis* 38 : 1-17.

—. 2000. « Thrasymachus and Definition. » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18 : 101-107.

Cornford, F. M. 1965. « Mathematics and dialectic in the Republic VI-VII. » Dans *Studies in Plato's Metaphysics*, éd. Reginald E Allen. London : Routledge & K. Paul, p. 68-72.

Cross, R. C., et Woosley, A. D. 1964. *Plato's Republic*. New York : St Martin's Press.

Diès, A. 1963. *La République. Introduction d'Auguste Diès. [Traduction d'Emile Chambry]*. Paris : Gonthier. Les Belles lettres.

Dixsaut, M. 2005. « Réfutation et dialectique. » Dans *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*, éd. O'Brien, D. Dillon, J. M., et Dixsaut, M. Ashgate Publishing, Ltd., p. 289.

Dodds, E. R. 1990. *Plato : Gorgias. A revised text with introduction and commentary*. Oxford : Clarendon.

Dorion, L.-A. 1990. « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate*. » *Revue philosophique de Louvain* 88 : 311-344.

—. 1995. *Les réfutations sophistiques* [introduction traduction et notes]. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.

- , 2000a. « Le destin ambivalent de la sixième définition du *Sophiste* : l'exemple d'Aristote et de Clément d'Alexandrie. » Dans *Une philosophie dans l'histoire : hommages à Raymond Klibansky*, éd. Melkevic, B. et Narbonne, J.-M. Presses de l'Université Laval, p. 47-63.
- , 2000b. *Mémorables*. Paris : Les Belles lettres.
- , 2004b. *Charmide ; Lysis [introduction, traduction et notes]*. Paris : Flammarion.
- , 2004a. « Socrate et la *basilikê tekhnê* : essai d'exégèse comparative. » Dans *Socrates. 2400 years since his death (399 B.C. – 2001 A.D.), International Symposium Proceedings (Athens-Delphi, 13-21 July 2001)*, éd. V. Karasmanis. European Cultural Centre of Delphi : Hellenic Ministry of Culture, p. 51-62.
- Dorter, K. 2006. *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham, Md.
- Dümmler, G. F. 1891. *Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre*. Basel.
- , 1895. *Zur Komposition des platonischen Staates*. Basel.
- Edmonds, Radcliffe G. à paraître. « Whip Scars on the Naked Soul : Myth and *Elenchos* in Plato's *Gorgias*. » Dans *Platonic Myths : Status, Uses, and Functions*, éd. Gonzalez, F. J., Collobert, C. et Destrée, P. Brill.
- Everson, S. 1998. « The Incoherence of Thrasymachus. » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 : 99-131.
- Ferguson, J. 1934. « Plato's Similes of Light Again. » *Classical Quarterly* 28 : 190-210.
- Field, G. C. 1930. *Plato and His Contemporaries; a Study in Fourth-Century Life and Thought*. London : Methuen.
- , 1949. *The Philosophy of Plato*. Toronto : Oxford University Press.
- Fine, G. 1990. « Knowledge and Belief in Republic V-VII.. » Dans *Epistemology, Companions to ancient thought*, éd. Stephen Everson. Cambridge [England] : Cambridge University Press, p. 85-115.

- Friedländer, P. 1964. *Plato*. 2. trad. Meyerhoff, H. Pantheon Book.
- Giannantoni, G. 1957. « Il primo libro della *Repubblica* di Platone. » *Rivista Critica di Storia della Filosofia* (12) : 123-145.
- Gonzalez, F. J. 1998. *Dialectic and Dialogue : Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Ill : Northwestern University Press.
- Gould, J. 1955. *The Development of Plato's Ethics*. Cambridge : The University Press.
- Grifford, M. 2001. « Dramatic Dialectic in *Republic* Book 1. » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20 : 35-106.
- Gundert, H. 1971. *Dialog und Dialektik; zur Struktur des platonischen Dialogs*. Amsterdam : B.R.Grüner.
- Hall, D. 1980. « Interpreting Plato's Cave as an Allegory of the Human Condition. » *Apeiron* 14(2) : 74-86.
- Hardgopoulos, D. 1973. « Thrasymachus and Legalism. » *Phronesis* 18 : 204-208.
- Harrison, E. L. 1967. « Plato's manipulation of Thrasymachus. » *Phoenix* 21 : 32-34.
- Hemmenway, S. R. 1999. « The *tekhnê*-analogy in Socrates' Healthy City : Justice and Craftman in the *Republic*. » *Ancient Philosophy* 19 : 267-84.
- Henderson, T. Y. 1970. « In Defense of Thrasymachus. » *American Philosophical Quarterly* 7(3) : 218-228.
- Hermann, K. F. 1839. *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg.
- Hourani, G. F. 1962. « Thrasymachus' definition of justice in Plato's *Republic*. » *Phronesis* 7 : 110-120.
- Howland, J. 2004. *The Republic : the Odyssey of Philosophy*. Philadelphia : Paul Dry Books.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford : Clarendon Press.
- . 1979. *Gorgias. Translation with notes*. Oxford : Clarendon Press.

- . 1995. *Plato's Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
- Jaeger, W. W. 1947. *Paideia : The Ideals of Greek Culture*. Oxford : Blackwell.
- Joseph, H. 1966. « Plato's *Republic* : the argument with Polemarchus. » Dans *Plato's Republic : Interpretation and Criticism*, éd. A. Sesonske. Belmont, CA : Wadsworth, p. 6-16.
- . 1981. *Knowledge and the Good in Plato's Republic*. Westport, Conn : Greenwood Press.
- Kahn, C. H. 1984. « Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*. » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 : 75-121.
- . 1993. « Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. » *Classical Quarterly* 43 : 131-142.
- . 1996. *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of a Literary Form*. 1er éd. Cambridge : Cambridge University Press.
- Karasmanis, V. 1988. « Plato's *Republic* : The Line and the Cave. » *Apeiron* 21(3) : 147-171.
- Kenny, A. J. P. 1973. « Mental Health in Plato's *Republic*. » Dans *The Anatomy of the Soul; Historical Essays in the Philosophy of Mind*, Oxford : Basil Blackwell, p. 1-27.
- Kerferd, G. B. 1947. « The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*. » *Durham University Journal* 1947-1948 : 19-27.
- . 1964. « Thrasymachus and Justice : A Reply. » *Phronesis* 9 : 12-16.
- Klosko, G. 1984. « Thrasymachos' Eristikos : The Agon Logon in *Republic I* » *Polity* 17(1) : 5-29.
- Krämer, H. J. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles : zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Amsterdam : P. Schippers.
- Leroux, G. 2004. *La République*. 2 éd. Paris : Flammarion.
- Leshner, J. H. 2002. « Parmenidean *elenchos*. » Dans *Does Socrates Have a Method? : Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues*, University Park, Pa : Pennsylvania State University Press, p. 19-35.

- Lycos, K. 1987. *Plato on Justice and Power : Reading Book I of Plato's Republic*. Albany, N.Y. : Macmillan Press.
- Maguire, J. P. 1971. « Thrasymachus... or Plato ? » *Phronesis* 16 : 142-163.
- Malcom, J. 1962. « The Line and the Cave. » *Phronesis* 7 : 38-45.
- McKim, R. 1988. « Shame and truth in Plato's *Gorgias*. » Dans *Platonic writings/Platonic readings*, éd. Griswold, C.L. New York : Routledge and Kegan Paul, p. 34-48.
- Menn, S. 2005. « On Plato's *Politeia* » *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 21.
- Nettleship, R. L. 1901. *Lectures on the Republic of Plato*. London : Macmillan & Co Ltd.
- Nicholson, P. P. 1974. « Unravelling Thrasymachus' arguments in the *Republic*. » *Phronesis* 19 : 210-233.
- O'Neill, B. 1988. « The struggle for the soul of Thrasymachus. » *Ancient Philosophy* : 167-85.
- Pappas, N. 1995. *Plato and the Republic*. London : Routledge.
- Paquet, L. 1973. *Platon. La médiation du regard. Essai d'interprétation*. Leiden : Brill.
- Pearson, L. I. C. 1962. *Popular ethics in ancient Greece*. Stanford, Calif : Stanford University Press.
- Plochmann, G. K., et Robinson, F. E. 1988. *A friendly companion to Plato's Gorgias*. Carbondale : Southern Illinois University Press.
- Raeder, H. 1905. *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig : Teubner.
- Raven, J.E. 1953. « Sun, Divided Line, and Cave. » *Classical Quarterly* 3 : 22-32.
- Reeve, C. D. C. 1985. « Socrates Meets Thrasymachus. » *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 : 246-65.
- . 1988. *Philosopher-Kings : The Argument of Plato's "Republic"*. Princeton :

Princeton University Press.

Renaud, François. 2002. « Humbling as Upbringing : The Ethical Dimension of the *Elenchus* in the *Lysis*. » Dans *Does Socrates Have a Method? : Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues*, University Park, Pa : Pennsylvania State University Press, p. 183-198.

Ritter, Constantin. 1910a. *Neue Untersuchungen Über Platon*. München : Beck.

— . 1910b. *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. München.

Robinson, R. 1980. *Plato's Earlier Dialectic*. New York : Garland Publication.

Roochnik, D. 1996. *Of Arts and Wisdom : Plato's Understanding of Techne*. University Park, Pennsylvania : The Pennsylvania State UP.

Rosen, S. 2005. *Plato's Republic : a Study*. New Haven : Yale UP.

Rowe, C. J. 2006. « The Literary and Philosophical Style of the *Republic*. » Dans *Blackwell guide to the Republic*, éd, Santas, G. X. Malden, MA : Blackwell Publication, p. 5-27.

— . 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge, UK : Cambridge University Press.

Ryle, G. 1966. *Plato's Progress*. Cambridge : University Press.

Sesonske, A. 1961. « Plato's Apology : *Republic* I. » *Phronesis* 6 : 29-36.

Shorey, P. 1934. *What Plato Said*. Chicago : The University of Chicago Press.

Sinaiko, H. L. 1965. *Love, Knowledge, and Discourse in Plato; Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*. Chicago : University of Chicago Press.

Smith, N. D. 1999. « How the prisoners in Plato's cave are "like us". » *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13 : 187-204.

Sparshott, F. 1966. « Socrates and Thrasy-machus. » *The Monist* 50(3) : 421-59.

— . 1988. « An argument for Thrasymachus. » *Apeiron* 21 : 55-67.

Stauffer, D. 2001. *Plato's Introduction to the Question of Justice*. Albany, N.Y. :

SUNY.

- Stauffer, D. 2006. *The Unity of Plato's Gorgias : Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Strang, C. 1986. « Plato's Analogy of the Cave. » *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 : 19-34.
- Strauss, L. 1987. *La Cité et l'Homme*. Trad. Berricho-Sedeyn, O. Paris : Agora.
- Sze, C. P. 1977. « *Eikasia* and *Pistis* in Plato's Cave Allegory. » *Classical Quarterly* 27 : 127-138.
- Taylor, A. E. 1960. *Plato, the Man and His Work*. 7 éd. London : Methuen.
- Teloh, H. 1986. *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame, Ind : University of Notre Dame Press.
- Thesleff, H. 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki : Societas Scientiarum Fennica.
- Tulin, A. 2005. « On the refutation of Polemarchus : analysis and dialectic in *Republic* I. » *Elenchos* 26(2) : 277-316.
- Vegetti, M. 2005. « Glaucon et les mystères de la dialectique. » Dans *Études Sur La République De Platon*, Tradition de la pensée classique, éd. Dixsaut, M. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, p. 25-37.
- Vlastos, G. 1991. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY : Cornell University Press.
- Vretska, K. 1958. « Platonica III. » *Wiener Studien* 71 : 30-45.
- White, N.P. 1979. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. 1920. *Platon*. Berlin : Weidmann.
- Wilson, J. R. S. 1995. « Thrasymachus and the *thumos* : a further case of prolepsis in *Republic* 1. » *Classical Quarterly* 45 : 58-67.
- Zyskind, H. 1992. « Plato's *Republic* Book I – An equitable rhetoric. » *Philosophy and Rhetoric* 25(3) : 205-221.

