Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 150 (2018)
Heft: 1

Artikel: De quelques figures du silence dans l'œuvre de Platon
Autor: Lévystone, David
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-772452

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 150 (2018), P. 57-75

DE QUELQUES FIGURES DU SILENCE DANS L'ŒUVRE DE PLATON

DAVID LÉVYSTONE

Résumé

On chercherait en vain dans l'œuvre de Platon des développements explicites sur le silence. Mais le génie littéraire de Platon lui fait une place, et la mise en scène des dialogues, comme les interactions des personnages, mettent en jeu différentes figures du silence par lesquelles se dévoilent d'autres aspects des réflexions socratico-platoniciennes sur le langage. Les silences du philosophe s'opposent, en effet, à ceux de ses interlocuteurs, autant que la pratique philosophique du dialogue aux discours sophistiques. Car le silence véritable n'est pas que l'absence de voix, ni même simplement l'attente d'une parole à venir, mais, en dernière analyse, un retour à la source du logos : la pensée et l'être même.

> « Apollon, retiens encore un peu le navire ; laisse le festival à Délos se dérouler lentement. J'ai des questions à poser à Socrate, sur le discours, le silence et le salut. »
>
> Libanios, *Declamationes* II, 38.

Selon toute apparence, Socrate n'est pas un homme de silence. La nature qui se tait – « les champs et les arbres ne veulent rien [lui] apprendre » – ne l'intéresse guère et son attention ne s'éveille qu'aux voix des hommes de la cité[1]. Si, d'aventure, comme dans le *Phèdre*, il se risque hors de la ville, c'est uniquement parce qu'il ne peut résister à l'« appât » du discours que son jeune ami, Phèdre, cache sous son manteau[2]. Cet écrit, lui-même « mort » et « muet », n'est d'ailleurs pas destiné à une lecture solitaire et silencieuse : il ne vaut que dans la mesure où il sera prononcé à haute voix, entendu et débattu. Socrate discute sans cesse, avec tous, et de toute chose[3] ; il craint

[1] PLATON, *Phèdre* 230d. Les traductions de Platon sont celles de Léon ROBIN, Paris, Gallimard (Pléiade), 1950.

[2] *Ibid.*, 228d ; 230d-e.

[3] Politiciens, artisans, poètes (PLATON, *Apologie* 21b-22e), citoyens et étrangers (23b), jeunes et vieux (30a). *Cf.* aussi XÉNOPHON, *Mémorables* I, 1, 10 ; 2, 37 ; 2, 60 ; III, 10, 14 ; IV, 2, 22 ; 4, 5 ; PLATON, *Apologie* 33a-b, *Lachès* 200d, *Théétète* 150e-151b, *Gorgias* 490e-91a, *Banquet* 221e etc.

même, à l'occasion, « d'incommoder [son interlocuteur] par le plaisir qu'il prend à causer »[4]. Il est, enfin et surtout, ce martyr de la parole, celui que la tyrannie des Trente, comme la démocratie restaurée, ont voulu *faire taire*[5].

Pour autant, la parole socratique n'est ni un incessant et frivole bavardage, ni l'incantation du discours sophistique[6]. Elle est discontinue, interrompue, et se présente comme un « discours bref »[7], qui implique donc le silence. Le philosophe doit aussi savoir se taire, et si la vérité peut être approchée par la médiation de la parole plutôt que par une méditation muette, elle ne se transmet pas simplement par le flux continu du verbe sophistique : quel dommage, ironise Socrate, que le savoir ne se verse pas ainsi d'une âme à l'autre, comme le vin de l'amphore à la coupe ![8]

C'est pourquoi le silence a une importance, ne serait-ce qu'implicite, dans l'œuvre de Platon – qui lui-même d'ailleurs toujours se tait et laisse à d'autres la parole[9]. Il n'y est pas seulement privation, au sens aristotélicien, de voix signifiante dans la nature, ou une violence, faite par le Souverain, à la parole philosophique. En opposition au nouveau modèle d'éducation fondé sur la rhétorique et mis en avant par les sophistes, le silence se manifeste dans les œuvres socratiques comme une valeur positive, qu'il convient de savoir préserver. Reliquat d'un idéal traditionnel, sans doute d'inspiration spartiate, il est d'abord l'attitude attendue chez les jeunes gens face à leurs aînés[10]. D'un point de vue socratique, le silence est ensuite et surtout la condition même d'un dialogue véritable, qu'il faut opposer et même imposer au babillage incessant des sophistes et de leurs disciples. Il y a, enfin, dans la mise en scène des dialogues de Platon, des silences « qui parlent », de la part des différents personnages et, en premier lieu, de Socrate lui-même. Le philosophe est en retard au banquet d'Agathon,

[4] PLATON, *Théétète* 146a.

[5] Pour la démocratie, *cf.* PLATON, *Apologie* 37e, au moment de son procès : « Mais peut-être y aura-t-il quelqu'un pour dire : Ne te sera-t-il donc pas possible, Socrate, une fois exilé, de vivre en gardant le silence et en te tenant tranquille ? » (σιγῶν δὲ καὶ ἡσυχίαν ἄγων) ; pour la tyrannie des Trente, *cf.* XÉNOPHON, *Mémorables* I, 2, 31 : une loi pour interdire d'enseigner l'art des mots (ἐν τοῖς νόμοις ἔγραψε λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν) et 33 : pour lui interdire de parler aux jeunes gens (τὸν Σωκράτην τόν τε νόμον ἐδεικνύτην αὐτῷ καὶ τοῖς νέοις ἀπειπέτην μὴ διαλέγεσθαι).

[6] Dans ce texte, les termes « parole sophistique » ou même « sophistes » ne désignent rien d'autre que ce que Platon – parfois Xénophon – présente comme tel et ne prétendent aucunement s'appliquer à la sophistique « historique ». Sur la parenté du discours sophistique « réel » et de la méthode socratique, *cf.* par exemple George B. KERFERD, *Le mouvement sophistique*, trad. Alonso TORDESILLAS et Didier BIGOU, Paris, Vrin, 1999, p. 74 *sq.*

[7] Sur la *brachylogie* socratique, *cf.* le chapitre d'Eugène DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelle, Éditions Robert Sand, 1922, ch. 2 : κατὰ βραχὺ λόγος.

[8] PLATON, *Banquet* 175d.

[9] En laissant, bien entendu, de côté les *Lettres*, et particulièrement la *Lettre* VII.

[10] Et, en général, attendue pour les femmes : SOPHOCLE, *Ajax* 293.

arrêté dans la rue par une méditation silencieuse[11] ; il entre parfois, au cours d'une discussion, dans de longs silences[12] ; il lui arrive même de rester debout, immobile et muet, pendant vingt-quatre heures[13] ; en d'autres occasions, son *daimon* lui interdit la parole. Et on relève, chez les divers interlocuteurs du philosophe, des silences variés de pensée, de pudeur, de refus, de mépris ou de colère, momentanés ou définitifs, mais souvent éloquents.

Ces figures variées du silence, qui autorise, loin du vacarme des discours des sophistes, ou au contraire conteste, comme une fin de non-recevoir, le déploiement de la pensée de Socrate, constituent cette dernière dans l'œuvre de ses disciples au même titre que la parole qu'ils lui prêtent. Peut-être même annoncent-elles déjà la figure la plus élevée du silence, celui d'un au-delà de l'être, l'Un.

1. Silence et écoute

> « Et l'on dit que si la nature a donné à chacun de nous deux oreilles mais une seule langue, c'est parce que notre devoir est de moins parler qu'écouter. »
>
> Plutarque, *Comment écouter* 3, 39b[14].

Dans les *Nuées*, Aristophane oppose le « caquetage » incessant des jeunes gens formés à l'école des nouveaux maîtres de rhétorique à l'attitude de ceux éduqués selon un idéal traditionnel et qui « ne débitent pas sur l'Agora des bavardages épineux sans queue ni tête comme ceux de maintenant »[15]. Les élèves des sophistes sont de beaux-parleurs – c'est même là la première promesse de l'enseignement qu'ils leur payent : former à l'art du bien-dire. Les « intellectuels » hostiles aux sophistes, et le plus souvent à la démocratie, font valoir une aspiration toute autre, plus ancienne : les jeunes gens doivent surtout garder le silence. On aurait tort de sous-estimer cet idéal, profondément ancré dans la culture classique. Thrasymaque lui-même, qu'Aristote considère comme le plus important contributeur à l'art de la rhétorique depuis son fondateur (Tisias)[16], fait

[11] PLATON, *Banquet* 174d-175b.

[12] *Phédon* 84b-c ; 95e.

[13] *Banquet* 220c-d.

[14] Trad. (légérement modifiée) Robert KLAERR, André PHILIPPON et Jean SIRINELLI, *Plutarque. Œuvres morales,* t. I/2, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

[15] ARISTOPHANE, *Nuées* 1002, *cf.* 961-1023 (trad. Hilaire VAN DAELE, Paris, Les Belles Lettres, 1923, légèrement modifiée). *Cf.* ISOCRATE, *Aréopagitique* 48-49. À mettre en parallèle avec les pratiques spartiates : HÉRODOTE II, 80.

[16] 85 A2 DIELS-KRANZ.

mine, pour mieux séduire la foule à laquelle il s'adresse et s'excuser à l'avance de son discours, de regretter « cette ancienne époque, quand les jeunes gens gardaient le silence »[17]. Plutarque, bien plus tard, pourra affirmer tout à la fois comme une évidence et comme un précepte moral que « les enfants qui reçoivent une éducation vraiment noble et royale apprennent d'abord à se taire et seulement ensuite à parler »[18].

Chez les disciples de Socrate, cet idéal de réserve est explicite et trouve, sans doute, son origine dans leur admiration du laconisme spartiate[19], mais aussi dans la règle du silence chère aux pythagoriciens[20]. On le voit poindre dans différents textes. Le *Miltiade* d'Éschine de Sphettos est, à cet égard, significatif et l'attitude de Miltiade, un jeune homme éduqué selon l'idéal spartiate des milieux aristocratiques athéniens[21], y est ainsi expliquée : « Puisqu'il allait devenir un jeune homme, il pensa qu'il est beau de se taire et garda le silence plus que les statues d'airain »[22]. C'est une semblable réserve qui séduit le Socrate de Platon chez le jeune Charmide qui « rougit », « hésite à répondre » et « en paraît encore plus beau, car la modestie est ce qui sied à son âge »[23]. Le jeune Socrate, enfin, se tait pour mieux écouter son aîné,

[17] 85 B1 DIELS-KRANZ. *Cf.* PS.-DÉMOSTHÈNE, *Eroticos* 21.

[18] *Du bavardage* 9, 506c (trad. Jean DUMORTIER, *Plutarque. Œuvres Morales*, t. VII/1, Paris, Les Belles Lettres, 1975).

[19] Louée par PLATON (*Protagoras* 343b, *Lois* I, 641e), célébrée par PLUTARQUE dans ses *Apophtegmes des Lacédémoniens*, la préférence spartiate pour la concision du langage se manifeste dès l'*Iliade* avec Ménélas (III, 214 ; παῦρα μὲν ἀλλὰ μάλα λιγέως). Sur la valorisation du silence à Sparte : Ephraim DAVID « Sparta's *kosmos* of Silence », *in* Stephen HODKINSON et Anton POWELL (éds.), *Sparta: New Perspectives*, Swansea, Classical Press of Wales, 1999, p. 117-146.

[20] ISOCRATE, *Busiris* 29 (= 14.4 DIELS-KRANZ) ; DIOGÈNE LAËRCE VII, 18 ; PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 19 ; AULU-GELLE, *Nuits attiques* I, 9, 3-5 (trad. René MARACHE, Paris, Les Belles Lettres, 1967) : « Alors celui qui avait été examiné par lui et reconnu apte, il [...] lui imposait le silence un temps déterminé, pas le même à tous, mais à chacun selon le jugement porté sur sa capacité à progresser. Celui qui était au silence écoutait ce que disaient les autres, et il ne lui était permis, ni de poser des questions, s'il n'avait pas bien compris, ni de noter ce qu'il avait entendu. Personne ne garda le silence moins de deux ans. [...] Mais lorsqu'ils avaient appris les deux choses les plus difficiles de toutes, se taire et écouter, et qu'ils avaient commencé leur instruction par le silence... » *Cf.* Armand DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915, p. 116-117.

[21] Les liens de Socrate avec l'aristocratie athénienne sont confirmés par PLATON lui-même : *Apologie* 23c.

[22] GIANNANTONI (*Socratis et Socraticorum Reliquae*) VIA 77 = fr. 37 DITTMAR, cité et traduit par Gilbert ROMEYER DHERBEY dans sa préface à Mario UNTERSTEINER *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993, t. 1, p. iv.

[23] PLATON, *Charmide* 159b et 158c.

l'étranger d'Élée[24], et Platon espère, dans la *République* comme dans les *Lois*, instruire les jeunes gens à se taire devant les anciens[25].

Cette pudeur, louable en elle-même, n'est certes pas absolue et n'exige pas d'être muet, mais avant tout à l'écoute, écoute à laquelle l'incessant bavardage des disciples des sophistes ne laisse aucune place. Et si le silence paraît toujours l'attitude appropriée pour des jeunes hommes face à leurs aînés, il s'avère simplement, pour Socrate, nécessaire à la pratique du dialogue. On le perçoit en négatif, dans les descriptions imagées que Platon, comme Xénophon, fait du discours sophistique. La parole qui parle pour ne rien dire ne laisse aucun silence à entendre, et celle ininterrompue du long discours ignore même celui à qui elle s'adresse[26] ; elle n'écoute pas plus qu'elle n'est écoutée ; elle perd son sens, si jamais elle en avait un, en séduisant les sens. Elle est l'incantation qui ensorcelle l'âme[27], le charme qui l'enchante et la séduit[28], le bercement ou la drogue qui l'endort[29], et prolonge même son effet plusieurs jours durant avant de relâcher son emprise[30]. De la manière dont Platon la présente, la parole sophistique ne pratique pas le silence[31] – « comme l'airain que l'on frappe résonne longtemps, jusqu'à ce qu'on arrête le son en y portant la main, ainsi nos orateurs, sur la plus petite question vous font un discours à perte

[24] Sur le choix de Platon de réduire Socrate au silence dans les dialogues tardifs, dont il est absent ou quasi-absent, *cf.* Trent EADES « Plato, Rhetoric and Silence », *Philosophy and Rhetoric* 29/3 (1996), p. 244-258.

[25] PLATON, *République* IV, 425b : σιγάς τε τῶν νεωτέρων παρὰ πρεσβυτέροις ἃς πρέπει, *cf.* VIII, 563a-b et *Lois* IX, 879b-c sur le respect dû aux anciens.

[26] C'est une des critiques du *Phèdre* : 275e.

[27] PLATON, *Ménexène* 235a (γοητεύουσιν τὰς ψυχάς) ; *cf.* XÉNOPHON, *Mémorables* II, 6, 12-13 (ἐπῳδή) ; GORGIAS lui-même (*Éloge d'Hélène* 10) décrit l'art du discours comme une « incantation inspirée » (ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ), un art « de sorcellerie et de magie » (γοητείας καὶ μαγείας).

[28] *Protagoras* 315a-b : κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι...

[29] *Ménon* 81a : γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις ; *Banquet* 194a : φαρμάττειν βούλει με ; voir GORGIAS lui-même (*Éloge d'Hélène* 14) : ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.

[30] *Protagoras* 328d : πολὺν χρόνον κεκηλημένος. PLATON définit parfois explicitement les sophistes comme des « magiciens » : *Politique* 291c (γόης) et 303b-c (μιμητής, γόης), *cf. Sophiste* 268c-d.

[31] En cela, la parole sophistique s'inscrit aussi, pour Platon, dans le prolongement de l'*agon* rhétorique homérique, défini fort justement par Silvia MONTIGLIO, « La menace du silence pour le héros de l'*Iliade* », *Mètis* 8/1-2 (1993), p. 186, comme : « la compétition entre les héros qui tâchent d'imposer leur voix. Une compétition que guette la menace continue, voire définitive, du silence ». *Cf. ibid.*, p. 184 : « Tel est en effet le destin du silence, dans l'*Iliade* : perçu comme un manque, comme la suspension non souhaitée d'une parole qui se veut abondante, épaisse et sans trous, il est vite dépassé par d'autres paroles, par la vive voix d'un discours direct qui absorbe le silence dans ses résonances ».

de vue »[32] –, au mieux s'éteint-elle lorsque son combustible, l'argent, lui manque[33]. Et l'on pourrait prolonger, sans la trahir, l'analogie pécuniaire du philosophe par les mots de Plutarque : le sophiste, « la conversation tombe-t-elle sur des matières où il peut s'instruire et apprendre ce qu'il ignore, la bouscule et la repousse, incapable qu'il est de lui payer, par son silence, même un léger tribut »[34]. Mais si la parole sophistique ignore le silence pour elle-même, elle s'emploie toujours à y astreindre son adversaire : Socrate, ironique, s'effraye ainsi qu'Agathon ne lui lance par son discours, tel une gorgone, « une tête de Gorgias qui [l]'allait pétrifier et [le] réduire au silence »[35]. Et c'est à un autre « croque-mitaine » populaire, le loup – dont on disait que le regard paralysait le corps comme la langue – que Socrate fait sans doute allusion après l'intervention de Thrasymaque : « L'écoutant, je fus frappé de stupeur [...] je crois même que si je ne l'avais regardé avant qu'il ne me regardât, je fusse devenu muet »[36].

Le silence est la condition première de l'écoute, et par là-même du dialogue : il faut savoir se taire pour écouter ; le sophiste psalmodie sans cesse pour mieux envoûter. Le dialecticien de Platon, lui, sait « quand parler et quand se taire »[37] ; le sophiste, tout comme l'écrit, l'ignore : il n'est jamais ouvert à l'écoute, il n'en est pas même capable, et ne peut répondre à des questions qu'il n'entend même pas[38].

2. Figures du silence

> « Et en vérité ce n'est pas tout de garder le silence, mais il faut voir aussi le genre de silence qu'on garde. »
>
> Samuel Beckett, *L'innommable*[39].

[32] PLATON, *Protagoras* 329a-b.

[33] Au contraire du philosophe qui parle « quand il faut » : « loin de parler quand on me paie, et de me taire quand on ne me donne rien » (*Apologie* 33b). Autre cause de silence du sophiste chez Platon : la peur (d'être accusé d'impiété) fait taire Thrasymaque en *République* I, 352b.

[34] PLUTARQUE, *Du bavardage* 22, 514b-c.

[35] PLATON, *Banquet* 198c.

[36] *République* I, 336d. Sur la croyance populaire sur le regard du loup, voir par exemple PLINE, *Histoire naturelle* VIII, 34, THÉOCRITE, *Idylles* XIV, 22 et VIRGILE, *Bucoliques* IX, 53-54.

[37] L'idée apparaît au moins à trois reprises dans le *Phèdre* : 272a, 275e, 276a.

[38] *Phèdre* 274d ; voir aussi *Protagoras* 329a : « Si, dis-je, on pose à l'un d'eux quelque question, alors, pareil à un livre, il n'est capable, ni de répondre, ni de questionner à son tour ».

[39] Paris, Éditions de Minuit, 1971, p. 37, cité par Jean-Louis CHRÉTIEN, « L'hospitalité du silence », *in* ID., *L'arche de la parole*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 63.

Au silence de celui qui est à l'écoute et en attente d'une parole à venir s'oppose le silence de celui qui refuse la discussion, et qui pour ainsi dire n'écoute même plus : celui, mis en scène par Platon, de Philèbe ou de Calliclès, ou celui des interlocuteurs anonymes de Socrate dont Xénophon nous dit qu'après avoir été réfutés par le philosophe, ils dédaignaient de lui adresser à nouveau la parole[40].

Dès le début du dialogue qui porte son nom, Philèbe se retire de l'entretien et se mure dans un mutisme obstiné : il se tait, il ne répond plus à rien ni de rien, et ne se prête pas à l'examen de Socrate. Protarque et le philosophe parlent seuls. Le spectateur silencieux peut certes être à l'écoute : Prodicos, Callias, Hippias et les autres personnages du *Protagoras*, sont attentifs, parfois divertis et, peut-être même, éduqués par les paroles qu'échangent le vieux sophiste et le philosophe ; dans le *Lachès*, Lysimaque et Mélèsias ne sont présents que pour entendre les avis et conseils de leurs deux amis généraux, Nicias et Lachès, et de Socrate. Ils restent silencieux, écoutent et, au moment de se séparer, après l'aporie finale, ils désirent ardemment que se prolonge la conversation[41]. Philèbe, lui, paraît plutôt se désintéresser de ce qui se dit. Il sort du dialogue, et son silence n'est pas de celui qui écoute pour s'engager dans une recherche commune[42].

« Parle tout seul ! », « finis sans moi ! », en un mot « cause toujours ! », s'exclame Calliclès lorsque, malgré les demandes pressantes de Gorgias, et voyant déjà la défaite de ses thèses, il refuse finalement de se soumettre au questionnement socratique[43]. La colère violente et même excessive de Calliclès est exceptionnelle chez Platon ; elle convient au caractère du personnage. Mais d'autres, plus tempérés – le sage Protagoras lui-même[44] – demandent explicitement, en des termes plus affables, à Socrate de « finir seul l'argument » quand ils se savent déjà réfutés. Au moment même où il faudrait parler, pour s'engager dans la recherche d'une vérité qu'il sait à présent ne pas connaître, le sophiste se tait. Il se refuse à ce premier pas, qui l'obligerait à rabaisser ses prétentions et à se départir de son orgueil de « savant » ; il ne trouve en aucun cas, comme Socrate, « plus de plaisir à être réfuté qu'à réfuter »[45]. L'impossible conversion philosophique du sophiste

[40] Xénophon, *Mémorables* IV, 2, 40.

[41] Platon, *Lachès* 201-202.

[42] Voir Jean-Louis Chrétien, *op. cit.*, p. 69.

[43] À de multiples reprises : *Gorgias*, 505d, 506c, 507a, 515b-c, 519c-d etc. ; comparer *Théétète* 177b ; *cf.* Rod Jenks, « The Sounds of Silence: Rhetoric and Dialectic in the Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias* », *Philosophy and Rhetoric* 40/2 (2007), p. 201-215.

[44] Platon, *Protagoras* 360d : « Ce ne fut pas sans peine que, sur ce point, il signifia de la tête son assentiment [...]. Plus ne consentit-il cette fois à faire aucun signe d'approbation et il se tut : "Qu'y a-t-il donc, Protagoras, lui dis-je alors ; à la question que je te pose, tu ne réponds, ni par un oui, ni par un non ? – Achève tout seul ! dit-il". » Voir aussi *République* I, 350d avec Thrasymaque.

[45] *Gorgias* 458a-b.

se manifeste ainsi jusque dans sa défaite silencieuse : il n'accède jamais à la parole véritable, celle du dialogue, et s'enferme dans un silence stérile, plutôt que d'admettre son ignorance.

La parole qui n'écoute pas, celle du monologue sophistique qui cherche à imposer son point de vue, sans souci de la vérité, se mue ainsi, lorsqu'elle est mise en échec, en un silence tout aussi sourd. Répondre à Socrate, lorsque tout est déjà perdu, ce serait admettre sa défaite, et donc son ignorance : mieux vaut donc couper court et ne plus même écouter. Chez Platon, les développements ininterrompus des sophistes, comme leurs silences, se rejoignent finalement dans une même incapacité d'écoute. Le silence y est alors une privation pure, un non-être de la parole, qui ne va pas de pair avec une puissance, une *dunamis*, d'écoute.

À cette fin de *non-recevoir* des sophistes à la parole véritable, s'oppose le dialogue où silence et discours se répondent, et où le premier n'est jamais que dans l'attente du second. Le silence n'est pas alors la négation de la parole, mais en est la condition même.

Socrate, en effet, paraît tout l'opposé de ces maîtres du discours ininterrompu : il laisse parler les autres, les questionne et attend patiemment leurs réponses. Souvent même les dialogues commencent après la prestation publique d'un sophiste ou d'un maître apparenté, à laquelle Socrate a assisté, ou qu'il a, se désole-t-il parfois, juste manquée, et qui fournit prétexte à la conversation qui s'engage[46]. Essentielle à la dramaturgie platonicienne, cette mise en scène révèle déjà l'antagonisme entre le discours d'apparat des sophistes et le silence du philosophe. Mais c'est dans le cours même du dialogue que s'opposent les deux méthodes : là où Hippias et Gorgias se flattaient de répondre à quiconque voudrait les interroger[47], « Socrate posait des questions, mais n'y répondait pas ; car il admettait ne pas savoir »[48].

L'ignorance socratique, c'est-à-dire la savante ignorance de celui qui sait qu'il ne sait pas, s'oppose d'abord à la prétention du sophiste, qui s'enorgueillit justement de répondre à toutes questions, sur tout sujet, et

[46] Dans le *Phèdre* où Socrate se désole d'avoir raté le discours de Lysias ; dans l'*Hippias mineur*, alors qu'il vient d'assister à une leçon du sophiste d'Élis ; dans l'*Ion*, qui se déroule après la victoire du rhapsode à un concours ; dans le *Lachès*, où la conversation s'engage après la démonstration du maître d'arme Stésilaus ; dans le *Lysis*, après la présentation de Miccos ; dans le *Gorgias*, après une conférence du sophiste ; dans le *Cratyle*, où il intervient dans un débat entre les deux protagonistes ; dans le *Protagoras*, où il interrompt les cours des sophistes Protagoras, Prodicos et Hippias ; dans le *Banquet* enfin, qui se déroule après la représentation d'une pièce tragique à laquelle tous ont assisté.

[47] PLATON, *Hippias mineur* 363c-d ; *Gorgias* 447c et *Ménon* 70b-c.

[48] ARISTOTE, *Réfutations sophistiques* 183b7-8.

si possible au pied levé[49]. Socrate, lui, ne répond pas : il écoute et, surtout, se contente d'interroger. Tels que les présente Platon, ou même Aristote, le questionnement incessant de Socrate, et son habileté concomitante à éviter de donner lui-même une réponse franche et directe, ne sont que le signe de l'humilité du philosophe et de son désir de sagesse : Socrate est toujours à la recherche d'un maître qui pourrait lui enseigner quelque chose ; il prétend même ne pas connaître de plaisir plus grand que celui d'être lui-même réfuté, si d'aventure il avançait une thèse erronée[50].

Pourtant cette ignorance (feinte ou réelle peu importe ici) est, aux yeux de certains de ses contradicteurs, au mieux une habileté rhétorique, au pire une lâcheté. Nicias, qui connaît déjà Socrate, ne s'y laisse pas prendre et se prépare, dès le début de l'entretien, à se soumettre – de bon gré – à l'examen du philosophe ; il avertit son ami Lysimaque : l'interlocuteur de Socrate « est forcé de se laisser sans répit tourner et retourner, par la façon dont Socrate mène la causerie ; au point qu'il en vienne à être lui-même l'objet dont il s'agit de rendre raison »[51]. Thrasymaque, lui, s'en offusque et moque « la célèbre ironie habituelle de Socrate »[52] : le philosophe « se contente de poser des questions » et prend un malin plaisir à réfuter les autres – il « sait bien qu'il est plus facile de poser des questions que d'y répondre ». Le sophiste refuse de se prêter au jeu socratique : « Non. Réponds toi-même et dis-nous ce que tu affirmes être le juste »[53]. Un reproche similaire lui est adressé par Hippias dans les *Mémorables* de Xénophon[54]. Pour toute réponse, Socrate s'abrite à nouveau derrière son ignorance : comment répondre quand on affirme ne pas savoir ?[55] Dans le *Théétète*, il admet même qu'il y a du vrai dans cette remarque qu'on lui fait souvent : de questionner les autres, sans jamais rien affirmer lui-même[56].

Or, si Socrate se tait, ce n'est pas uniquement parce qu'il ne sait pas, mais parce que seuls ces silences intermittents autorisent la conversion philosophique de son interlocuteur. Ils constituent ainsi l'essence même de la pensée socratique ; ils autorisent le dialogue, mais plus que la conversation policée, la prise de conscience des insuffisances et contradictions de

[49] Sur tout sujet : PLATON, *Hippias majeur* 285b-286c ; improvisation : GORGIAS, 82 A1a DIELS-KRANZ et l'ensemble du traité d'ALCIDAMAS *Sur les discours écrits ou sur les sophistes*.

[50] PLATON, *Gorgias* 458a-b. Socrate est parfois, bien que rarement, réfuté dans les dialogues : « avec plaisir », comme dans le *Banquet*, par Diotime (201e-202b), ou, de manière plus ambiguë (car Socrate semble lui-même faire usage d'un argument sophistique), par Protagoras lui-même dans le dialogue qui porte son nom (*Protagoras* 349d-351b).

[51] *Lachès* 187e-188a.

[52] *République* I, 337a.

[53] *Ibid.*, 336c.

[54] XÉNOPHON, *Mémorables* IV, 4, 9.

[55] PLATON, *République* I, 337e.

[56] *Théétète* 150c.

sa propre opinion, par celui qui, avant son entretien avec le philosophe, croyait savoir. Ils rendent possible, dans un second temps, l'enfantement d'un savoir propre à l'interlocuteur.

Parfois pourtant, Socrate ne questionne même pas et n'engage pas le dialogue. Or, chez Platon, ces grands silences ne sont pas de son fait : c'est son *daimon* qui, contre son inclination naturelle, l'empêche d'engager la conversation, des années durant, avec le jeune Alcibiade[57], ou qui lui interdit de s'adresser à la foule, que pourtant il aurait aimé pouvoir convaincre[58]. Et « maintes fois, il (le *daimon*) lui [est] arrivé, lorsque je parlais, de m'arrêter au beau milieu de ce que j'étais en train de dire »[59].

On sait que les prescriptions du *daimon* chez Platon, contrairement à celles que lui attribue Xénophon, sont essentiellement négatives ; on relève moins que cet interdit porte souvent sur le langage[60]. Cette suspension de la parole, d'origine divine, qui s'impose au philosophe est à bien des égards intrigante – Socrate lui-même s'en étonne parfois. Elle a donné lieu, dès l'Antiquité, à des interprétations variées et surprenantes. Ainsi, Proclus verra dans le silence de Socrate en face d'Alcibiade une image du silence divin :

> Adresser la parole constitue, pour les hommes, la première prise de relation les uns avec les autres ; et le fait de ne pas même s'unir de cette façon avec l'objet de son soin provident démontre que Socrate est totalement transcendant et sans aucune relation avec l'inférieur. Par conséquent, il lui est présent tout en n'étant pas présent, il l'aime tout en étant sans relation avec lui[61].

Mais l'explication du néo-platonicien, pour inspirée qu'elle soit, paraît bien éloignée des préoccupations ordinaires de Socrate. Chez Platon, le *daimon* semble plus simplement se manifester lorsque la parole socratique est, ou sera (le *daimon*, lui, le sait), impuissante. Dans le *Théétète*, il interdit ainsi à Socrate de renouer avec certains individus sur lesquels la maïeutique a été inefficace, ou qui, égarés par l'habitude de mauvaises fréquentations et une éducation délétère, après avoir trop tôt abandonné la compagnie du philosophe, sont à présent totalement incapables de tirer profit de sa conversation[62]. Dans le cas de la foule et d'Alcibiade, l'interdit est préventif – provisoire pour le jeune aristocrate mais irrévocable pour la multitude. Alcibiade, avant la scène d'introduction du *Premier Alcibiade*,

[57] *Alcibiade I* 103a-104b.

[58] *Apologie* 31c-e.

[59] *Ibid.*, 40b ; *cf. Phèdre* 242b-c.

[60] Bien qu'à proprement parler, dans l'*Apologie* (31c-d), le *daimon* empêche Socrate de πράττειν (« faire » de la politique) et non de λέγειν (« dire »).

[61] PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, p. 46 (trad. Alain-Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 1985).

[62] PLATON, *Théétète* 151a.

n'était pas prêt ; la foule ne le sera jamais[63]. Ainsi, le signe divin assigne Socrate au silence dans l'espoir de favoriser une rencontre féconde, au *moment opportun*. Au *kairos* du discours de Gorgias et Protagoras[64] répond d'ailleurs, dans le *Phèdre*, un *kairos* du silence du dialecticien-orateur qui sait à qui parler et à quel moment[65]. Le Socrate des premiers dialogues ne semble pas encore posséder pleinement cette « science »[66] – dans l'*Apologie* il affirme même n'avoir jamais refusé à quiconque le désirait de s'entretenir avec lui[67]. Mais il est assisté d'un *daimon* dialecticien qui lui transmet, par intermittence, cette aptitude et lui indique « à qui » aussi bien que « quand » il lui faut parler ou se taire.

3. Parole et pensée

> « L'âme, quand elle pense, ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. »
>
> Platon, *Théétète* 189e-190a.

L'interprétation par Proclus de l'attitude du philosophe face à Alcibiade en témoigne : le silence aura une place essentielle dans le platonisme tardif. On trouve ainsi dans les textes néo-platoniciens de véritables éloges du silence. Pour le sage, écrit Damascius, « ce qui importe le plus, assurément, c'est de faire silence (*hêsuchia*), en demeurant dans le sanctuaire ineffable de l'âme, sans en sortir »[68]. Plotin, lui, fera de l'*hêsuchia* une caractéristique même de l'intelligible[69]. Le silence de la pure contemplation devient alors la finalité même de l'activité philosophique :

> En commençant par ce qui est complétement exprimable et facile à connaître par la sensation, nous remonterons vers ce monde-là, et, dans le silence (σιωπή) qui l'entoure, nous abriterons, comme dans un port, les gestations de la vérité[70].

[63] Voir les réflexions du *Gorgias* 474a : « avec la foule, je ne converse même pas ! » ; *cf.* 464d ; 521e-522a.

[64] GORGIAS, 82 A1a, A24 DIELS-KRANZ; PROTAGORAS, 80A1 DIELS-KRANZ.

[65] PLATON, *Phèdre* 272a : προσλαβόντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον.

[66] *Ibid.*, 275e : ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή ; 276a : ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.

[67] *Apologie* 33b.

[68] DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, trad. Leendert Gerrit WESTERINK et Joseph COMBÈS, Paris, Les Belles Lettres, 1986, t. I, p. 22, 14-15. L'ἡσυχία signifie d'abord la tranquillité, le calme ou la sérénité, mais se comprend aussi souvent, comme ici, dans le sens de « silence » (normalement exprimé par des termes comme σιγή ou σιωπή).

[69] PLOTIN, *Ennéades* V, 3, 49.

[70] DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, t. I, p. 27, 7-10 Westerink-Combès. Voir les commentaires de Jean-Louis CHRÉTIEN, *op. cit.*, p. 94-96.

Plus prononcée, voire centrale, dans la mystique néo-platonicienne, cette pensée n'est pas entièrement étrangère à l'œuvre de Platon. Dans le *Gorgias*, l'âme, après la mort, afin d'être reconnue pour ce qu'elle *est* véritablement, est « nue », c'est-à-dire dépouillée de ses atours sensibles, jugée par des juges également « nus »[71]. C'est la vision – de la beauté, des richesses et des parures – qui semble d'emblée mise en cause, mais la justice platonicienne de l'Hadès n'est pas seulement, comme idéalement celle des hommes, aveugle ; elle doit aussi être *sourde* : les âmes, écrit Platon, sont privées pareillement *de la parole et de l'ouïe*[72], susceptibles, pour l'une, de tromper et, pour l'autre, d'être trompée. La même équivalence entre la vision trompeuse et la mystification des mots parcourt le *Phédon*, où Platon oppose rigoureusement l'âme au corps : il faut, écrit-il, se défaire « des yeux *et des oreilles* », qui « empêchent d'atteindre la vérité et la sagesse » ; il convient donc de « purifier » son âme des discours proférés – on pourrait supposer, même si Platon ne l'affirme pas explicitement, des mots mêmes – afin d'user, « de la plus pure façon », « de la pensée, toute seule, par elle-même, sans mélange, pour entreprendre la chasse de chaque réalité, toute seule, par elle-même et sans mélange »[73].

Le langage lui-même, en effet, relève du sensible et ne peut donc donner à entendre qu'une pâle imitation de l'Être – c'est-à-dire, en dernière analyse, quand il s'agit de juger *en vérité* une illusion et un mensonge. C'est pourquoi, dans un célèbre passage de la *République*, Platon affirme également que le dialecticien accompli naviguera dans les Idées, par les Idées, vers les Idées « sans recourir à rien absolument qui soit sensible »[74]. Il faut peut-être prendre ce texte à la lettre, comme l'ont fait les lointains disciples du philosophe : l'Être lui-même est au-delà du langage, ineffable, et face au Bien même, il convient de surveiller son langage, voire de « garder un silence respectueux »[75].

Cette notion, plus platonicienne, peut-être même pythagoricienne, que socratique, ne s'entend néanmoins chez Platon que comme fin de la philosophie, voire de la vie mortelle, quand l'âme pure, détachée du corps, peut espérer accéder, directement, à l'Être même. Ce silence, ce calme parfait, que la philosophie tardive trouvera près de l'Un des néo-platoniciens ou, plus tard encore dans la tradition chrétienne, de sa source

[71] PLATON, *Gorgias* 523e.

[72] *Ibid.*, 523c-d.

[73] *Phédon* 65e-66a.

[74] *République* VI, 511b-c.

[75] *Ibid.* VI, 509a : à propos du Bien, εὐφημεῖν : « prononcer des paroles de bon augure », d'où « éviter des paroles de mauvais augure », d'où « garder un silence religieux » ; *cf. Banquet* 201e sur *Éros*, ou *Protagoras* 330d sur la piété. Sur ce silence respectueux face au Bien : William DESMOND, « The Silence of Socrates: Dialectic and the Platonic Good », *Milltown Studies* 58 (2007), p. 73-99.

divine, n'est alors jamais privation de parole, mais plutôt un retrait, ou un retour de celle-ci dans son lieu originel[76].

C'est sans doute aussi le sens des longs silences de Socrate dans l'œuvre de Platon : à l'approche de sa mort, dans le *Phédon,* mais aussi et surtout dans les deux grands silences qui bornent le *Banquet*[77]. Le récit élogieux, à la fin de ce dialogue, de la conduite de Socrate à la bataille de Potidée peint un portrait inattendu du philosophe, perdu dans ses pensées, immobile et muet pendant près de vingt-quatre heures. La brève évocation de ce silence méditatif fut l'objet de multiples interprétations – mystiques, ascétiques ou rationalistes[78]. Celles-ci ne sont pourtant mutuellement exclusives que pour qui veut les opposer, alors que le texte de Platon paraît, lui, volontairement équivoque. La présentation de l'activité spirituelle de Socrate dans ces moments de silence, use en effet de termes désignant la pensée, la raison discursive, plutôt que d'un lexique de vision ou de contemplation[79] ; la description de la (non-)activité de son corps, ou plus exactement de son indifférence à ce qui est extérieur à cette pensée pure (Socrate est immobile[80], indifferent au lieu[81] et au temps[82]) pourrait, elle, témoigner d'une pratique plus religieuse. Il convient d'y voir, à tout le moins, un

[76] AUGUSTIN, *Confessions* IX, 10.

[77] PLATON, *Banquet* 174d-175b et 220c-d. Aristodème précise (*ibid.*, 175b) : « C'est son habitude de parfois s'écarter ainsi et de rester en plan là où il se trouve », mais c'est la seule mention explicite de cette pratique et elle a sans doute à voir avec la construction et le sujet même du *Banquet* : la vision du beau, en effet, ne semble pas relever de la raison discursive (210e-211b), de même que la vision du Bien lui-même, dans la *République* (*supra*, n. 75), paraît transcender le savoir. Sur la construction du *Banquet* : Francisco J. GONZALEZ, « Temps discontinu, souvenir et oubli : les stratégies narratives du Banquet », *Revue de métaphysique et de morale* 80 (2013), p. 477-489.

[78] On ne saurait mentionner ici les analyses, nombreuses et variées, du silence méditatif de Socrate dans la littérature moderne. Pour une étude détaillée de ce passage : *cf.* Davide SUSANETTI, « Silenzio, Socrate sta pensando », *Lexis* 7-8 (1991), p. 113-133.

[79] συννοεῖν, σκοπεῖν, φροντίζειν, ζητεῖν. De même dans le *Phédon* 95e : pour « débattre avec lui-même l'examen de quelque point » (πρὸς ἑαυτόν τι σκεψάμενος). On est donc loin, par exemple, de PLOTIN (*Ennéades* V, 3, 17) : « Il faut que la pensée discursive, quand elle exprime quelque chose, saisisse une chose puis une autre, puisque c'est ainsi qu'elle se déroule. – Mais dans ce qui est absolument simple, quel déroulement peut-il y avoir ? – En réalité, il suffit qu'il y ait un contact intellectuel (νοερῶς ἐφάψασθαι) ; et au moment du contact, ce qui touche n'a absolument ni la possibilité ni le temps de dire quelque chose » (trad. Francesco FRONTEROTTA, *Plotin. Traités 45-50*, dir. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009).

[80] ἵστημι, qui apparaît cinq fois en 220c-d.

[81] 175b : ὅποι ἂν τύχῃ.

[82] 175c : οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα ; 220d : μέχρι ἕως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχεν.

certain effort de détachement du sensible (comme dans le *Phédon*[83]), dans une immobilité et un silence complet en vue d'une *recherche* (mais non d'une vision) du Beau et du Bien.

N'en va-t-il pas de même lorsque Socrate, dans la *République*, appelle à se défaire des mots en faveur d'une pensée pure, mais ne rend compte de celle-ci que sur le modèle de la parole ? L'idée, courante dans la tradition occidentale[84], de concevoir la pensée comme un discours intérieur et silencieux apparaît, en effet, dès Platon. Cette thèse, que l'on ne trouve affirmée explicitement que dans des dialogues tardifs[85], affirme l'identité du discours (*logos*) et de la pensée (*dianoia*), à ceci près que la pensée est le dialogue silencieux[86] que l'âme entretient avec elle-même. La pensée est donc elle-même un *logos*, et même un *dialogos* de l'âme, un processus intérieur et silencieux de questions et réponses.

Platon ne précise pas le contenu ou les éléments constitutifs de ce discours de l'âme, comme le fera Aristote pour mieux fonder sa logique[87] ;

[83] On renverra au bel article de Nicole LORAUX, « Donc Socrate est immortel », *Le temps de la réflexion* 3 (1982), p. 19-46.

[84] La tradition occidentale qui parle de « langage de la pensée » ou « discours intérieur » plutôt que de « raison interne » ou toute autre expression, remonte peut-être à la traduction latine du commentaire d'AMMONIOS sur le *De interpretatione* d'Aristote, traduction de Guillaume de Moerbeke, où *logos endiathetos* devient « *oratio mentalis* ». *Cf.* Gabriel NUCHELMANS, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam/Londres, North-Holland, 1973, p. 128.

[85] Comme définition dans le *Théétète* 189e-190a : « une conversation que l'âme poursuit avec elle-même » (Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται) et, plus loin, « un entretien dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait des réponses, soit qu'elle affirme, ou au contraire qu'elle nie » (διαλέγεσθαι αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα) ; dans le *Sophiste* 263e : « Pensée et discours, n'est-ce pas tout un, sauf que c'est à un entretien de l'âme avec elle-même, se produisant au-dedans de celle-ci sans le concours de la voix à cela, n'est-ce pas, que nous avons donné le nom de pensée ? » (οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;), *cf.* 264a-b ; ou implicitement comme dans le *Philèbe* 38c-d. On renverra à ce sujet à l'étude précise et complète de Curzio CHIEZA, dont nous reprenons ici certaines analyses : « Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre », *Histoire, Épistémologie, Langage* 14/2 (1992), p. 15-30.

[86] PLATON, *Sophiste* 264a : μετὰ σιγῆς ; 263e : ἄνευ φωνῆς ; *Théétète* 190a : οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ. On trouvera chez PORPHYRE, comme définition de la pensée, l'oxymore suivant (*De abstinentia* III, 3) : λέγω δὴ διάνοιαν τὸ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ σιγὴν φωνούμενον : « J'appelle pensée ce qui résonne dans l'âme en silence. »

[87] La réponse à la question de savoir si le discours de l'âme fait usage de mots n'est pas claire. Mais il est manifeste que les éléments de la pensée ne sont pas les Idées mêmes : les éléments du langage comme de la pensée comportent, en effet, des sujets particuliers (*Sophiste* 263a : « Théétète est assis »), et il ne peut y avoir chez Platon de formes d'individus. Voir aussi *Parménide* (132b-c) : si les idées étaient

il n'explicite pas même les rapports de ce dernier à son expression orale. Le langage est simplement l'expression sonore d'une pensée silencieuse, une manière de « rendre manifeste sa propre pensée au moyen de la voix »[88], c'est-à-dire de communiquer aux autres en « assujettissant à des paroles ce qu'il se disait à lui-même [...], de sorte que ce que nous appelions auparavant opinion (*doxa*) n'est-il pas alors devenu discours (*logos*) ? »[89]

Dans le *Théétète,* Socrate explicite la « parenté »[90] entre pensée et langage mise en avant dans le *Sophiste* : parler, c'est « modeler sur le courant qui est émis par la bouche, une image du jugement, comme on le ferait sur un miroir ou sur de l'eau »[91]. Cette façon de considérer le langage est reprise et résumée par Théétète un peu plus loin, lorsqu'il le décrit comme « un *eidolon* (image) de la *dianoia* (pensée) dans la *phônê* (voix) »[92]. La notion d'*eidolon* est souvent dépréciative chez Platon : c'est le simulacre, le fantasme, l'image déformée et fantomatique de la réalité. Si elle devait être prise en cette acception dans ce passage du *Théétète*, l'expression vocale ne pourrait jamais être qu'un reflet imparfait d'une pensée toujours ineffable. Cette conception mimétique du langage sera d'ailleurs celle des néo-platoniciens Plotin et Proclus, qui verront dans le discours une imitation qui exprime, en l'appauvrissant, le discours de l'âme[93] et, plus exactement, le fragmente : « le discours proféré morcelle une pensée une et simple et développe dans le temps les intellections unifiées de l'intellect. »[94]

Il n'est pas certain, toutefois, que cette lecture soit la bonne, tant Platon est allusif sur ce point – nonobstant que le mot lui-même soit mis dans la bouche de Théétète, et non de Socrate – et l'*eidolon* pourrait être neutre dans ce contexte particulier. D'autres textes, en effet, usent d'images similaires pour faire l'éloge du langage. Le *Timée* reprend ainsi la métaphore du « courant » lorsqu'il décrit la manière dont fut façonnée la tête humaine et comment fut « ménagée l'entrée en vue du nécessaire et la sortie en vue du meilleur (la bouche) » : « le flot des paroles, qui s'épanche au-dehors et se met au service de la pensée, est le plus beau et le meilleur de tous les épanchements »[95].

les éléments du discours de l'âme, elles deviendraient des concepts sans contenu ni référence. Sur ces questions *cf.* CHIEZA, *art. cit.*, p. 20-21.

[88] PLATON, *Théétète* 206d.

[89] *Philèbe* 38e.

[90] *Sophiste* 264b : συγγενής.

[91] *Théétète* 206d. L'image de la source et du courant sera reprise dans la tradition platonicienne, plus particulièrement chez PHILON, *cf. De fuga et inventione*, §§ 177-201.

[92] *Théétète* 208c.

[93] PLOTIN, *Ennéades* I, 2, 3 ; V, 1, 3.

[94] PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon* III, 809 (trad. Concetta LUNA et Alain Philippe SEGONDS, Paris, Les Belles Lettres, 2010, t. III/2, p. 38).

[95] PLATON, *Timée* 75e.

4. Modération de la parole, tranquillité de l'âme et repos de l'être

> « Et qu'il n'y ait pas en nous seulement tranquillité de l'opinion et de l'imagination, pas seulement l'apaisement des passions qui empêchent notre élan vers le haut pour atteindre le premier principe, mais que l'atmosphère soit paisible et tout le monde d'ici-bas en paix. »
>
> Proclus, *Théologie platonicienne* II, 11[96].

Si Platon conçoit la pensée sur le modèle du langage, comme une parole silencieuse, il n'y a néanmoins pas d'exacte correspondance entre les deux : toute absence de voix n'équivaut pas à une tranquillité de l'âme, et l'esprit peut être agité à l'égal du discours. Le silence, on l'a vu dans le cas des sophistes, n'est pas toujours le calme propice à la découverte du vrai ou de l'être. La véritable sérénité (*hêsuchia*) de l'âme, telle que la définit Platon, réduit au silence les désirs[97] et fait taire les opinions contradictoires qui l'agitent pour trouver le repos « en se fixant dans la vérité »[98].

C'est dans son conflit avec les passions que le *dialogos* de l'âme avec elle-même prend d'ailleurs son sens le plus littéral : il ne désigne pas simplement le mouvement de la pensée pure, c'est-à-dire de la partie rationnelle qui s'entretiendrait avec elle-même, mais aussi l'échange entre la raison et les autres éléments constitutifs de la *psychê* humaine. Car si le dialogue socratique, contrairement aux discours sophistiques, s'adresse à la raison, et non aux passions, Socrate sait aussi que si l'argument rationnel peut obtenir l'accord du *logistikon*, il ne peut pas toujours à lui seul faire entendre raison à l'âme dans son ensemble. Cette brèche dans l'intellectualisme socratique strict que semble parfois présenter Platon, s'exprime le mieux face à la peur de la mort, dans le *Phédon* : toutes les bonnes raisons du monde de ne pas craindre peuvent être présentes à l'esprit, cela ne suffit pas toujours, affirme Cébès. Toutefois, pour Socrate, ce n'est pas le rôle du philosophe, mais bien celui de chacun de « convaincre l'enfant qui est en lui de ne pas avoir peur de la mort comme du croque-mitaine... »[99]. Ainsi, tout silence n'est pas l'assurance d'une tranquillité de l'âme, et celui qui se tait peut tout aussi bien être en proie à une dispute intérieure tumultueuse.

Le sommeil, qui devrait être par excellence le moment même du silence, met pleinement en lumière cette ambiguïté. Dans la longue digression que Platon consacre au rêve au neuvième livre de la *République*, le

[96] Trad. Henri-Dominique SAFFREY et Leendert Gerrit WESTERINK, Paris, Les Belles Lettres, 1974, t. II, p. 64.

[97] PLATON, *Gorgias* 493e.

[98] *Protagoras* 356e.

[99] *Phédon* 77e-78a.

temps onirique se présente sous deux modalités contradictoires : sous l'emprise de la partie désirante, il est un déchaînement des passions les plus sauvages de l'homme[100] ; après divers exercices de purification, il devient, au contraire, un moment de repos et de tranquillité véritable[101]. Dans ce dernier cas, s'ouvre la possibilité d'un songe véridique qui pourrait s'apparenter à la pratique dialogique : on échappe en fermant les paupières à la multiplicité du sensible, comme on échappe dans le silence (ou le dialogue) au brouhaha du monde et des sophistes. Le silence de l'écoute et la tranquillité du sommeil ont sans doute, en effet, quelque chose de commun car, à la *brachulogia* (discours bref) du dialogue[102] répond, dans le *Timée*, le sommeil *brachuoneiros* (au songe bref) du sage[103]. Là seulement, se manifestent les visions divines par lesquels le sage peut, comme dans la *République*, espérer être « au plus haut degré, en contact avec la vérité »[104].

Platon établit donc un lien explicite entre être, pensée et langage. On le perçoit particulièrement dans un paragraphe du *Théétète* où il oppose le calme de l'âme, la pondération du discours dans le dialogue et les thèses en faveur du repos de l'être à l'agitation de l'âme et l'exubérance de la parole qui caractérisent les partisans du mouvement incessant du devenir – héraclitéens et protagoréens. Leur conception de l'être et du devenir va de pair avec leur fébrilité permanente et leur interdit même d'accéder à la méthode de questions et réponses :

> Le fait est, Socrate, que de ces théories héraclitéennes, ou, comme tu dis, homériques et d'une antiquité plus reculée encore, il n'est pas plus possible de s'entretenir (διαλεχθῆναι) du tout avec les gens d'Éphèse en personne, eux qui tous font profession d'être au courant, que si c'était avec des furieux (οἰστρῶσιν) : c'est que, se conformant à la doctrine de leurs traités, ils sont, bel et bien, eux-mêmes en mouvement : s'en tenir au sujet et à la question qui leur est posée (ἐπιμεῖναι ἐπὶ λόγῳ καὶ ἐρωτήματι), attendre calmement (ἡσυχίως) leur tour de

[100] Même si l'analyse du rêve au livre IX de la *République* apparaît comme une digression dans la description de l'homme tyrannique (qui est, « aux heures de veilles, semblable à ce qu'il est dans son sommeil » [*République* IX, 576b]), elle relève d'une psychologie toute générale (IX, 572b) : « Il existe *en chacun de nous* une espèce de désirs terribles (...) et il en est ainsi de même pour les quelques gens qui, parmi nous, sont tout à fait mesurés. La considération des rêves a rendu cela manifeste » ; *cf.* IX, 571c.

[101] *République* IX, 572a : l'*hêsuchia*, quand les parties irrationnelles sont apaisées, *cf. Timée* 45d-e : « La protection en effet que les dieux ont ménagée pour la vue, ce sont les paupières ; or, quand celles-ci se sont closes, elles tiennent renfermée l'action du feu intérieur, qui alors relâche et aplanit les mouvements internes ; une fois aplanis, le *calme* (*hêsuchia*) s'ensuit ».

[102] *Supra*, n. 7.

[103] PLATON, *Timée* 45e-46a : « S'il [le calme du sommeil] va jusqu'au calme parfait, alors survient un sommeil aux songes brefs (*brachuoneiros*) ». Sur les rêves du *Timée* : Paul VICAIRE, « Platon et la divination », *Revue des études grecques* 83 (1970), p. 333-350.

[104] *République* IX, 572a.

> répondre aussi bien que de questionner (ἀποκρίνασθαι καὶ ἐρέσθαι), cela leur est au contraire, moins que rien, étranger ; bien mieux, si incapables de calme qu'ils soient au fond, le total néant de calme (ἡσυχίας) surpasse même encore le rien du tout chez ces gaillards-là ! Si pourtant on leur pose une question, alors, tirant comme d'un carquois quelques petites phrases énigmatiques, ils les décochent au questionneur ; et, si celui-ci cherche à en obtenir l'explication, à savoir ce qu'elles voulaient dire, le voilà frappé par une autre petite phrase dont toute la nouveauté consiste en un changement de mots ! Jamais, discutant avec aucun d'eux, tu ne viendras à bout de rien, pas plus d'ailleurs qu'eux-mêmes discutant les uns avec les autres. Mais ils veillent au contraire avec un soin extrême à ne permettre à rien d'être stable (στάσιμον), ni à leur langage, ni dans leurs propres âmes (μήτ' ἐν λόγῳ μήτ' ἐν ταῖς αὑτῶν ψυχαῖς)[105].

Ainsi, si l'incessant caquetage des sophistes paraît d'abord être le paravent de leur ignorance, ou encore un instrument de domination des foules, il est en réalité, pour Platon, le reflet bien involontaire de l'instabilité de leurs opinions, du trouble de leur âme et, en dernière analyse, de leur conception fallacieuse de l'être même. Échapper par le dialogue aux flots des paroles, c'est donc déjà d'une certaine façon s'extraire du flux du devenir.

Loin d'être de simples artifices rhétoriques (des personnages) ou stylistiques (de Platon), les silences variés qui rythment les discussions de Socrate et les écrits de Platon expriment, tout autant que les paroles qu'ils prolongent ou devancent, la vie intérieure où ils trouvent leur source. Discours et silence, dévoilent non seulement la pensée – ou la disposition de l'âme – qui les sous-tend, mais encore le repos de l'être ou le tumulte du devenir qui préside à leur formation. Car, si la parole philosophique de Socrate offre l'espoir d'une « âme fixée dans la vérité », comme il l'affirme dans le *Protagoras*[106], elle ne saurait naître que d'une âme déjà *tourné vers* la vérité. Elle s'adosse ainsi à un être toujours présent, toujours présupposé, même s'il n'est jamais atteint ou exprimé.

Il est improbable, en effet, que le silence soit déjà chez Platon, comme le penseront ses lointains disciples, les néoplatoniciens, et comme lui-même le laisse poindre dans certains textes, la fin de l'activité philosophique, dans la contemplation d'un Être qui serait au-delà de la corruption du sensible et du langage même. Car la vision du Bien, quand bien même elle pourrait

[105] *Théétète* 179e-180b. Voir aussi 153a-c (avec une variété de vocables : ἡσυχία, νηνεμία, γαλήνη) : pour les héraclitéens (selon Platon), calme et repos seraient cause du non-être et de la corruption (ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία). Dans le *Timée* (30a), ἡσυχία s'oppose au désordre du monde (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως) avant sa mise en ordre par le démiurge ; *cf. Parménide* 139b, 162e. Cependant, *Charmide* 160b : « La sagesse n'est pas une sorte de tranquillité » (οὐκ ἄρα ἡσυχιότης τις ἡ σωφροσύνη, je traduis) dans le cadre de la réfutation de Charmide.

[106] *Protagoras* 356e.

être atteinte[107], ne conclut pas la vie du philosophe : celui qui, dans la *République*, s'y élève, doit, malgré tout, redescendre dans la caverne[108]. C'est de la même façon que, dans l'*Apologie*, « le dieu a attaché » Socrate « *à la cité* »[109] : sa mission de philosopher ne saurait être un exercice solitaire et muet.

Dans cette perspective, l'oralité, la parole vivante et proférée, reste l'outil premier de la philosophie. Mais si la langue veut jouer son rôle dans le procès de découverte du vrai, il lui faut déjouer les pièges de l'éloquence incontinente des sophistes et les traits d'autres partisans du devenir. C'est pourquoi, comme l'écrivait Plutarque, ou peut-être déjà Euripide qu'il cite alors et dont on disait justement que certaines pièces étaient « bricolées à la Socrate »[110], il faut la retenir par le « frein » du silence, car « avoir une bouche sans clef ni porte, qui laisse échapper comme les bouches du Pont un flux perpétuel, c'est paraître estimer sa parole sans aucune valeur »[111].

[107] Le Socrate des premiers dialogues, lui, ne sait pas et ne trouve jamais.

[108] PLATON, *République* VII, 519d.

[109] *Apologie* 30e-31a.

[110] DIOGÈNE LAËRCE II, 18 ; voir la note 2, p. 226 de la traduction dirigée par M.-O. GOULET-CAZÉ (Paris, Le livre de poche, 1999).

[111] PLUTARQUE, *Du bavardage* 3, 503c-d ; pour EURIPIDE : *Bacchantes* 386.