



Le rire du philosophe. La pratique philosophique comme corruption de la jeunesse et impiété (lecture de l'Apologie de Socrate)

Nathanaël Wadbled, Angèle Kuri

► To cite this version:

Nathanaël Wadbled, Angèle Kuri. Le rire du philosophe. La pratique philosophique comme corruption de la jeunesse et impiété (lecture de l'Apologie de Socrate). Ghislaine Rolland Lozachmeur. Les mots en guerre Les discours polémiques : aspects sémantiques, stylistiques, énonciatifs et argumentatifs, Presses universitaires de Rennes, pp.367-377, 2016, 978-2-7535-4910-4. hal-01654386

HAL Id: hal-01654386

<https://hal.science/hal-01654386>

Submitted on 3 Dec 2017

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

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

NATHANAËL WADBLED et ANGELE KURI

Le rire du philosophe.

**La pratique philosophique comme corruption de la jeunesse et impiété
(lecture de l'*Apologie de Socrate*)**

In Ghislaine Rolland Lozachmeur (dir.), *Les mots en guerre Les discours polémiques : aspects sémantiques, stylistiques, énonciatifs et argumentatifs*, Rennes, PUR, 2016, p. 367-377

« La formulation de beaux discours emprunts de vérité fait ainsi à la fois figure de célébration de l'état bienheureux de l'initié et de réactualisation du mythe d'origine, fondateur de l'initiation : celui de Socrate, l'homme habité par l'Eros-philosophe, détenteur du pouvoir de faire naître des discours érotiques. L'initiation socratique, accomplie selon le schème classique des initiations, est ainsi spécifique en ce qu'elle conduit à l'enfantement de ce qui l'a provoqué : de beaux et bons discours, qui, en inspirant l'enthousiasme, rendent ceux qui l'entendent amoureux de la sagesse et à leurs tours créateurs de discours habités par Eros. » (David Dupuis)

« À la peur animale des dangers *de* toute sorte qui nous menacent, l'homme ajoute l'angoisse de l'absolu embusqué partout, minant tout ce qui se dit, tout ce qui se fait, frappant toute chose existante de dérision. Tout est fait pour que le rire blanc n'éclate pas. La grandiloquente abjection d'un Napoléon ou d'un Hitler - ce tumulte de proclamations, de trompes, de canonnades et d'écroulements - n'ajoute ni ne retranche rien à la tragique condition humaine, cette brève émergence entre deux vides. Le rire blanc dénonce l'aspect transitoire, relatif, d'avance condamné à disparaître de tout l'humain. L'ecclésiaste s'il avait su rire aurait ri blanc, mais il ne pouvait rire. Bossuet a écrit : "Le sage ne rit qu'en tremblant." Mot d'autant plus remarquable que l'Aigle de Meaux tel que nous l'imaginons ne devait ni rire, ni trembler.

L'homme qui rit blanc vient d'entrevoir l'abîme entre les mailles desserrées des choses.

Il sait tout à coup que rien n'a aucune importance. Il est la proie de l'angoisse mais se sent délivré par cela même de toute peur. Nombreux sont ceux qui vivent et meurent sans avoir jamais éclaté de ce rire-là. Certes ils savent confusément que le néant est aux deux bouts de l'existence, mais ils sont convaincus que la vie bat son plein, et que, pendant ces quelques années, la terre ne trahira pas leurs pieds. Ils se veulent dupes de la cohérence, de la fermeté, de la consistance dont la société pare le réel. Ils sont souvent hommes de science, de religion ou de politique, domaines où le rire blanc n'a pas sa place. Ils sont en vérité presque tous les hommes. Lorsque les lattes disjointes de la passerelle où chemine l'humanité s'entrouvrent sur le vide sans fond, la plupart des hommes ne voient rien, mais certains autres voient le rien. Ceux-ci regardent sans trembler à leurs pieds et chantent gaiement que le roi est nu. Le rire blanc est leur cri de ralliement. » (Michel Tournier)

Introduction : la sagesse de Socrate¹

La vocation philosophique du Socrate se présentant lui-même dans l'*Apologie de Socrate* – discours par lequel il se défend devant les juges qui vont le condamner à mort – est originellement une recherche déçue de la vérité. L'oracle lui aurait dit un jour qu'il est l'homme le plus sage. Ne se considérant pas comme tel, il entame ainsi une enquête qui consiste à examiner « tous ceux sans exception qui ont la réputation de savoir » (Platon, 1999 a, 21e) afin de comparer son savoir au leur. La conclusion est alors universelle et sans appel : « il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de choses : je ne m'imagine pas savoir ce que je ne sais pas » (Platon, 1999a, 21d). Se souvenant de l'oracle, il définit ainsi la sagesse non comme la possession de la vérité, mais comme la conscience de ne pas la posséder. Les premiers dialogues de Socrate² sont sur ce point édifiants : nul n'est capable de rendre raison de son prétendu savoir qui se révèle, sous les coups de l'interrogation socratique, comme une opinion sans fondement. Les interlocuteurs de Socrate se complaisent dans leurs représentations et leurs illusions sans jamais s'interroger eux-mêmes sur le fondement ou l'existence effective de leur prétendu savoir. Se révèle ainsi l'orientation de ce qui pour Socrate se révèle être la pratique

¹Je remercie David Dupuis pour l'enthousiasme communicatif qu'il a pu avoir pour la question de la thérapeutique philosophique.

² *Lachès, Ménon, Eutyphron*, etc.

philosophique elle-même. Il ne s'agit ni de rechercher ni d'apprendre la vérité, mais de déconstruire pourrait-on dire de manière anachronique ce qui en a l'apparence. L'enjeu est de comprendre dans quelle mesure ce qui affirme être la vérité est en fait une opinion déterminée par les préjugés de celui qui l'énonce. Se faisant, il s'agit de s'opposer et de pousser dans leurs retranchements ceux qui prétendent la posséder. C'est à ce niveau que les mots du philosophe sont des armes qui déstabilisent en touchant leur interlocuteur au cœur de ses certitudes, une thérapeutique violente qui dévoile l'illusion.

L'œuvre philosophique : ni traité, ni dialogue maïeutique

Il ne s'agit donc pas d'apprendre la vérité ni de la transmettre, c'est-à-dire de la recevoir d'un maître qui l'énoncerait soit dans un énoncé exprimant sa pensée à décoder selon un mode de communication pédagogique, soit dans un énoncé faisant signe vers ce dont il s'agit de construire. Dans ce dernier cas, c'est un savoir selon un mode de communication maïeutique où l'énonciateur ne donne pas l'information, mais ce qui permet au récepteur de la construire ou de la découvrir. Cette pratique s'oppose ainsi à la fois au traité et au dialogue. Socrate s'opposerait ainsi aux deux formes même du discours philosophique telles qu'elles sont pratiquées par Platon. L'affirmation peut ainsi sembler aventureuse, surtout quant à la forme du dialogue qui semble être la pratique même du Socrate de l'*Apologie*. Il semble cependant qu'il puisse y avoir une différence fondamentale.

Alcibiade suggère que le discours de Socrate fait naître le désir d'un savoir qui lui fait défaut et cultive chez lui l'aspiration à une perfection : « Je n'ai rien plus à cœur que de me perfectionner le plus possible, et pour cela je ne crois pas que je puisse trouver d'aide plus efficace que la tienne » (Platon, 1999b, 218c). Il ne s'agit cependant pas pour le Socrate du *Banquet* d'enseigner à travers de tels dialogues. Il se distancie en effet de la figure du pédagogue en repoussant les déclarations d'amour d'Alcibiade. Il ne peut cependant consentir à être l'objet exclusif du désir né de ses beaux discours, car il se rendrait alors coupable d'un véritable détournement de désir. Il ne donne pas la vérité, ce qui aurait pour conséquence de se faire aimer pour elle puisqu'il la posséderait selon la logique de ce que Michel Foucault appellera la « fonction auteur ». Il fait désirer la vérité que le récepteur de son discours doit découvrir lui-même à partir de celui-ci. Il doit séduire le jeune homme, entretenir chez lui le désir qui est la condition même de son progrès sur la voie de la connaissance ; alors que d'autre part, il doit refuser que le désir dont il est l'objet ne soit consommé, car ce serait alors détourner le désir de son véritable objet : le savoir et le bien. Les récepteurs devront assouvir

eux-mêmes leur désir.

Le Socrate du *Banquet* entérine en un sens lui-même ce processus lorsqu'il prend la parole pour considérer que la beauté imparfaite, la beauté illusoire qui est également laid, est un moment du processus menant l'homme, à partir d'elle, jusqu'à la vision de la beauté en soi où il accouche de la vérité en elle-même (Platon, 1999b, 201c - 212a). Ce que donne le Socrate du *Banquet* aux récepteurs de ses discours est une telle image, qui n'est en fait pas exactement une image de la vérité, comme les choses le sont des Idées, mais quelque chose faisant signe, au sens sémiotique du terme, vers la vérité, qui la provoque (Platon, 1999b, 202d). Si Socrate considère dans *La République*, que l'illusion éloigne de la vérité et qu'elle n'a donc rien à voir avec ce devoir-être idéal qui est d'en exprimer l'essence (Platon, 1966, 600c à 605d), c'est parce qu'il évoque à ce propos les simulacres qui sont des copies de copies d'idées : « ce sont des simples imitateurs des apparences de la vertu et des autres sujets qu'ils traitent, mais pour la vérité, ils n'y atteignent pas » (Platon, 1966, 307). De tels simulacres donnent l'illusion qu'ils sont la vérité eux-mêmes. Au contraire, si l'on met en perspective le discours du *Banquet* avec celui d'Alcibiade quelques pages plus tôt, il apparaît qu'il s'agit du philosophe et de ses discours qui se contentent de faire signe vers la vérité sans prétendre s'y substituer. Son discours provoque le désir de la faire advenir à partir de lui. Apparaît bien la différence avec le traité pédagogique ou l'auteur donne une vérité, aussi bien qu'avec la pratique du Socrate de l'*Apologie*.

Faire savoir qu'on ne sait pas alors qu'on croyait savoir

Le *Ménon* donne au contraire un exemple éclairant de cette vie philosophique que mène le Socrate de l'*Apologie*. Socrate présente la connaissance de cette vertu qu'est la sagesse comme chose commode, étant donné que tout le monde utilise cette notion, et en particulier Ménon, réputé pour avoir à ce sujet longuement disserté. Cependant « cette vertu unique [...] nous n'arrivons pas à la découvrir » (Platon, 1999c, 74v). Est ainsi remis en cause ce qui semblait acquis et Ménon doit avouer par son silence qu'il ne sait en fait pas ce qu'est la vertu. C'est dans ce sens qu'il compare l'action de Socrate à celle du poisson torpille qui paralyse tous ceux qu'il touche. « Il me semble, si je puis hasarder une plaisanterie, que tu ressembles exactement pour la forme et pour le reste à ce large poisson de mer qu'on appelle une torpille. Chaque fois qu'on s'approche d'elle et qu'on la touche, elle vous engourdit. C'est un effet du même genre que tu parais avoir produit sur moi ; car mon âme et mon corps sont tout engourdis et je ne trouve rien à te répondre » (Platon, 1999c, 80a-b). Cette

comparaison montre bien le caractère négatif de cette sagesse révélée par la vie philosophique de Socrate. Elle se révèle dans « l'aporie », qui est littéralement une absence de chemin, une impasse de la raison. Socrate, comme son interlocuteur, est « embarrassé » (Platon, 1999c, 80c) et accepte l'incapacité de dire positivement ce qu'est la sagesse.

Ménon semble n'avoir rien appris ; au contraire, il lui semble qu'il ne sait plus rien du tout, qu'il a « la tête remplie de doutes » (Platon, 1999c, 80b). Il expérimente la profonde incertitude quant à la nature de la réalité et de la vérité qui caractérise la vie philosophique de Socrate. Celui-ci ébranle en effet les certitudes qui fondent la connaissance commune du monde et libère ainsi son interlocuteur des fausses connaissances en lui faisant expérimenter leur absence de fondement. Par l'accord qui caractérise la dialectique socratique, l'interlocuteur de Socrate fait siennes les paroles de ce dernier et finit par se trouver d'une certaine manière semblable à lui, ayant conscience « de n'être en rien savant ». Avant la conversation, persuadé de savoir, l'interlocuteur de Socrate vivait en homme qui sait sans s'interroger, ni remettre en question son prétendu savoir. Au contact de Socrate, il prend conscience de son ignorance et subit la paralysie de l'embarras. Cependant il échappe désormais à l'ignorance authentique, « celle qui consiste à s'imaginer savoir ce qu'on ne sait pas » (Platon, 1999a, 29b). Le désir d'un élan vers la connaissance faisant défaut est ainsi provoqué. « À présent, comme il ne sait pas, il cherchera sans doute volontiers » (Platon, 1999c, 84c), ce qui ne signifie pas comme dans *le Banquet* qu'il est destiné à trouver. Les valeurs et principes assurés sont ainsi déconstruits par un doute qui contamine l'ensemble des représentations et des certitudes sur lesquelles était jusque-là fondée l'existence de l'interlocuteur de Socrate. On ne sait plus ce que sont ces principes ; pire encore, leur validité apparaît incertaine. La pratique socratique est dans *l'Apologie* une tentative « de démontrer qu'il s'imaginait savoir quelque chose alors que ce n'était pas le cas » (Platon, 1999c, 21c-d) sans que cela ne débouche sur un désir d'atteindre enfin la vérité.

L'impiété de Socrate

Il ne s'agit pas de suggérer qu'il n'y aurait pas de vérité. L'entreprise de démolition de Socrate n'est donc pas la négation de toute idée et possibilité de l'existence d'une vérité. Il n'est pas question de dire que tout se vaut car nous sommes dans l'ignorance, mais de faire du mieux possible pour atteindre la meilleure sagesse humaine possible et non une sagesse absolue dans une vérité absolue. Le principe de cette vie semble donc tout contenu dans le *connais-toi toi-même* delphique et consiste à « savoir ce qu'on sait et qu'on ne sait pas »,

comme l'écrit Platon dans le *Charmide* (Platon, 2004,167a). Si la sagesse révélée par la vie philosophique est négative, cela tient à cette limite épistémologique de la condition humaine. La vie philosophique elle-même se fonde sur cette limite de ce qui est accessible à la raison humaine. Elle est l'humble recherche de la vérité inaccessible dont on peut se rapprocher de manière négative en excluant l'ignorance. La vie philosophique ne saurait donc être qu'une vie d'examens constants, s'inventant constamment au gré de ces examens, plutôt qu'une vie suivant des préceptes absolus.

La conclusion du *Phédon* relatant la rencontre entre ce dernier et Socrate à l'heure de sa mort est à cet égard sans appel : il faut la laisser aux dieux. Les hommes ne peuvent la posséder et doivent reconnaître leur ignorance en s'en remettant à eux. Dans l'*Apologie*, Socrate affirme en effet faire ce que les dieux ordonnent et se mettre à l'écoute du divin et de ses signes en suivant les conseils de son démon (Platon, 2004, 31d-40a). Il considère que la sagesse divine n'est pas en contradiction avec la sagesse humaine mais qu'elle lui est incommensurablement plus complète. Il s'agit en fait d'une honnêteté envers soi-même, consciente qu'au regard de la seule sagesse authentique qui est celle des dieux, « l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune » (Platon, 1999a, 23) – preuve en est qu'au terme du jugement, Socrate s'abstient de juger la situation et s'en remet aux dieux : « c'est pour tout le monde chose incertaine sauf pour la divinité » (Platon, 1999a, 42a). L'ignorance alors semble être le refus vaniteux d'admettre la finitude humaine dans la volonté d'atteindre cette sagesse divine. La vie philosophique est dans cette perspective une « sagesse d'homme » (Platon, 1999a, 20d) consciente de ses limites, tout en tendant vers et en cherchant ce qui peut la rapprocher de la sagesse divine, avec la conscience qu'elle ne l'atteindra jamais.

L'impiété de Socrate doit donc être d'une autre nature. Il ne s'agit en effet pas de dire que Socrate fut athée. Il ridiculise d'ailleurs sur ce point Métélos en affirmant sa croyance aux démons et aux dieux (Platon, 1999a, 26b-28a). Ce qui est en jeu, c'est en effet un devoir civique. La religion grecque n'est pas un corps de doctrines distinct des valeurs politiques et sociales, ni un corps sacerdotal indépendant des charges publiques. Elle est sociale et politique et représente une administration de la Cité. Son expression est en fait une représentation sociopolitique affirmant un système de valeurs auquel doit se conformer le comportement de chaque citoyen. Elle est donc le principe d'éducation par excellence par lequel s'expriment les valeurs et principes de la Cité, qui sont à la base de la vie des citoyens. Ainsi, mettre en cause les valeurs de la Cité et s'attaquer à la représentation des dieux constitue une seule et même chose. Provoquer l'aporie sur la vertu constitue une attaque à la

religion et le problème n'est alors pas l'impiété religieuse mais l'impiété politique et sociale.

Par l'examen permanent qu'est sa vie, Socrate conteste les valeurs de la société. Il fait se développer une certaine indépendance de pensée à l'intérieur des schèmes traditionnels. En cela il est bien possible de dire qu'il corrompt la jeunesse en la faisant douter des valeurs les plus essentielles de la Cité et qu'il est impie, car la religion est l'expression et la garantie de ces valeurs. Les deux accusations sont d'ailleurs liées (Platon, 1999a, 26b). Le philosophe est alors comme un « taon attaché au flanc d'un cheval de grande taille et de bonne race, mais qui se montrerait un peu mou en raison même de sa taille et qui aurait besoin d'être réveillé par l'insecte. C'est justement en m'assignant pareille tâche, (considère Socrate), que les dieux m'ont attaché à votre Cité, moi qui suis cet homme qui ne cesse de vous réveiller, de vous persuader et de vous faire honte en m'adressant à chacun de vous en particulier, en m'asseyant près de lui n'importe où, du matin au soir » (Platon, 1999a, 30-31a).

Si l'éducation correspond à la reproduction des valeurs garanties par les dieux, la pratique philosophique de Socrate peut alors être définie comme corruption et impiété. La vie philosophique telle que l'*Apologie* nous la décrit dans la figure de Socrate, semble pouvoir être définie positivement par son acte d'accusation. Elle est une critique généralisée et une opération de démolition. Au regard de cette vie qu'il mène, il peut nous sembler qu'effectivement, « Socrate est coupable au regard de la loi de corrompre les jeunes gens et de reconnaître non pas les dieux que reconnaît la Cité, mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles » (Platon, 1999a, 24b-c).

Une lignée philosophique

Au moment où ils le condamnent, Socrate avertit ses juges : « je vous annonce, [...] citoyens qui avez voulu que je meure, la venue pour nous, tout de suite après ma mort, d'un châtement beaucoup plus sévère que celui auquel vous m'avez condamné en voulant que je meure. Car aujourd'hui vous avez cru être dorénavant protégés de l'obligation de soumettre à l'épreuve votre façon de vivre. Or je vous l'annonce, c'est tout le contraire qui vous arrivera : le nombre augmentera de ceux qui pratiquent cette mise à l'épreuve envers vous » (Platon, 1999a, 39c-d). Cependant, la pratique de la philosophie paraît avoir pris, sous l'impulsion des dialogues et traités de Platon, une autre voie. Si la philosophie est, comme la considérait Whitehead, une série de notes de bas de pages sous les œuvres de Platon, il semble bien qu'elle le soit sous les dialogues maïeutiques ou les traités. Platon présentera, notamment

dans la bouche de Socrate, la possibilité d'une connaissance authentique de la réalité qui naîtra de la formulation du discours vrai sur l'être des choses qui nous entourent. La dialectique pourra apparaître comme le chemin qui lui permet de se hisser vers l'être intelligible. Le mythe de la caverne de la *République* donne le prototype de cette remontée (Platon, 1966, VII 514a-517a), qui serait alors la « philosophie véritable » (Platon, 1966, VII 521a). La question est de rechercher la vérité, la philosophie s'est définie comme telle, amour de la sagesse, non comme celle consistant à savoir qu'on ne sait rien mais comme celle cherchant la vérité. La figure de Socrate semble changer après les premiers dialogues, sans présager en rien qu'il s'agirait là du Socrate historique et délivré de la marque de Platon.

La prophétie de ce Socrate ne se sera donc pas réalisée, ou plus exactement, elle semble avoir eu lieu vingt-cinq siècles plus tard. La philosophie comme généalogie ou comme déconstruction qui ne s'intéresse pas au déploiement métahistorique des significations idéales, à la vérité des choses ou à la métaphysique. Elle s'attache plutôt aux conditions qui font que quelque chose est à un moment reconnu comme vérité (Foucault, 1971, 136-156). Cette attitude semble retrouver celle du Socrate de l'*Apologie*. Il s'agit de montrer pourquoi et comment la vérité est à chaque fois fonction d'une épistémè régionale. Comme l'écrit Judith Butler pour définir sa pratique résolument philosophique de la question du genre, « une critique de type généalogique ne cherche absolument pas à trouver les origines (...), la vérité cachée (...), ni une idée (...) originale ou authentique si bien réprimée qu'on ne la verrait plus. Faire une généalogie implique plutôt de chercher à comprendre les enjeux politiques qu'il y a à désigner ces catégories (...) comme si elles étaient leurs propres *origines* et *causes* alors qu'elles sont en fait les *effets* d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus. La tâche de cette réflexion est de se dé-centrer – et déstabiliser – de telles instances de définition (...). » (Butler, 2006, 53). Socrate fonde ainsi, sans que ses disciples ne le reconnaissent comme tel, une lignée philosophique qui ne se définit pas par le respect d'un dogme ou d'un corpus donné de connaissances, mais essentiellement par un mode de vie. C'est ce que Foucault nommera une attitude, qui, si elle doit être inexorablement condamnée par le pouvoir – car par ses principes mêmes, elle en sape le fondement, existe bien.

La différence est que pour le Socrate de l'*Apologie*, il y a une vérité à laquelle on n'aura jamais accès alors que, suivant la leçon nietzschéenne, une certaine philosophie postmoderne considère derrière Foucault que ce qui est pris pour la vérité est bien une vérité – certes régionale, mais une vérité quand même. Il y a plusieurs vérités lorsque la question ontologique de la vérité est suspendue, alors que pour Socrate il y a une vérité et des points de

vue qui se prennent pour la vérité. La référence aux dieux a été perdue et avec elle celle de la certitude d'une vérité possible même si elle est inaccessible. Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'il s'agisse du même geste : la corruption de la jeunesse et l'impiété plutôt que l'amour de la sagesse. Socrate n'est pas seulement la figure que fustige Nietzsche. Il l'est aussi, ou plus exactement il est aussi le Socrate dont la pratique est présentée dans le *Banquet* et dont le disciple finira par écrire des traités en faisant mine de connaître la vérité. Mais Socrate est aussi celui de l'*Apologie* et ce Socrate- là peut sans doute être regardé comme le précurseur oublié du geste nietzschéen puis du geste postmoderne foucauldien. C'est cet examen de la vie qui pour le Socrate de l'*Apologie* fait qu'elle mérite d'être vécue (Platon, 1999a, 38a) ; c'est le rire qui secoue Foucault pour « ébranler toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre » (Foucault, 1966). C'est le pouvoir de la philosophie et de ses mots.

BIBLIOGRAPHIE

Judith Butler (2006) : *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte

Michel Foucault (1966) : préface des *Mots et les Choses*, Paris, Gallimard

Michel Foucault (1971) : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits*, T. II

Platon (1966) : *La République*, trad. George Leroux, Paris, Flammarion

Platon (1999 a) : *Apologie de Socrate*, in *Apologie de Socrate, suivi de "Criton"* trad. par Luc Brisson, Paris, Flammarion

Platon (1999 b) : *Le Banquet*, trad. par Luc Brisson, Flammarion, 218c

Platon (1999 c) : *Ménon*, trad. par Monique Canto-Sperber, Paris, Flammarion

Platon (2004) : *Charmide*, trad. par Louis-André Dorion, Paris, Flammarion