



HAL
open science

République VII 537d-539d : un cas de schizophrénie socratique ? Réponse à un article de L.-A. Dorion

Anthony Bonnemaïson

► **To cite this version:**

Anthony Bonnemaïson. République VII 537d-539d : un cas de schizophrénie socratique ? Réponse à un article de L.-A. Dorion. *Revue de philosophie ancienne*, 2019, Tome XXXVII (1), pp.27-59. 10.3917/rpha.371.0027 . hal-04655787

HAL Id: hal-04655787

<https://hal.science/hal-04655787v1>

Submitted on 27 Nov 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

***République* VII 537d-539d : un cas de schizophrénie socratique ?**

Réponse à un article de L.-A. Dorion

Anthony BONNEMAISON

École normale supérieure, Paris / Centre Jean Pépin – UMR8230

Résumé. Socrate, en *République* VII 537d-539d, montre tous les dangers d'un contact précoce avec la réfutation pour les futurs gardiens de la cité. Dans un article important, Louis-André Dorion y lit une critique généralisée de l'*elenchos* socratique dans la bouche de Socrate lui-même. Son insuffisance tiendrait au fond à la dimension aporétique de sa démarche, laquelle risque toujours de corrompre les jeunes si aucun savoir positif – la dialectique – ne vient s'y substituer. Cet article examine le contexte argumentatif spécifique du dialogue pour montrer les difficultés que pose une telle interprétation. La charge polémique du texte est bien plutôt dirigée contre une certaine conception populaire de la *paideia* relayée par Isocrate, qui préconise une pratique précoce de la philosophie pour la délaisser ensuite au profit d'activités plus nobles. Mais au-delà de sa dimension polémique, ce passage de la *République* montre surtout les dangers inhérents au *dialegesthai*, et le risque toujours présent qu'il tourne à l'éristique.

Summary. In book VII of the *Republic* 537d-539d, Socrates shows the dangers of refutation for the future guardians of the *kallipolis*. In an important study, Louis-André Dorion interprets this passage as a criticism of the *elenchos* in general by none other than Socrates himself. The inadequacy of this method would consist in its aporetic character, inasmuch as this method would always risk corrupting the youth, unless positive knowledge, i.e. dialectic, replaces it. The purpose of this article is to show that such an interpretation raises more problems than it solves. It is argued that this passage is better understood as polemicizing against the popular conception of *paideia*, conveyed by Isocrates, who advocates the practice of philosophy for the youth and then the practice of nobler activities. Beyond its polemical aspect, this passage shows most importantly some of the dangers of practicing the *dialegesthai*, notably turning into eristic, a danger that dialectic is always exposed to.

Louis-André Dorion, dans un article intitulé « La critique de l'*elenchos* socratique dans *La République* (VII 537d-539d) »¹, considère à la suite d'un certain nombre de commentateurs² que les quelques pages du livre VII de la *République* consacrées aux dangers de la pratique de la dialectique réfutative³ par les jeunes naturels philosophes inexpérimentés constituent ni plus ni moins qu'une critique dans les règles de l'*elenchos* socratique par Socrate lui-même.

Néanmoins, est-il dans l'habitude du Socrate de Platon de se contredire ? Une telle incohérence dramatique, pour autant qu'elle puisse être philosophiquement défendue par la lettre même du texte, ne cesse d'étonner. Dans les dialogues dits socratiques, Socrate critique en effet la plupart du temps un certain type de discours, à savoir les discours sophistiques, ainsi que leur variante éristique et antilogique. Lorsqu'au contraire il est lui-même accusé de procéder comme un sophiste, la charge polémique à l'encontre de sa propre méthode d'examen⁴ est toujours placée dans la bouche d'un autre personnage. Calliclès est peut-être le personnage le plus emblématique de ce dispositif platonicien consistant à mettre à l'épreuve les discours socratiques eux-mêmes par le biais de voix divergentes, puisqu'il va jusqu'à réduire Socrate à un sophiste alors que celui-ci ne cesse de récuser cette identification⁵. D'un point de vue doctrinal, si l'on considère la mise en scène du *Parménide*, la dimension polémique ou critique envers Socrate (en l'occurrence sur la question des Formes) est là encore construite de façon à lever toute ambiguïté dramatique : d'une part, parce que c'est Parménide qui critique la théorie des Formes dans la première partie du dialogue ; et d'autre part, parce que c'est un Socrate bien jeune qui est ainsi réfuté. Ces deux conditions permettent d'éviter l'incohérence dramatique, puisque sans ce décrochage temporel, on aurait eu un même personnage qui, dans les dernières années de son existence, tantôt dans certains dialogues argumente en faveur de l'hypothèse des Formes – à commencer par les livres centraux de la *République* – tantôt est incapable de la défendre. Ce rapide survol du corpus platonicien montre ainsi le souci accordé par Platon à la cohérence dramatique de ses personnages. Dans cette mesure, la lecture proposée par Dorion du passage de *République* VII fait du Socrate de ce dialogue une *exception*, ce qui, sans constituer un argument par soi, doit éveiller l'attention du lecteur.

L'argument général de l'article est le suivant : en 537d-539d, Socrate propose une critique de la pratique actuelle de la réfutation en montrant ses effets néfastes sur les jeunes gens. Mais loin de viser les sophistes et les éristiques, comme on le pense souvent, cette critique viserait en réalité l'*elenchos* socratique lui-même, tel qu'on le trouve à l'œuvre dans les dialogues dits socratiques. La *République* serait précisément le lieu où s'opère la substitution de la dialectique socratique, purement négative et en cela dangereuse – d'où son reniement – à

¹ Paru en 2016 dans l'ouvrage collectif *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, sous la direction de J.-B. Gourinat et J. Lemaire, aux éditions Vrin. La pagination de l'article à laquelle nous renvoyons est celle de ce recueil.

² Voir notamment, dans l'article, p. 43, n. 2 et p. 47, n. 1.

³ Socrate emploie différents termes pour désigner ce qui semble être une même activité en 537d-539d : la formation à la dialectique (*dialektikè*), laquelle nécessite le recours aux dialogues (*dialegesthai*), aux arguments ou discours (*logoi*) et à la réfutation (*elenchos*) ou contradiction (*antilegein*). Socrate semble donc désigner à travers ces divers termes des discussions argumentées entre plusieurs interlocuteurs qui impliquent la réfutation des opinions de chacun.

⁴ Dont A. Larivée, contre une certaine tendance de la critique moderne, montre qu'on ne saurait la réduire au seul *elenchos*, car les termes caractérisant le dialogue socratique proposent une palette bien plus vaste et nuancée d'attitudes : « *elenchos* n'est qu'une des nombreuses expressions utilisées pour désigner la mise à l'épreuve que Socrate fait subir à ses interlocuteurs. » (« De la continuité entre les dialogues socratiques et la *République* de Platon », dans A. Brancacci, D. El Murr et D.P. Taormina (éd), *Aglaïa, autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, p. 111). *Skepsis*, *exetasis*, *peira*, *basanos* sont autant de termes irréductibles les uns aux autres sur lesquels elle insiste pour qualifier la méthode socratique d'examen.

⁵ *Gorgias* 497a : « Je ne comprends pas tes propos sophistiques, Socrate » [Ὀὐκ οἶδ' ἄττα σοφίζῃ, ὃ Σώκράτης]. Pour un usage similaire, à la fois péjoratif et évoquant les sophistes, de *sophizesthai*, voir 511a. Voir également 499b, où Calliclès affirme que Socrate ne fait que jouer avec ses réponses en l'attaquant dès qu'il le peut, à la façon d'un éristique.

une dialectique fondée sur une science positive⁶. La bonne dialectique serait donc celle qui n'emploie la réfutation qu'en présence d'un public d'initiés et en l'adossant à la science, tout le contraire de ce qu'a pu faire Socrate.

Pour le montrer, Dorion procède en deux temps : il déduit d'abord de l'analogie entre le jeune réfuté et un orphelin la nécessité de faire de l'*elenchos* socratique l'objet spécifique de la critique (p. 44-48). Puis il propose une série de remarques autour du texte de 539b-c qui confirment sa thèse initiale tout en montrant l'évolution du rapport de Platon à la réfutation socratique (p. 49-64).

L'essentiel de la discussion que nous proposons repose sur une recontextualisation du passage en question dans le mouvement argumentatif spécifique du dialogue. Nous voudrions, en discutant de façon détaillée cet article, proposer une lecture alternative de ce passage, tout en reconnaissant ce que nous devons à l'article de Dorion pour notre propre interprétation.

I. Les candidats à la flatterie

La thèse forte de l'article est que l'*elenchos* socratique est *spécifiquement et exclusivement* visé en 537d-539d. Pour cela, l'auteur s'appuie sur un argument textuel, à savoir l'analogie entre le jeune naturel philosophe qui voit ses opinions réfutées et un orphelin, dont il propose une lecture serrée pour justifier le fait que c'est bien Socrate, et non les sophistes ou les éristiques, qui est visé. Le parallèle établi entre un jeune dont on réfute les opinions et un orphelin est parfaitement résumé par Dorion : « de même que l'orphelin qui découvre que ses parents putatifs ne sont pas ses véritables parents, sans pour autant découvrir l'identité de ses véritables parents, est désemparé et devient irrespectueux à l'endroit de ses parents putatifs, de même le jeune homme dont les opinions sont réfutées n'a pas pour autant accès à la vérité concernant le juste et le beau, de sorte qu'il est également en proie au désarroi et devient irrespectueux envers les opinions qu'il vénérât jusqu'alors comme ses parents » (p. 45-46). En prolongeant le parallèle, Dorion montre que le mépris des lois (*paranomia*) découle de deux causes qu'on ne saurait confondre : « d'une part, c'est l'effet de la réfutation qui les prive de leurs opinions sans leur substituer des positions plus vraies, et, d'autre part, c'est aussi l'effet des flatteurs qui les entourent et les attirent vers des opinions contraires à celles qui avaient contribué à les élever comme des parents. On peut prolonger le parallèle entre l'orphelin et le jeune dont les opinions sont réfutées : de même que ce ne sont pas les flatteurs qui révèlent à l'enfant que ses parents putatifs ne sont pas ses véritables parents, de même ce ne sont pas non plus les flatteurs qui réfutent les opinions que le jeune homme se fait du juste et du beau » (p. 46). Or selon lui, les flatteurs ne peuvent être que les sophistes. Il ne reste donc que Socrate comme candidat à la réfutation des opinions qui conduisent les jeunes au mépris des lois, selon une application rigoureuse du principe du tiers-exclu. Sans être la cause directe de leur corruption, puisque c'est la flatterie qui au sens strict les corrompt, Socrate en serait la cause indirecte mais décisive, puisque ce sont ses entretiens avec les jeunes gens qui fragilisent les opinions reçues dès l'enfance et les rendent d'autant plus sensibles à la flatterie des sophistes.

Il est cependant nécessaire d'interroger l'assimilation des flatteurs aux sophistes professionnels. Dorion convoque les célèbres passages du *Gorgias* sur la rhétorique comme flatterie, et on pourrait prolonger son analyse, puisque Socrate y qualifie également la sophistique de flatterie, contrefaçon de la législation comme la rhétorique l'est de la justice, toutes deux ne visant que l'agréable sans souci du meilleur⁷. La limite de cette lecture ne tient

⁶ Malgré quelques divergences de détail (voir p. 43), Dorion s'inscrit donc dans le prisme interprétatif global de Vlastos qui lit dans les dialogues un abandon progressif de l'*elenchos* socratique, dans une perspective développementaliste. Voir notamment G. Vlastos, *Socratic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

⁷ *Gorgias* 463b.

donc pas au rapprochement avec le *Gorgias*, mais au fait qu'elle ne tient pas compte du contexte argumentatif spécifique de la *République* concernant la sophistique, dans la mesure où on assiste au livre VI, en 492a-494c, à un élargissement remarquable de la catégorie de sophiste, puisque Socrate l'applique non plus aux seuls sophistes professionnels mais d'abord et avant tout à l'ensemble du peuple :

Ne crois-tu pas que ce sont ceux qui disent ces choses [que les jeunes sont corrompus par les sophistes] qui sont par excellence des sophistes, eux qui éduquent complètement et qui façonnent, pour les rendre tels qu'ils le veulent, aussi bien les jeunes que les plus âgés, et tant les hommes que les femmes ? [οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστάς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἴους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας:] (492b1-4)

Les sophistes professionnels sont indéniablement des flatteurs (493a-c), mais ils ne font en réalité qu'obéir à ce plus grand sophiste qu'est la foule, laquelle est le véritable flatteur et corrompt la jeunesse. En témoigne la façon dont Socrate décrit la corruption qui guette les naturels philosophes et risque d'en faire les pires des hommes (494b-c) : étant les plus doués de leur génération, ils seront l'objet d'une grande convoitise de la part de leurs parents comme de leurs concitoyens, lesquels vont par conséquent chercher à s'approprier en la flattant à l'avance (494c2 : προκολακεύοντες) leur puissance. La flatterie n'est donc nullement l'apanage des seuls sophistes professionnels, loin de là, et le contexte argumentatif immédiat invite plutôt à considérer que dans l'analogie avec l'orphelin, c'est principalement la foule qui est visée derrière les flatteurs. En effet, ce sont certaines occupations ou pratiques (538d : ἐπιτηδεύματα) contraires aux croyances inculquées sur ce qu'il est juste et bon de faire qui sont dites sources de plaisir (538d : ἡδονὰς ἔχοντα) et qui flattent (κολακεύει) l'âme de ceux qui ont perdu toute mesure. Autrement dit, la flatterie n'est pas celle de discours, mais d'actions immodérées qui n'ont d'autre finalité que le plaisir⁸.

On pourrait toutefois objecter que le problème précis ciblé par Socrate est la *paranomia*, le mépris des lois. En considérant que les flatteurs désignent, conformément au livre VI, le peuple dans son ensemble, n'est-on pas face à une contradiction ? N'est-il pas absurde de dire que le peuple, la source même de la loi, serait à l'origine d'un mépris des lois ? Pas si l'on se rappelle à quel type de régime Socrate fait référence au livre VI, à savoir la démocratie athénienne⁹, et que l'on regarde la façon dont il caractérise le régime démocratique au livre VIII. Socrate y caricature en effet un régime dans lequel l'individu, absolument libre de faire ce qui lui plaît, n'est soumis à aucune obligation d'aucune sorte. Il prend l'exemple d'une loi limitant les magistratures pouvant être exercées par les citoyens :

Si une loi vous empêche d'exercer une charge de dirigeant ou de magistrat, vous n'en pouvez pas moins diriger ou siéger au tribunal, si l'envie vous en prend. [ἐάν τις ἄρχειν νόμος σε διακωλύη ἢ δικάζειν, μηδὲν ἦπτον καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν, ἐὰν αὐτῷ σοι ἐπίη] (557e4-6)

La *paranomia* règne donc dans la démocratie caricaturée au livre VIII : nulle loi écrite, nulle coutume héritée des ancêtres, n'a suffisamment de force pour s'imposer face à la frénésie du peuple à revendiquer une égalité absolue, de type arithmétique, et une liberté totale. Il n'y a

⁸ Contrairement à ce qu'avance Dorion qui, réduisant l'influence des flatteurs à celle des sophistes, décrit leur effet comme l'adhésion des jeunes à « des opinions opposées et plus aguichantes » (p. 48). Or les sophistes dont il est question font bien plus que ceux-là : ils opèrent une transformation corruptrice du mode de vie en l'orientant dans une certaine direction, celle des plaisirs débridés, qui n'est pas particulièrement propre à la pensée sophistique. Le texte n'oppose donc pas des discours aux discours, mais des actions immorales à des opinions modérées, ce qui rend la corruption dont il est question beaucoup plus grave et dangereuse.

⁹ Voir en particulier 492b-c, où il est dit que les plus grands sophistes répandent leur propos corrupteurs aussi bien dans les assemblées et au tribunal que lors des concours dramatiques dans les théâtres, ou encore lors des expéditions militaires, c'est-à-dire dans les principaux lieux de la vie publique athénienne. Ces sophistes, ce sont donc les citoyens de la démocratie athénienne.

donc rien d'étonnant à ce que l'influence du peuple, qui atteint son degré le plus élevé dans une démocratie, provoque le mépris des lois chez ceux qui se voient réfutés et distille la *paranomia* parmi la jeunesse. Perte de mesure, non-respect des lois, recherche exclusive des plaisirs, autant de caractéristiques qui sont par ailleurs celles de l'homme démocratique et qui annoncent l'homme tyrannique dans la caractérisation duquel on retrouve le champ lexical de la *paranomia* (572d2, 572e1). La description des flatteurs dans l'image de l'orphelin doit donc être réinscrite dans le contexte du livre VI qui englobe la critique des sophistes professionnels dans celle, plus large, de la démocratie.

Il nous semble donc possible et même nécessaire, à rebours de la lecture proposée par Dorion, d'affirmer que les flatteurs dont il est question dans ce texte ne sauraient être réduits aux sophistes professionnels, et désignent ici avant tout la foule. Cela n'invalide en rien la qualification des sophistes comme des flatteurs dans le *Gorgias*, mais permet de l'approfondir : s'il existe bien une pratique sophistique du discours qui selon Platon n'est qu'une flatterie, incarnée notamment par Gorgias et peut-être Protagoras, et rapprochée de la rhétorique, il montre dans la *République* qu'il s'agit d'une flatterie qui ne fait au fond que redoubler une flatterie plus fondamentale, beaucoup plus puissante et dangereuse, qui est le fait de la foule elle-même. En outre, toute sophistique n'est pas une flatterie de l'opinion, et justement dans ce passage la référence à une réfutation frénétique fait davantage songer à l'argumentation éristique et antilogique¹⁰, cette partie de la sophistique destructrice de toute opinion, qui selon la distinction du *Ménon* 75c-d se distingue de l'argumentation philosophique d'une part dans le rapport à l'interlocuteur (bienveillant pour la dialectique philosophique de Socrate, agressif pour l'éristique), et d'autre part dans la finalité de la discussion (recherche de la vérité d'un côté, obtention de la victoire de l'autre). Sans compter qu'on retrouve le champ lexical de l'antilogie quelques lignes plus loin (539b3, 539c9). On peut donc faire droit à la distinction entre ceux qui réfutent et ceux qui flattent sans qu'il soit nécessaire d'assimiler celui qui « réfute souvent et de bien des manières » (538d : *πολλάκις καὶ πολλαχῆ ἐλέγχων*) à Socrate. La flatterie est le fait de la foule dans son ensemble, et dans une moindre mesure des sophistes, tandis que la réfutation est le fait des discours éristiques.

II. La double accusation contre Socrate : l'aptitude et l'âge des interlocuteurs

Pour autant, si ce sont ceux qui usent de discours éristiques et antilogiques qui poussent au premier chef la jeunesse à se corrompre en réfutant en tous sens, peut-on d'ores et déjà en conclure que le Socrate des autres dialogues ne se trouve en aucun cas pris sous le feu de cette critique ? À s'en tenir aux analyses précédentes, rien n'empêche *a priori* la réfutation socratique d'être englobée dans une critique plus large. Même si nous avons montré que Socrate ne pouvait être *spécifiquement* visé dans ce passage, il demeure possible, comme le fait Dorion dans la série de remarques qui constituent la seconde partie de son article, du point de vue de la cohérence globale de son personnage dans le corpus platonicien, de déceler un certain nombre de contradictions entre ses affirmations dans ce passage et son attitude dans les autres dialogues. D'autant plus que la façon dont sont décrits les réfuteurs dans l'analogie n'est pas sans rappeler Socrate¹¹, et qu'il pourrait fort bien être assimilé dans ces pages aux éristiques dans une même critique.

¹⁰ Nous tenons les deux termes pour synonymes dans le contexte de la *République* (voir leur association en 454a-b), comme le fait par ailleurs Dorion (p. 56, n. 3).

¹¹ L'exemple de la question « Qu'est-ce que le beau ? », qui renvoie plus généralement à un questionnement du type « Qu'est-ce que X ? », évoque les dialogues dits socratiques et en l'occurrence l'*Hippias majeur* 286d-e. En outre, la référence au fait que celui dont les opinions sont réfutées ne voit pas forcément un véritable savoir s'y substituer rappelle la fameuse affirmation par Socrate de son non-savoir, notamment dans l'*Apologie* 21d.

Une première réponse à ce problème pourrait être qu'en réalité, Socrate distingue très nettement, bien qu'implicitement, en 539c-d, entre sa propre pratique du *dialogesthai* et celle des éristiques, puisqu'il affirme que celui auquel on a fait attendre d'avoir trente ans pour s'y exercer imitera « celui qui désire dialoguer afin d'examiner le vrai plutôt que celui qui s'amuse à contredire pour le seul plaisir du jeu »¹². À deux modèles clairement distingués correspondraient deux pratiques de l'*elenchos*, deux sortes de discours, ceux de Socrate et ceux des éristiques¹³. On pourrait alors en conclure que c'est seulement lorsque l'interlocuteur ne vise pas le vrai que les discours tournent à l'éristique, et que Socrate est par conséquent exempté de la critique qu'il adresse lui-même. Cette explication, commode et cohérente avec la distinction précédemment rappelée entre philosophie et éristique dans le *Ménon*, est cependant insuffisante. Ce sont en effet les *mêmes types de discours*, c'est-à-dire des discours de type réfutatifs, que tiennent ceux qui recherchent le vrai comme ceux qui recherchent la pure joute verbale. Plus précisément, si on peut distinguer leurs discours par leur finalité et leur rapport à l'interlocuteur, ils produisent des effets semblables et comportent les mêmes risques. Sans quoi, on ne pourrait pas expliquer pourquoi Socrate pose comme *seule* solution d'attendre un certain âge pour dialoguer. Car en principe, dans le cadre de la cité idéale, l'éristique a déjà été bannie et les jeunes n'ont aucun contact avec elle. Si malgré tout, il faut prendre la précaution de ne pas pratiquer la dialectique trop jeune, alors cela signifie que même l'*elenchos* socratique, qui réfute en vue de la vérité, doit en être banni avant trente ans. On peut toujours accuser Socrate de corrompre les jeunes en les soumettant à la réfutation malgré la distinction entre deux formes de réfutations.

De surcroît, puisque Socrate critique la pratique de la réfutation auprès des jeunes gens et d'individus qui y sont inaptes, il semble lui aussi tomber sous le coup de la critique, ce qui constitue probablement l'argument le plus fort de la deuxième partie de l'article, dans la mesure où Dorion tient compte de la solution préconisée par Socrate pour l'appliquer à Socrate lui-même : « Lorsque Socrate affirme qu'à la différence de ce qui se fait "aujourd'hui" (μη ὡς νῦν, 539d5), on ne doit pas laisser approcher le premier venu de la dialectique et qu'on ne doit y admettre que des esprits "bien ordonnés et sereins", il se désavoue lui-même, puisqu'il s'est souvent entretenu, non seulement avec des jeunes gens qui avaient moins de trente ans (Lysis, Ménexène, Charmide, Alcibiade, etc.) [...], mais aussi avec des interlocuteurs qui n'étaient ni bien ordonnés ni sereins » (p. 63).

Il faut cependant, pour commencer, distinguer deux cas de figure dans l'accusation qui serait ainsi faite à Socrate. Dorion considère que les deux prérequis énoncés par Socrate – ne pas être trop jeune, et être d'un naturel adéquat – disqualifient à la fois les jeunes interlocuteurs des dialogues socratiques et ceux qui, moins jeunes, ne sont en rien modérés (Calliclès, Polos, Thrasymaque, pour ne citer qu'eux). Mais dans ce dernier cas, l'accusation ne fonctionne pas. La problématique de 537d-539d est celle de la *corruption*, autrement dit du passage d'une attitude ordonnée à une autre désordonnée, aussi bien dans les discours que dans les actes. Or, les personnages les plus virulents mis en scène par Platon sont déjà corrompus en ce sens : la réfutation que Socrate leur oppose ne peut par conséquent pas empirer leur situation. Elle a au contraire pour fonction de les rendre plus dociles et modérés dans leurs propos, à l'instar de la façon dont Socrate oppose dans le *Gorgias* à l'immoralisme de Calliclès une existence placée sous le signe de la justice en récusant sa conception des plaisirs et du bonheur.

¹² τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τάληθές μᾶλλον μιμήσεται ἢ τὸν παιδιᾶς χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα (539c6-8).

¹³ Voir également *Banquet* 201c-d : tandis qu'Agathon perçoit la discussion qu'il vient d'avoir avec Socrate sous l'angle de la controverse (« En ce qui me concerne, Socrate, dit-il, je ne suis pas de taille à engager avec toi la controverse [ἀντιλέγειν] »), celui-ci replace la controverse dans le champ de la vérité en répondant : « Non, cher Agathon, c'est avec la vérité que tu n'es pas capable d'engager la controverse » [Ὁὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν], la faisant du même coup sortir du champ sophistique.

L'accusation par Socrate de sa propre pratique ne peut donc être restreinte qu'aux cas où il interroge et réfute de jeunes gens, puisqu'alors il y a véritablement un risque de corruption par le biais des discours. Tout d'abord, on remarquera que Socrate, loin de dialoguer avec le premier jeune homme croisé, s'entretient de façon privilégiée avec les jeunes les plus doués de leurs générations, ou qui sont considérés comme tels¹⁴. Mais surtout et avant toute chose, les jeunes des cités actuelles, à la différence de ce qui se passe dans la *kallipolis*, ont déjà été soumis à l'influence des éristiques et des sophistes, en sorte qu'au regard de la cité idéale ils sont déjà corrompus¹⁵. Si dans les autres dialogues socratiques, qui n'ont pas pour cadre la cité idéale, Socrate doit mettre à l'épreuve les jeunes les plus doués, c'est parce qu'ils ont déjà été en un sens corrompus, à la différence des naturels philosophes de la cité idéale qui ont été préservés par tous les moyens de la corruption, et pour lesquels – nous y reviendrons – c'est la pratique du *dialegethai* qui constitue le plus grand risque de corruption. Dans la *République*, Socrate dit bien qu'il faut *dans la cité idéale* inverser les pratiques, et pour cela il brosse un portrait des risques encourus *dans les cités existantes*, mais la finalité de l'argumentation est celle de l'éducation dans la *kallipolis*¹⁶. On ne saurait pour autant en inférer qu'il faudrait dans les cités existantes cesser de réfuter, ou du moins cesser toute forme de réfutation, dans la mesure où les jeunes y sont déjà familiers des réfutations débridées des éristiques, et ce indépendamment des réfutations menées par Socrate. La pratique actuelle de la réfutation dont il est question est par conséquent loin d'être l'apanage du seul Socrate, et la mise en scène de plusieurs dialogues où Socrate use de l'*elenchos* donne plutôt à voir la confrontation entre deux sortes de réfutation, celle menée dans le seul but de vaincre l'adversaire par tous les moyens, et celle qui recherche la vérité. Dans cette mesure, l'*elenchos* socratique à l'œuvre dans les autres dialogues se présente davantage comme la mise à l'épreuve des discours sophistico-éristiques eux-mêmes.

Il faut encore aller plus loin : le contexte argumentatif précédemment rappelé montre que ce ne sont pas seulement les discours éristiques qui corrompent la jeunesse, mais l'ensemble de la foule, c'est-à-dire l'organisation politique des régimes corrompus. Et la démocratie est, en outre, le régime proposant l'un des modes de vie les plus corrupteurs qui soient, celui dans lequel le mépris des lois est le plus grand en raison de l'esprit de liberté qui y règne. Les jeunes interlocuteurs de Socrate sont donc corrompus au moment où celui-ci les interroge, et la *paranomia* est déjà le risque qui les guette. Interrogeant les opinions des jeunes gens, Socrate ne fait qu'interroger l'opinion de ses concitoyens, laquelle n'a rien du respect des opinions droites que viendrait troubler sa réfutation. Dans la cité idéale de la *République*, Socrate serait un véritable corrupteur s'il réfutait les jeunes naturels philosophes avant qu'ils aient atteints l'âge requis, car ils perdraient alors trop tôt les opinions droites enseignées durant leur enfance et le respect des lois¹⁷. En revanche, dans les cités existantes, c'est-à-dire dégradées, il est par ses

¹⁴ Voir notamment, malgré son orgueil démesuré, le portrait élogieux d'Alcibiade dans l'*Alcibiade* 104a, tant du point de vue du corps que de l'âme, et les remarques élogieuses du *Charmide* 158d, du *Lysis* 213d et du *Théétète* 142d et 144a-b sur les jeunes hommes interrogés.

¹⁵ Voir par exemple *Théétète* 152a où le jeune homme affirme être familier des thèses de Protagoras sur l'homme mesure de toutes choses, ou encore la réunion de la fleur de la jeunesse athénienne autour des plus célèbres sophistes dans le prologue du *Protagoras*. C'est ce que donne à voir également, de manière plus subtile, la mise en scène du *Lysis*, dont l'action se déroule chez un sophiste, un certain Mikkos dont nous ne savons rien, dans une palestre (204a). Or, le cadre spatial n'est pas anodin : la palestre est originellement le lieu où l'on s'entraîne à la lutte, métaphore que Platon utilise également pour désigner les discours éristiques (voir notamment la biographie des deux frères dans l'*Euthydème* en 271c-272a, eux qui ont commencé par être experts en lutte physique avant de devenir experts en lutte verbale, et auxquels il suffit de quelques instants pour faire du jeune Ctésippe – que l'on retrouve dans le *Lysis* – un redoutable éristique).

¹⁶ Sur la nécessité de tenir compte de l'irréductibilité des deux contextes politiques, voir A. Larivée, *op. cit.*, p. 112-113.

¹⁷ C'est pour cette raison qu'en 538d-e, la figure de l'éristique n'est pas non plus sans faire penser à Socrate, et que cette ambivalence est très certainement voulue par Platon. Dans la mesure en effet où la description de l'effet de la réfutation sur les jeunes gens décrit un phénomène dans les cités existantes, mais qu'elle est aussi

interrogations le seul à même de les préserver d'une corruption qui préexiste à ses discours, d'une part parce que d'autres enseignent déjà à réfuter sans viser le vrai, et d'autre part parce que dans tous les cas la foule est intrinsèquement corruptrice, et que le régime démocratique est celui dans lequel elle possède la plus grande influence. Socrate n'a donc d'autre choix que d'interroger les jeunes gens afin de combattre la corruption à laquelle ils sont continuellement soumis.

Le contexte argumentatif spécifique de la *République*, à savoir la construction rationnelle d'une cité parfaitement juste, empêche donc toute application immédiate de l'analyse de Socrate sur le caractère corrompue des discours réfutatifs aux cités existantes : ce qui vaut dans la *kallipolis* ne vaut pas nécessairement dans les cités existantes. Certes, Dorion tient compte de cet argument, mais le balaie trop rapidement en rappelant la référence au temps présent (539d5), c'est-à-dire à l'Athènes de l'époque : « Lorsque Socrate se désole de ce que la critique de la dialectique soit *présentement* pratiquée avec le premier venu, il fait nécessairement référence à la pratique *actuelle* de la dialectique, c'est-à-dire celle qui a cours dans l'Athènes de son temps, de sorte que c'est la pratique de l'*elenchos* en général qu'il critique et réprovoque, et pas uniquement celle que l'on chercherait à introduire à Kallipolis » (p. 62-63). Mais dire que dans la cité idéale aucune réfutation ne doit être exercée sur les jeunes s'ils n'ont pas le naturel et l'âge adéquats, contrairement à ce qui se fait présentement, n'implique pas nécessairement que dans les cités existantes *toute* réfutation soit à bannir, dans la mesure où les situations initiales sont diamétralement opposées : dans la première, la réfutation leur est en principe inconnue avant que les jeunes naturels philosophes y soient initiés, et leurs opinions sont droites ; dans les secondes, le succès des sophistes-éristiques leur fait déjà côtoyer les discours réfutatifs, et le peuple a déjà commencé à corrompre leurs mœurs. Or, cette différence est absolument déterminante, puisque dans le second cas le mode d'examen socratique constitue un rempart contre une corruption préexistante des jeunes. En résumé, le fait que Socrate légifère sur la pratique de la dialectique réfutative dans la cité idéale en l'opposant aux pratiques de son temps, y compris à sa propre pratique des discours, n'implique pas la critique générale et unilatérale de toute forme de réfutation dans les cités existantes, par définition corrompues. Dans ce cas-là, la distinction opérée à plusieurs reprises par Socrate, et rappelée en 539c-d, permet de distinguer entre un usage correctif et un usage corrompue de la réfutation. L'introduction précoce de la réfutation des opinions, qui constitue le plus grand des maux dans la cité idéale, devient telle qu'elle est pratiquée par Socrate dans les autres dialogues le seul remède possible à la corruption des cités existantes.

Si la réfutation pratiquée par Socrate est légitime dans les cités corrompues, il devient alors possible de relire à nouveaux frais les passages de l'*Apologie de Socrate* cités et analysés par Dorion (p. 51-55). Dans la mesure où leur mobilisation s'appuie sur le supposé rejet de l'*elenchos* dans la *République*, que nous venons de discuter, pour montrer la rupture entre les deux dialogues, nous proposons à rebours de montrer en quoi les remarques de l'*Apologie* ne font au contraire que confirmer notre analyse de la *République*. En effet, Socrate précise en 39d1 que lui-même s'employait jusqu'ici à tempérer l'ardeur de ses disciples, mais qu'il ne le pourra plus une fois mort : ceux-ci feront subir à ses juges un châtement bien plus grand, celui de devoir rendre compte de leur existence. Dorion y voit la confirmation du rôle de Socrate dans la frénésie réfutative des jeunes (p. 52-53). Certes, on retrouve dans ce texte et dans d'autres passages de l'*Apologie* la tendance des jeunes à se passionner pour les réfutations menées par Socrate, et à s'y exercer parfois en l'imitant (23c-d, 33c, 39c-d), mais à aucun moment ces disciples ne sont comparés à des éristiques. Dans son accusation prophétique de

partiellement applicable dans la cité idéale (539a), où Socrate serait aussi corrompue que les éristiques s'il pratiquait l'*elenchos* de façon trop précoce, il est normal que le questionnement de type socratique apparaisse, et il n'y a là aucune contradiction, dans la mesure où la légitimité de l'*elenchos* est toujours déterminée par les circonstances dans lesquelles il est pratiqué.

39c-d, au moment même où il dit que ses jeunes disciples, en son absence, risquent d'être d'autant plus violents qu'ils sont jeunes, ce qui renvoie au risque qu'ils deviennent des éristiques, il précise aussitôt le châtement qu'ils vont infliger aux juges : leur reprocher de ne pas vivre droitement pour avoir mis à mort un innocent. En quoi ce reproche qui serait adressé aux juges par les jeunes gens après la mort de Socrate est-il éristique ? En aucune manière. Bien au contraire, il est parfaitement conforme à la recherche non de la victoire à tout prix, mais de l'excellence, celle-là même qui pousse Socrate à interroger ses concitoyens. De manière similaire, en 23c, il reconnaît être le modèle de certains jeunes qui l'imitent et réfutent les citoyens, rendant ces derniers fous de rage et conduisant à la calomnie sur sa propre personne. À aucun moment cependant il n'indique le caractère néfaste ou injustifié des réfutations qu'ils mettent en œuvre sous son influence ; il insiste bien plutôt sur la réaction colérique et démesurée de ceux qui sont ainsi réfutés et rabaissés dans leur prétention au savoir¹⁸. La pratique de la réfutation par les jeunes dans l'*Apologie* n'est donc pas un problème parce qu'elle est modérée par Socrate lui-même, et qu'elle est toujours justifiée : elle ne saurait être assimilée aux discours éristiques. Socrate y apparaît comme celui qui empêche le *dialegesthai* de tourner à l'éristique : tout en reconnaissant l'attrait des jeunes gens pour les réfutations – monnaie courante dans l'Athènes des sophistes – il montre bien plutôt qu'en sa présence les jeunes interrogent les concitoyens non pour les vaincre, mais pour les pousser à améliorer leur mode de vie, tout comme lui-même le fait. Dans cette mesure, l'*Apologie* confirme l'existence d'une autre forme de réfutation, distincte de celle des éristiques et incarnée par Socrate, dans les régimes corrompus, ce qui rejoint les conclusions précédentes sur la *République* et souligne la continuité entre les deux textes sur ce point.

III. L'accusation d'éristique sans l'*elenchos*

Dorion rappelle cependant que même dans la *République*, et à de multiples reprises dans les autres dialogues, Socrate est accusé d'être un sophiste et un corrupteur précisément en raison de sa pratique de l'*elenchos*, et que la distinction entre deux sortes de réfutations, qui serait déterminante dans les régimes corrompus, est finalement loin d'être claire et convaincante. On pourrait toujours accuser Socrate d'être un sophiste corrupteur. Revenons cependant sur le détail de son argumentation. Il mobilise en particulier un passage du livre VI, en 487b-c, qui constitue selon lui « une anticipation de la critique de l'*elenchos* formulée par Socrate au livre VII » (p. 57). Dans ce passage Adimante, qui se fait le porte-parole de l'opinion, « critique la dialectique interrogative pour le double motif qu'elle réduit à quia les interlocuteurs inexpérimentés et qu'elle ne contribue en rien à la recherche de la vérité » (p. 57). On aurait ici le versant épistémologique (la dialectique interrogative ne fait pas progresser la recherche de la vérité) de la critique morale du livre VII.

Cependant, quels sont les arguments dont il est ici question ? Voit-on Socrate, dans les lignes précédentes, mettre en œuvre son fameux *elenchos* ? Aucunement, et là encore Dorion ne tient pas suffisamment compte du contexte argumentatif. La critique d'Adimante vient en effet interrompre la longue discussion menée par Socrate avec Glaucon de 474b à 487a, et qui a pour fonction de justifier la thèse des philosophes-rois énoncée en 473d-e. Après avoir démontré que le philosophe, en tant qu'amoureux de l'être du vrai, doit être distingué du

¹⁸ Il en va de même concernant le texte du *Gorgias* 522b cité par Dorion (p. 58), où Socrate anticipe sa condamnation par la cité. Dorion y lit la reconnaissance progressive de l'association entre l'accusation de corruption de la jeunesse et l'*elenchos*. Certes, mais de là à y voir une preuve de la *légitimité* de cette association, il y a un pas qui ne saurait être franchi, puisque l'*Apologie* et le *Gorgias* ont précisément pour fonction de montrer l'inanité d'un tel jugement sur Socrate en soulignant l'incompréhension dont celui-ci fait l'objet. Ces deux dialogues devraient plutôt mettre le lecteur sur la voie de l'impossible assimilation de la méthode d'examen socratique à une quelconque forme de corruption.

philodoxe, qui ne porte son regard que sur ce mélange d'être et de non-être qu'est le devenir (474b-480a), Socrate en déduit l'excellence du philosophe et par conséquent la nécessité de lui confier le pouvoir (484a-487a). Or, si cet examen prend bel et bien une forme interrogative, il ne possède presque aucune dimension réfutative¹⁹, étant mené dans chaque étape argumentative avec l'accord de Glaucon, et surtout il s'avère pleinement positif, pour ne pas dire dogmatique, dans ses résultats, puisqu'il prétend ni plus ni moins avoir démontré rationnellement la légitimité du gouvernement des philosophes dans un enchaînement rigoureux des propositions²⁰. Comment expliquer, dès lors, la réaction si violente d'Adimante, et le fait qu'il accuse malgré tout Socrate de bloquer ses interlocuteurs comme au jeu de trictrac, ce qui semble désigner une pratique éristique et stérile du discours et non une recherche commune de la vérité²¹ ?

Pour le comprendre, il faut regarder précisément sur quoi porte la charge polémique : pas sur la dimension réfutative et aporétique de l'examen, puisqu'il n'en est pas question ici ; pas non plus sur sa seule dimension interrogative, mais sur son résultat. En effet, dit Adimante, le jeu des questions et des réponses conduit finalement à une erreur de taille (487b : μέγα τὸ σφάλμα), et c'est cette erreur qu'il critique dans la suite de sa réplique : la non-conformité aux faits, puisque ceux-ci montrent au contraire que les philosophes sont au mieux inutiles aux cités, au pire les plus immoraux des hommes (487d). En éludant l'explicitation de la critique d'Adimante, Dorion en détourne le sens et en fait un problème de méthode. Sauf que dans ce passage, ce n'est pas le mode d'argumentation de Socrate en lui-même qui est d'abord visé, mais la vérité à laquelle il aboutit, en sorte que l'in vraisemblance de cette vérité aux yeux de l'opinion rejaillit sur le mode d'argumentation lui-même : pour accuser l'argumentation même d'être fallacieuse il faut déjà présupposer qu'elle aboutit à une erreur, une tromperie, et c'est ici que se situe précisément le problème. Par conséquent, lorsqu'Adimante affirme que la vérité ne gagne rien à ce jeu, ce n'est pas parce que Socrate prétendrait ne connaître aucune vérité et se contenterait de réfuter, mais bien au contraire parce qu'il est en train d'en affirmer une qui semble inacceptable pour l'opinion, à savoir que le philosophe constitue le modèle de l'homme excellent et par conséquent le seul dirigeant authentique. Ainsi, loin d'être une preuve supplémentaire de la critique de l'*elenchos* socratique dans la *République*, ce passage est l'indice de ce que le problème que rencontre Socrate face à l'opinion ne saurait être réduit à sa pratique de l'*elenchos*, puisque même lorsqu'il argumente d'une façon qui se veut démonstrative et pleinement positive dans son contenu théorique, il est accusé d'être un éristique. La critique de Socrate au livre VI ne saurait donc être superposée à la critique de l'*elenchos* au livre VII, ni même lui servir de justification. Elle permet au contraire de ne pas réduire le problème de la mécompréhension dont fait l'objet Socrate à celui de l'*elenchos*.

On peut donc en conclure que Socrate n'est ni spécifiquement visé en 537d-539d, ni même qu'il tombe sous le coup de l'attaque qu'il porte contre la pratique actuelle de la dialectique réfutative, dans la mesure où ce qui vaut dans la cité idéale ne peut valoir tel quel dans les cités existantes. Quant à l'accusation d'Adimante en 487b-c, loin de confirmer la critique de l'*elenchos* socratique, elle montre bien plutôt que dans la *République* on ne saurait réduire le mode d'argumentation socratique à l'*elenchos*, et que l'assimilation de Socrate à un

¹⁹ On notera l'exception que constitue l'introduction d'un contradicteur anonyme en 479a, un amateur de spectacles qui refuserait de voir derrière la multiplicité des belles choses l'unité d'une certaine *idea*. Mais justement, l'introduction par Socrate lui-même de cet interlocuteur donne lieu à un examen de type réfutatif qui aboutit à un accord presque immédiat, du fait que c'est Glaucon qui répond à la place de cet interlocuteur. On ne peut qu'en conclure qu'ici la réfutation, loin de laisser l'interlocuteur dans l'aporie et de le plonger dans le scepticisme, le convertit au contraire à la cause du philosophe.

²⁰ Voir notamment 486e où Socrate insiste sur le caractère déductif de son raisonnement sur les qualités du philosophe.

²¹ Voir l'emploi du champ lexical de la *petteia*, qui rappelle la description qui est faite des deux frères éristiques dans l'*Euthydème* 277d-279b où leur pratique réfutative est désignée comme un simple jeu (*paidia*).

éristique, donc le fait d'en faire un corrupteur de la jeunesse, ne dépend pas spécifiquement de la forme interrogative que prend son argumentation ni de son aporéticité.

IV. Le problème de la transmission du savoir

Dans la mesure où une argumentation philosophiquement doctrinale et positive ne suffit pas à disculper Socrate de l'accusation d'être un éristique, il est possible de discuter la solution proposée par Dorion face aux insuffisances supposées de l'*elenchos*, à savoir la nécessité d'une science positive (la dialectique) à laquelle adosser la réfutation. Il propose plus précisément de distinguer entre deux formes de réfutation. En effet, nous dit-il, le Socrate de la *République* « ne condamne pas pour autant la réfutation dialectique. Autrement dit, c'est une variété particulière de l'*elenchos*, en l'occurrence l'*elenchos* socratique, que Platon réproouve [...]. Les critiques que Platon adresse à l'*elenchos* socratique ne l'empêchent pas de reconnaître le bien-fondé de l'*elenchos* lorsqu'il s'adosse à la science et qu'il est employé à des fins précises avec des interlocuteurs qualifiés » (p. 60). Cette pratique positive de la dialectique serait paradigmatiquement incarnée par les dialecticiens rompus à la réfutation et qui parviennent jusqu'à l'essence de chaque chose (p. 61). Mais derrière cette distinction qui serait fondée dans le texte, il importe de souligner le présupposé philosophique sous-jacent qui conduit à privilégier cette réfutation dialectique adossée à la science, présupposé selon lequel le véritable défaut de l'argumentation socratique est qu'elle ne propose aucun contenu positif de savoir : « c'est précisément l'impuissance épistémologique de l'*elenchos* qui est responsable des dommages moraux qu'il entraîne ; en effet, comme l'*elenchos* a un rôle purement négatif, à savoir la réfutation de l'opinion examinée, et qu'il est par lui-même impuissant à combler le vide qu'il a causé, il est directement responsable du désarroi, de l'incrédulité et du scepticisme qu'il provoque chez l'individu réfuté. Les dommages moraux causés par l'*elenchos* sont ainsi directement liés au rôle purement négatif qu'il joue sur le plan épistémologique » (p. 64). Une certaine conception du savoir propre au philosophe, et même du savoir en général, comme pouvant être transmis et enseigné, sous-tend par conséquent, dans l'article de Dorion, la critique de l'*elenchos* socratique. D'où sa stérilité, que doit venir suppléer la positivité de ce savoir scientifique qu'est la dialectique.

Il convient tout d'abord d'interroger la solution proposée par Dorion, à savoir la substitution de la réfutation dialectique – pratiquée par le dialecticien aguerrri de 534b-c – à l'*elenchos* socratique (p. 60-61). Cette solution, pourtant séduisante, omet cependant un élément textuel majeur, à savoir le fait que la pratique dialectique décrite en 534b-c, qui contient bien une dimension réfutative, n'est pas exactement la même que celle dont il est question en 537d-539d. Dans le premier cas en effet, il est question de dialecticiens qui possèdent déjà le savoir de l'essence et du Bien lui-même, ce qui leur permet de passer à travers toutes les réfutations. Or, en 540a-b, c'est seulement à cinquante ans que le naturel philosophe atteint l'idée du Bien : si l'on prend comme repère la saisie de l'idée du Bien²², force est de constater que les dialecticiens aguerrris ne sont pas ceux dont il est question en 537d-539d, ce qui est confirmé avec humour par Socrate en 536c lorsqu'il reconnaît avoir précédemment décrit en la figure des dialecticiens philosophes des hommes matures, et non de jeunes naturels philosophes d'une trentaine d'année, comme ce devrait être le cas lorsqu'il est question de la *paideia* philosophique. Entre les deux passages, la situation et les protagonistes ne sont plus les mêmes, de sorte qu'il est impossible de voir dans 534b-c la solution au problème de la dérive éristique de l'*elenchos*. En effet, c'est précisément parce que les naturels philosophes ne sont pas encore des dialecticiens possédant un véritable savoir de l'essence qu'ils risquent fort de ne pas passer

²² Nous laissons volontairement de côté, dans le cadre restreint de notre propos, la question complexe de la nature de l'idée du Bien, et des possibles modalités de sa saisie.

à travers les réfutations et de tomber dans le scepticisme. Pourtant, il leur a déjà été enseigné les savoirs dianoétiques qui constituent le prélude de la *paideia* (arithmétique, géométrie, astronomie, harmonie), et Socrate semble bel et bien affirmer qu'ils ont atteint une forme de vue synoptique (537c : σύνοπτιν) à la fois de la parenté entre ces différentes disciplines, et entre ces disciplines et l'être véritable (intelligible). Autrement dit, alors même qu'ils reconnaissent la réalité intelligible, et possèdent une droite appréciation des savoirs dianoétiques, ils sont soumis à la réfutation et se trouvent ébranlés dans leurs certitudes. Il faut donc en conclure que le savoir qu'ils ont acquis jusqu'ici relève plutôt de l'opinion vraie²³. De cette réfutation on peut trouver un exemple dans le *Parménide* : dans la première partie, l'Éléate montre à un Socrate d'une vingtaine d'années l'insuffisance de sa conception des Formes, c'est-à-dire le fait qu'il n'en a qu'une opinion et non un savoir ; dans la seconde, l'exercice dialectique autour des hypothèses sur l'un et l'être montre comment il faut s'exercer avant de prétendre poser les Formes. On voit donc que l'hypothèse des Formes intelligibles ne suffit pas encore pour être philosophe, et l'on comprend aisément comment de telles difficultés peuvent susciter une aporie durable et instiller une tentation de scepticisme-éristique alors même que le jeune a commencé à tourner son âme vers l'intelligible²⁴.

On pourrait cependant objecter que si la pratique de la réfutation par les jeunes naturels philosophes n'est pas celle qui peut avoir lieu entre dialecticiens aguerris, le dialecticien peut malgré tout pallier les insuffisances de l'*elenchos* socratique en se faisant, au terme de la réfutation, enseignant : dans la mesure où il possède déjà la connaissance du Bien et des formes intelligibles, il est à même, au terme de la réfutation, de ne pas laisser son interlocuteur – un jeune naturel philosophe – dans l'aporie et de lui enseigner la vérité²⁵. L'enseignement de la vérité suite à la réfutation suffit-il donc à faire advenir en toute sécurité le savoir chez les naturels philosophes ? Cette solution est incompatible avec le texte même, dans la mesure où elle rend incompréhensible le fait que Socrate propose comme seule mesure, face aux possibles dangers de la réfutation, d'attendre trente ans pour y initier les naturels philosophes : s'il suffisait de substituer le savoir à la situation d'aporie, la supposée modération propre à l'âge n'y changerait rien et il n'y aurait aucun risque, or c'est précisément ce risque qui incite Socrate à poser une mesure aussi insatisfaisante. Enseigner la vérité à la suite de la réfutation ne le résorbe par conséquent pas. Il faut donc prendre le texte au sérieux : si cette seule mesure est avancée, c'est qu'il n'y a pas d'autre solution.

La solution proposée par Dorion occulte en outre la temporalité nécessairement longue du philosophe platonicien, laquelle permet de mieux cerner la spécificité de ce moment de la formation des philosophes-rois, et la part d'incertitude incompressible qui le traverse. Si comme le rappelle Socrate dans le *Banquet* 175d le savoir n'est pas une réalité qui se transmet directement à la manière des liquides passant d'un contenant à un autre, par simple contact,

²³ Il est vrai qu'en 537c, la possibilité de posséder cette vue synoptique définit précisément le dialecticien. Puisqu'en 537b-c, il est dit qu'entre vingt et trente ans le rôle de la *paideia* est de produire cette vue synoptique, tout semble indiquer que les jeunes de trente ans sont déjà dialecticiens. Le problème est qu'ils ne peuvent pas l'être au même sens que les dialecticiens accomplis. Nous proposons donc l'hypothèse suivante : cette vue synoptique est commune au naturel philosophe de trente ans et au dialecticien aguerris. En revanche, pour le premier, elle est questionnée et ébranlée par les réfutations, et ne peut faire l'objet d'un véritable savoir qu'après avoir traversé ces réfutations, c'est-à-dire lorsque le naturel philosophe est devenu un dialecticien aguerris. Elle devient alors, d'opinion droite qu'elle était, un savoir.

²⁴ Nous avons insisté sur la possibilité d'une réfutation portant sur les réalités intelligibles, mais la réfutation à laquelle ils sont soumis touche tous les domaines de ce qu'ils pensent connaître : à ce stade de la *paideia*, les naturels philosophes sont aussi réfutés sur les valeurs qui leur ont été transmises sous forme d'opinions droites (le juste, le bien, etc.). Aussi vraies soient-elles, dans la mesure où il ne s'agit que d'opinions, elles sont aisément réfutables.

²⁵ Ce que précisément Socrate ne fait pas selon Dorion : « Socrate semble ici reconnaître que la réfutation répétée des opinions sur les valeurs risque, lorsqu'elle n'est suivie d'aucun enseignement sur la véritable nature de ces valeurs, de faire le lit et le jeu des sophistes » (nous soulignons) (p. 47).

c'est parce qu'il ne peut résulter que de l'activité en première personne d'une âme qui pense²⁶. Lorsque le philosophe réfute, il peut, en provoquant une prise de conscience de son ignorance, faire advenir un désir de savoir en l'âme de l'interlocuteur, mais aucunement se substituer à l'activité de cette même âme²⁷. En revanche, il peut par ses réfutations réitérées, et en les orientant correctement, seconder l'activité de l'âme²⁸. Cela étant, il ne saurait être question de substituer un savoir positif à l'aporie, et de reprocher à Socrate de ne pas l'avoir fait. Même si l'on considère que le savoir des dialecticiens philosophes diffère en profondeur de celui de Socrate dans les autres dialogues, cela ne change donc rien au fait qu'ils ne peuvent substituer immédiatement un savoir à la réfutation, faute de pouvoir le transmettre directement²⁹. Cela n'empêche pas que les jeunes naturels philosophes puissent passer à travers les réfutations et produire un authentique savoir au terme des réfutations. Mais s'ils le peuvent, ce n'est pas parce que leurs éducateurs possèdent eux-mêmes un savoir qu'ils leur transmettraient, mais d'eux-mêmes, et seulement après avoir fait l'épreuve d'une crise profonde, d'un ébranlement durable de ce qu'ils pensaient savoir³⁰. Il n'y a donc aucune insuffisance de l'*elenchos* socratique à cet égard, dans la mesure où il est impossible de substituer immédiatement, pour les naturels philosophes de la cité idéale, un savoir positif à l'embarras dans lequel les plonge la réfutation. Il n'est dès lors plus nécessaire d'établir une dichotomie entre deux types de dialectiques, l'une purement aporétique, et l'autre s'appuyant sur un savoir pleinement positif³¹.

V. Le véritable objet de la polémique : la place de la philosophie dans la *paideia*

Pour saisir ce qui est en jeu dans ces lignes, il ne faut donc pas les réduire à une polémique sur l'*elenchos*. Une double contextualisation permet de déplacer et d'élargir la polémique du texte à la question de la place de la philosophie dans une bonne *paideia*. Le passage de 537d-539d constitue en effet une digression sur la dialectique, laquelle n'est qu'une des étapes de la formation des naturels philosophes en vue du gouvernement de la cité idéale, décrite de 521c à 540c. Mais cette digression sur « le mal qui résulte de la pratique actuelle de la dialectique » (537e1 : τὸ νῦν περὶ τὸ διαλέγεσθαι κακὸν γινόμενον ὅσον γίνεται) est elle-même la reprise et l'explicitation d'un bref passage du livre VI, en 497d-498c, où Socrate critique une certaine conception de la *paideia*. Il y pose la question suivante : comment bien user de la philosophie pour qu'elle ne cause pas la perte de la cité ? Réponse : en faisant tout l'inverse de ce qui se fait à présent, à savoir s'y attacher dès l'adolescence pour l'abandonner

²⁶ Sur l'impossibilité de dissocier le savoir d'une âme, voir notamment *Philèbe* 30c

²⁷ Sur l'articulation entre réfutation et désir de savoir, voir *Ménon* 84a-c.

²⁸ Sur la nécessité de répéter la réfutation pour qu'elle produise l'effet escompté, voir notamment *Ménon* 85c-d et le passage méthodologique du *Parménide* 135c-136c qui insiste sur la nécessité de s'entraîner à tirer les conséquences de toutes les hypothèses possibles avant de poser les Formes. On retrouve l'idée similaire d'une pratique gymnique, donc répétée, du *dialegesthai* et de l'examen réfutatif qu'il implique, en 539d.

²⁹ Voir notamment, avec des présupposés similaires à ceux de Dorion sur Socrate, les remarques de C.D.C. Reeve : « No Platonic philosopher, one might say, no matter how wise and knowledgeable, can ever be more than a Socrates to another person! One must see the forms for oneself. » (« A study in violets : Alcibiades in the Symposium », dans J.H. Leshner, D. Nails et F.C.C. Sheffield (éd.), *Plato's Symposium : issues in interpretation and reception*, Harvard University Press, 2006, p. 136).

³⁰ En 539a, Socrate montre bien que ce qu'il décrit dans les cités corrompues est un risque qui est toujours présent dans la cité idéale, dans la mesure où il résulte des dangers inhérents à toute réfutation : la crise profonde que provoque la réfutation des opinions n'épargne donc pas les naturels philosophes de la cité idéale.

³¹ La présence de la réfutation jusque dans la dialectique des philosophes aguerris (534c), que relève par ailleurs Dorion, tend plutôt à montrer l'impossibilité de faire l'économie de la réfutation à toutes les étapes du philosophe, ce qui rend inopérante la distinction entre un savoir purement positif et un autre strictement négatif. Platon indique de la sorte la continuité entre l'*elenchos* socratique et la dialectique des philosophes-rois.

une fois arrivé à la partie la plus difficile, à savoir « ce qui concerne les discours », ou arguments (498a3 : τὸ περὶ τοὺς λόγους). Bien au contraire, il faut proposer une pratique de la philosophie adaptée à chaque âge : à la jeunesse, une philosophie pour les jeunes doublée d'un renforcement des aptitudes physiques, tandis que les exercices les plus difficiles ne doivent être pratiqués qu'une fois l'âme et le corps arrivés à une maturité suffisante (498b-c). On trouve de nombreuses similitudes entre les deux textes : la référence au temps présent, le champ lexical du *logos* pour désigner la partie la plus difficile de la formation philosophique³², et la polémique concernant l'âge auquel s'y adonner. Le court passage du livre VI permet ainsi de déterminer avec plus de précision ce qui est vraiment en jeu en 537d-539d : non pas une simple polémique sur la réfutation – qu'on la réduise à l'*elenchos* socratique ou non – mais une polémique sur la place qui doit être celle de la philosophie dans une bonne *paideia* et le moment auquel s'y adonner. On comprend ainsi que ce problème soit repris lors des développements sur la *paideia* des futurs philosophes-rois.

Au livre VI, Socrate dénonce donc ceux qui préconisent une pratique précoce de la philosophie, dans la mesure où elle ne peut conduire qu'à son abandon. Au livre VII, il précise ce qui dans la pratique précoce de la philosophie est si dangereux : la pratique du *dialegesthai*, qui si elle n'est pas maîtrisée conduit directement à l'éristique. Ce faisant, il aggrave d'autant plus les charges contre ceux qui défendent cette forme d'éducation. Or, cette conception de la place de la philosophie dans l'éducation n'est pas inédite, ni dans la *République*, ni dans le corpus platonicien, et elle ne saurait être attribuée à Socrate. En 487b-c, lorsqu'Adimante se fait le porte-parole de l'opinion et récuse les conclusions de Socrate sur la légitimité des philosophes-rois en montrant que les philosophes sont au mieux inutiles, au pire les individus les plus dépravés qui soient, il précise de manière significative qu'il désigne par là « tous ceux qui se sont élancés vers la philosophie » et y ont consacré leur vie, mais « non pas ceux qui s'y sont attachés dans leur jeunesse pour être éduqués, et qui l'ont abandonnée ensuite »³³. Autrement dit, selon cette conception rapportée par Adimante, la philosophie est nuisible si l'on y consacre tout son temps, mais bénéfique sitôt qu'on la pratique uniquement dans sa jeunesse, avant de s'instruire sur des questions plus importantes. On retrouve une position identique dans la bouche de Calliclès :

En effet la philosophie, Socrate, est certes de bon ton, pourvu qu'on s'y attache modérément dans sa jeunesse. Mais si l'on s'y adonne plus qu'il ne faut, c'est la corruption pour les hommes. [Φιλοσοφία γὰρ τοῖ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων.] (*Gorgias* 484c5-8)

Cette conception de la *paideia* est très proche de celle prônée par Isocrate à la même époque que Platon, telle qu'elle est notamment décrite dans son traité *Sur l'échange* :

Je conseillerais donc aux jeunes gens de consacrer un certain temps à ces connaissances³⁴, sans toutefois laisser leur esprit se dessécher en s'y attachant. [Διατρίψαι μὲν οὖν περὶ τὰς παιδείας

³² Voir, pour le passage du livre VII : 538c5, 539a5, 539a9, 539b2, 539d5, et 539d8, où le terme *logos* désigne l'activité consistant à échanger des arguments et qui est synonyme d'examen des arguments et de réfutation.

³³ ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἕνεκα ἀψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττωνται (497c6-d1).

³⁴ C'est-à-dire l'ensemble des activités qui n'ont pas d'application pratique immédiate ou qui ne procurent pas un avantage matériel. Dans les lignes précédentes, il mentionne la géométrie, l'astrologie, la grammaire, la musique, les discours éristiques, et toutes les connaissances de cette sorte. Isocrate n'hésite pas à amalgamer éristique et philosophie, et sa dénonciation de l'éristique comme de toutes les activités de type théorique vise donc directement la philosophie telle que Platon la définit dans les dialogues. Il réserve le terme de « philosophie » à sa propre discipline (cf *Contre les sophistes* 18), à mi-chemin entre la philosophie et la politique. Voir sur ces points P. Demont, « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », dans *L'information littéraire*, 60, 2, 2008, p. 3-4. Pour des propos similaires sur la nécessité de pratiquer la philosophie uniquement dans la jeunesse, voir également *Panathénaiques* 26-28.

ταύτας χρόνον τινὰ συμβουλευέσασιν' ἂν τοῖς νεωτέροις, μὴ μέντοι περιδεῖν τὴν αὐτῶν
κατασκελετευθεῖσαν ἐπὶ τούτοις.] (268)

Il apparaît ainsi que la polémique joue à un double niveau : elle vise une école rivale comme celle d'Isocrate, mais aussi plus largement l'opinion de l'époque dont la première se fait l'écho, la forme théorisée. Socrate oppose donc à l'éloignement rapide de la philosophie prônée par Isocrate et relayé par l'opinion publique l'intensification croissante et progressive de sa pratique durant l'intégralité d'une vie humaine. C'est cette critique qui est reprise et développée par la description de la longue *paideia* dans la cité idéale au livre VII, dans laquelle s'inscrit le texte de 537d-539d. La prise en compte du contexte argumentatif confirme ainsi que la réfutation en elle-même n'est en aucune façon l'objet d'une critique, car c'est de la philosophie en général qu'il est question – ce que confirme 497d – et de sa place dans une bonne *paideia*. Mais le retour de cette question au beau milieu du cursus éducatif des philosophes-rois dans la cité idéale implique que le problème des dangers de la réfutation soit intrinsèque à l'éducation philosophique, et donc à la philosophie elle-même.

VI. Au-delà de la polémique : les dangers inhérents au *dialegesthai*

Nous avons jusqu'ici essayé de montrer que la charge polémique du texte n'était pas dirigée à l'encontre de l'*elenchos* socratique, mais bien plutôt contre une certaine conception de la *paideia*, et que cette critique de la *paideia* ne pouvait viser la méthode socratique d'examen. Cependant, nous voudrions pour terminer interroger un dernier présupposé de l'article, et d'une partie de notre propre réponse, selon lequel 537d-539d constitue uniquement un passage *polémique*.

En effet, la dimension polémique n'y est que secondaire, et le principal problème que pose ce texte est bien plus important en ce qu'il touche à l'activité philosophique elle-même, puisqu'il montre à la fois les dangers de la réfutation, et l'impossibilité d'en faire l'économie, y compris et surtout dans le cursus éducatif de la cité idéale. Nous avons déjà montré l'impossibilité de déduire de ce passage la distinction entre une bonne et une mauvaise pratique de la réfutation qui produiraient deux types de discours différents au point de produire, l'un des effets néfastes, l'autre des effets bénéfiques, puisque la figure de l'éristique est absente de la cité idéale mais que le risque demeure. Même s'il distingue en un sens entre deux modèles de *dialegesthai*, Socrate n'en propose donc pas moins son interdiction *sous quelque forme que ce soit* avant que la modération propre à l'âge n'en évite les effets corrupteurs. La distinction *a priori* entre philosophie et éristique est donc déterminante dans les cités corrompues, mais pas dans la *kallipolis*. Ce qui signifie que c'est le *dialegesthai* en lui-même qui risque toujours de détourner les naturels philosophes de la philosophie, et que le risque que la philosophie se mue en éristique est intrinsèque à l'activité philosophique elle-même, comme le confirme 497d, dont on a montré que 537d-539d était une reprise, et qui formule bien un problème interne à l'activité philosophique. Ce que nous dit le texte de 537d-539d, c'est qu'aucune démarcation *a priori* entre discours philosophique et discours éristique (même celle proposée dans le *Ménon*) n'est suffisante pour préserver avec certitude les naturels philosophes de la corruption. Ce risque, toute l'éducation de la *République* a pour fonction de le résorber avec la réglementation de l'âge auquel s'adonner au *dialegesthai*, sans parvenir à le supprimer complètement, puisque le respect et l'efficacité d'une telle mesure demeurent précaires. Il nous semble que le *ton* même de ce passage le confirme. Il serait bien étrange en effet, si la seule visée du texte était d'ordre polémique, de voir Socrate réclamer toute la pitié possible devant ce mal terrible (539a) et inciter Glaucon au pardon (538e, 539a). Et cela parce que cette situation, aussi dramatique soit-elle pour la philosophie, est en un certain sens normale³⁵ et compréhensible. Dans la mesure où

³⁵ Voir la tournure *eikos esti* en 539a5.

même dans la cité idéale le risque demeure de voir la philosophie se muer en éristique, il n'est pas étonnant que ce soit le cas dans les cités existantes. Plutôt que celui d'une dénonciation violente, le ton de Socrate est davantage celui d'un constat lucide sur sa propre activité et ses risques.

Cette interprétation est corroborée par le passage du *Philèbe* 15d-16a cité par Dorion³⁶. Il affirme allusivement que « Socrate ne tire cependant pas, dans le *Philèbe*, la même conclusion que dans la *République*, à savoir qu'il faut désormais interdire aux jeunes gens de s'exercer à la dialectique » (p. 51). Or, non seulement Socrate ne dit pas dans la *République* que tous les jeunes doivent renoncer à la dialectique réfutative, car la restriction vaut uniquement dans la cité idéale avant un certain âge, mais en outre la lecture du *Philèbe* ne fait que confirmer ce que nous venons de voir. On y retrouve en effet une description similaire de la façon dont les jeunes, lorsqu'ils goûtent à la réfutation, tombent facilement dans un usage éristique des discours. Or, l'explication qui est donnée à ce phénomène quelques lignes avant celles citées par Dorion montre justement que la tendance proprement éristique à passer trop rapidement de l'un au multiple, d'un contraire à l'autre, n'est nullement contingente mais un risque permanent et propre à tout *logos*, et ne saurait par conséquent trouver de solution définitive :

Nous pourrions dire, en quelque sorte, que l'affirmation de l'identité de l'un et du multiple opérée par les discours rôde en toutes circonstances aux alentours de tout ce que nous avons pu affirmer dans le passé ou de tout ce que nous disons maintenant ; il s'agit d'une chose qui ne date pas d'aujourd'hui et qui ne cessera jamais. Au contraire, il s'agit d'une certaine propriété des discours eux-mêmes qui, me semble-t-il, est éternelle et impérissable en nous. [Φαμέν που ταὐτὸν ἐν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεὶ, καὶ πάλαι καὶ νῦν. Καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσῃται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.] (15d4-8)

La question principale concernant ce passage est la suivante : quels sont les *logoi* dont il est question, et dans quels mesure ce risque touche-t-il le discours philosophique ? Comme l'a bien montré S. Delcomminette, le risque d'identification de l'un et du multiple ne peut pas être uniquement restreint à la dialectique platonicienne, mais porte sur le « simple fait qu'il puisse y avoir des problèmes de l'un et du multiple en général »³⁷. Et cela, parce que c'est à même le langage, et donc dans tout *logos*, que l'un et le multiple sont mêlés. Doit-on pour autant considérer que le philosophe dialecticien est toujours à l'abri de cette identification implicitement opérée dès le langage ordinaire et exploitée par le discours éristique³⁸ ? Une telle sécurité attribuée à la dialectique du *Philèbe* ferait l'impasse sur le fait que Socrate dit bien que ce risque, éternel et impérissable, est « en nous » (ἐν ἡμῖν) : il concerne les jeunes – dans les cités corrompues comme dans la cité juste de la *République* – mais aussi tous ceux qui philosophent, y compris Socrate³⁹. On en trouve la confirmation dans le passage qui annonce celui-ci (14c) : l'identification de l'un et du multiple est une source de difficulté pour « tous les hommes » (πᾶσι ἀνθρώποις)⁴⁰. Que le problème ne soit pas restreint au discours philosophique

³⁶ Nous renvoyons, pour les principales références en faveur d'un rapprochement entre le passage de la *République* et celui du *Philèbe*, aux p. 50-51 de l'article, qui offrent également un très bon résumé des arguments avancés.

³⁷ S. Delcomminette, *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston, Brill, 2006, p. 80.

³⁸ Pour Delcomminette, cela semble bien être le cas puisque le propre du philosophe dialecticien est de présupposer les Formes, ce qui permet finalement d'éviter toute dérive éristique : même les difficultés sérieuses dont il est question en 16b sont à l'abri d'une possible dérive éristique, et deviennent un problème strictement dialectique.

³⁹ Pour un exemple explicite de brève dérive éristique du *logos* philosophique, en raison d'une mauvaise division, voir *République* 454a-b.

⁴⁰ Ce passage confirme selon nous la nécessité de situer le problème à un niveau infra-philosophique, à l'encontre notamment de la position d'E.E. Benitez dans *Forms in Plato's Philebus*, qui y lit un risque propre aux seuls discours philosophiques : l'identification de l'un et du multiple est source de difficulté pour tous les hommes, qu'ils le veuillent ou non. Ce n'est qu'ensuite que deux types problèmes, puérils et sérieux, qui font échos aux

n'empêche aucunement qu'il le touche également. L'intérêt du passage du *Philèbe* est donc à la fois d'explicitier et d'élargir le risque de dérive éristique du *logos*, lequel demeure dans la *République* cantonné à la pratique de la réfutation, en en faisant une propriété du *logos* dans son ensemble, et par conséquent un risque permanent. Comme le formule très justement M. Dixsaut : « Il y a là comme une pente naturelle du *logos* qui fait que toute discussion d'un problème risque de tourner en querelle de mots. L'art de l'antilogie n'est pas une création purement artificielle, sa puissance est enracinée dans le *logos* même quand il prend la forme d'un dialogue »⁴¹.

C'est donc aussi au cœur du *dialegesthai* philosophique – qui pose l'homme ou le bien comme un (15a) – que risque de se loger l'éristique, et les deux textes disent, dans deux perspectives différentes, une seule et même chose : l'éristique se loge au cœur du philosophe – que ce soit en raison de la réfutation, ou plus largement des ambivalences propres au langage – et leur distinction n'est jamais définitivement acquise mais toujours rejouée chaque fois que le *dialegesthai* est à l'œuvre.

Conclusion

Le passage de 537d-539d ne constitue pas une critique spécifique de l'*elenchos* socratique, mais prolonge une polémique initiée au livre VI sur l'âge auquel il convient de pratiquer les discours argumentés. Dans cette mesure, c'est l'opinion générale de l'époque, relayée notamment par Isocrate, qui constitue la cible de Socrate, lequel propose pour l'éducation des naturels philosophes de la cité idéale de ne pratiquer le *dialegesthai* qu'à partir de trente ans, afin d'en prévenir les effets potentiellement destructeurs. Mais si une telle mesure est nécessaire, c'est parce que la philosophie ne peut faire fi de la réfutation, laquelle est commune à la pratique des discours à laquelle elle s'oppose le plus frontalement, l'éristique. Loin de se réduire à une simple polémique envers son ancien maître, ce passage montre la conscience aiguë chez Platon de l'ambivalence et de la fragilité de la philosophie, dans la mesure où elle doit intégrer en son sein la réfutation, laquelle risque pourtant toujours de se muer en éristique si elle n'est pas pratiquée dans les conditions adéquates, à commencer par la tempérance propre à l'âge des interlocuteurs. Cette précaution n'est cependant valable que dans la *kallipolis*, car dans les cités existantes, les jeunes sont déjà corrompus par des discours de type éristiques, et plus largement par la foule rassemblée en peuple démocratique. Loin de corrompre la jeunesse, Socrate ne fait dans les dialogues dits socratiques qu'essayer de la préserver de cette influence délétère.

Force est en revanche de constater – mais il n'est pas besoin d'attendre les dialogues de la maturité pour cela, ni de supposer le regard ironique de Platon surplombant ses personnages – qu'il n'y réussit que bien rarement. Ce problème, les dialogues dans lesquels Socrate brille par son absence l'évacueront plus qu'ils ne le résoudreont.

problématiques philosophiques sur la participation, sont formulés, mais il ne s'agit que de cas particuliers d'un problème plus général.

⁴¹ M. Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001, p. 64. Le dialogue dont parle M. Dixsaut est avant tout celui de l'âme avec elle-même, c'est-à-dire la pensée (*Théétète* 189e, *Sophiste* 263e).

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J. (éd.), *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices, Cambridge, Cambridge University Press, 1902.
- BENITEZ, E.E., *Forms in Plato's Philebus*, Assen / Maastricht, Van Gorcum, 1989.
- BREMOND, É. et G. MATHIEU (trad.), *Isocrate. Discours*, 4 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1928-1962.
- DELCOMMINETTE, S., *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden / Boston, Brill, 2006.
- DEMONT, P., « Isocrate et le *Gorgias* de Platon », dans *L'information littéraire*, 60, 2, 2008, p. 3-9.
- DIXSAUT, M., *Métamorphoses de la dialectique*, Paris, Vrin, 2001.
- DORION, L.-A., « La critique de l'*elenchos* socratique dans *La République* (VII 537d-539d) », dans J.-B. Gourinat et J. Lemaire (éd.), *Logique et dialectique dans l'Antiquité*, Paris, Vrin, 2016, p. 43-66.
- LARIVÉE, A., « De la continuité entre les dialogues socratiques et la *République* de Platon », dans A. Brancacci, D. El Murr et D.P. Taormina (éd.), *Aglaïa, autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, Paris, Vrin, 2010, p. 7-14.
- REEVE, C.D.C., « A study in violets : Alcibiades in the *Symposium* », dans J.H. Lesher, D. Nails et F.C.C. Sheffield (éd.), *Plato's Symposium : issues in interpretation and reception*, Harvard University Press, 2006, p. 124-146.
- ROBIN, L. (trad.), *Platon. Œuvres complètes*, 2 vol., trad. nouvelle et notes, avec la collaboration de M. Moreau, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1940-1942.
- VLASTOS, G., *Socratic studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.