

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	11 (1951)
<b>Artikel:</b>	Platon et le problème de la communication de la philosophie
<b>Autor:</b>	Sulliger, Jacques
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883450">https://doi.org/10.5169/seals-883450</a>

### **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:** 12.01.2026

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

# Platon et le problème de la communication de la philosophie

par Jacques Sulliger

«C'est une grande folie de vouloir être sage tout seul», a écrit La Rochefoucauld. Le philosophe le sait bien, qui s'efforce sans relâche de faire reconnaître par autrui les vérités auxquelles ses méditations solitaires l'ont fait accéder. Il doit communiquer sa pensée; c'est à la fois une exigence de son esprit et un devoir envers la vérité au service de laquelle il s'est placé. Communiquer sa pensée non pour le plaisir d'être connu ou admiré, mais pour obtenir l'adhésion spontanée d'autres esprits capables comme lui de juger du vrai et du faux. En effet, si la grande règle au théâtre est de plaire, celle du philosophe est de convaincre par des raisons irréfutables. Socrate le dit — avec quelle netteté — dans le *Gorgias* en réponse aux arguments spécieux de Polos: «Si je n'obtiens pas ton propre témoignage, et lui seul, en faveur de mon affirmation, j'estime n'avoir rien fait pour la solution de notre débat, non plus que toi du reste, si tu n'obtiens l'appui de mon témoignage, seul entre tous, et si tu ne renvoies pas tous tes autres témoins<sup>1</sup>.»

Mais la communication de la philosophie pose un problème difficile, qui ne peut être examiné isolément; la solution qu'on y apporte dépend étroitement, en effet, de cette philosophie qu'on veut communiquer. D'où la nécessité de l'envisager dans le cadre d'une philosophie constituée et qui a subi l'épreuve du temps. Celle de Platon se prête particulièrement bien à un tel examen, pour plusieurs raisons: d'abord la philosophie de Platon est beaucoup plus qu'un splendide et respectable monumment dans le jardin des systèmes philosophiques. C'est une pensée toujours vivante qui jamais ne s'est laissé figer en des dogmes à transmettre tels quels à des disciples trop soumis. Elle est restée ce que Platon voulait qu'elle fût: une provocation à la vie de l'esprit. Ensuite, contrairement à

---

<sup>1</sup> *Gorgias*, 472 c.

l'opinion vulgaire, le platonisme ne se meut pas dans on ne sait quelle région éthérée, inaccessible à l'humain; il est tout imprégné de préoccupations pratiques, politiques au sens le plus noble du terme. Enfin, le problème qui nous intéresse maintenant, celui de l'éducation, de l'enseignement de la philosophie, tient une place importante dans les *Dialogues*.

Si l'on veut jeter quelque clarté sur la manière dont le problème s'est posé à Platon, il est nécessaire de sérier les questions et d'adopter un plan rigide. Il conviendra d'abord de préciser rapidement l'idée que Platon se fait de la philosophie, puis de quelle façon il conçoit, théoriquement, qu'elle se puisse communiquer. Ensuite, et c'est là surtout ce qui nous intéresse, il s'agira de voir comment, en fait, Platon a essayé de communiquer sa pensée.

## I

Le terme *φιλοσοφία*, qui existe déjà bien avant Platon, revêt dans les *Dialogues* trois significations différentes: dans l'*Apologie*<sup>2</sup>, Socrate désigne sous le nom de philosophes (*φιλοσοφούντων*) ceux qui prétendent percer le mystère de la nature et qui méprisent les Dieux. D'autres fois, *φιλοσοφία* a le sens assez vague d'enseignement de la jeunesse, de culture générale<sup>3</sup>, mais l'acception la plus fréquente du terme est celle qui est conforme à l'étymologie: le philosophe est l'ami de la sagesse, et la philosophie, c'est la recherche de la sagesse<sup>4</sup>.

Mais que faut-il entendre par sagesse? Le terme a, en français, deux sens bien distincts que le grec rend par deux mots différents: par sagesse on peut entendre une certaine vertu de caractère qui consiste à éviter tout excès, à se montrer raisonnable. Tu seras bien sage, recommande-t-on au petit garçon qui part pour l'école. Le mot grec correspondant est *σωφροσύνη*. Platon consacre un dialogue à examiner en quoi consiste la *σωφροσύνη* du jeune Charmide. Sans grand résultat d'ailleurs, car la sagesse de Charmide est une vertu d'instinct due, pourrait-on dire, à un heureux tempérament.

---

<sup>2</sup> 23 d.

<sup>3</sup> *Euthydème* 307 a, *Gorgias* 485 a, *Ménexène* 234 a.

<sup>4</sup> *Phèdre* 278 d.

Elle ne repose pas sur la réflexion morale, c'est pourquoi Charmide lui-même ne peut en expliquer la nature.

Mais le terme sagesse peut aussi désigner une certaine somme de connaissances, d'expériences, — la sagesse des anciens, — ce que le grec traduit par *σοφία*, qui signifie littéralement : compétence, connaissance technique, habileté fondée sur le savoir. Parfois même, ce mot signifie tout simplement science<sup>5</sup>. Donc la philosophie, au sens littéral, serait la recherche d'une certaine compétence, d'un certain savoir, ainsi que Platon le déclare formellement<sup>6</sup> : *ἡ φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης* «La philosophie est l'acquisition d'une science.»

Mais, nous demanderons-nous alors, de quelle science peut-il bien s'agir ? Pour répondre clairement à cette question, nous sommes conduits à distinguer deux stades dans la pensée platonicienne, le premier comprenant les dialogues dits socratiques, ceux qui sont antérieurs au *Phédon* et qui précèdent la mise au point de la théorie des Idées; le second englobant tous les dialogues postérieurs qui constituent une exploitation systématique en même temps qu'une mise à l'épreuve de la théorie des Idées sur les divers plans métaphysique, logique, cosmologique, social. Naturellement cette distinction, classique d'ailleurs, soulève, si on la prend à la lettre, des objections que nous ne pouvons méconnaître, mais auxquelles nous nous soustrairons en l'occurrence, puisque nous ne l'adoptons que pour les commodités de l'exposé. Il n'est donc pas question ici de couper l'œuvre de Platon en deux parts, dont l'une serait d'inspiration purement socratique et l'autre proprement platonicienne. Après le beau livre de M. M. Moreau sur *la Construction de l'idéalisme platonicien*<sup>6a</sup>, il serait difficile de nier que la théorie des Idées soit déjà en germe dans les premiers dialogues et qu'il y ait chez Platon continuité d'inspiration. Mais il est un fait que nous devons constater : alors que les dialogues socratiques roulent sur des questions d'éducation et de morale : qu'est-ce que le courage<sup>7</sup> ? qu'est-ce que la sagesse<sup>8</sup> ? la vertu peut-elle s'enseigner<sup>9</sup> ? les dialo-

<sup>5</sup> *Lachès* 188c.

<sup>6</sup> *Euthydème* 288d.

<sup>6a</sup> Paris, Boivin, 1939.

<sup>7</sup> *Lachès*.

<sup>8</sup> *Charmide*.

<sup>9</sup> *Ménon*.

gues de la maturité et de la vieillesse débordent du domaine purement moral pour envisager les graves questions métaphysiques, épistémologiques, sociales. Il y a là incontestablement un élargissement du champ de la philosophie dont nous devons tenir compte dans nos définitions, car il aura des répercussions sur les moyens par lesquels se pourra communiquer cette philosophie.

Considérons donc d'abord comment est caractérisée, dans les dialogues socratiques, cette science dont l'acquisition constitue le but de la philosophie. Il est un thème de discussion qui revient fréquemment dans les premiers écrits de Platon: celui du bonheur. Comment y atteindre ? Socrate s'efforce de montrer à ses interlocuteurs que ce n'est pas la puissance qui donne le bonheur, mais la sagesse, c'est-à-dire la science qui nous indique quel usage faire de notre puissance<sup>10</sup>. Un passage du *Charmide*<sup>11</sup> affirme avec la plus grande netteté que la suprême condition du bonheur est la science du bien et du mal (*ἐπιστήμη ὥ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν*.) On est donc en droit de dire que dans les premiers dialogues la philosophie apparaît comme la recherche d'une science capable de fournir des normes à notre activité et par là d'assurer notre bonheur.

Si nous examinons maintenant les dialogues de Platon qui sont postérieurs au *Phédon* où se trouve énoncée pour la première fois la théorie des Idées, nous obtenons, semble-t-il, une définition de la philosophie très semblable. Voici, en effet, ce qu'on peut lire dans la *République*<sup>12</sup>: «Tu m'as souvent entendu dire que l'idée du Bien est l'objet de la science la plus haute (*ἡ τὸν ἀγαθὸν ἴδεα μέγιστον μάθημα*) et que c'est d'elle que la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages.» Cependant la différence est beaucoup plus grande qu'il ne semble au premier abord entre cette science du Bien et la science du bien et du mal des dialogues socratiques. En effet, au niveau où s'est hissée maintenant la pensée platonicienne, l'idée du Bien apparaît comme un principe transcendant; c'est l'Absolu, l'Un, on est en droit de dire même: Dieu. Cette science du Bien qu'ambitionne le philosophe de la *République* a donc une tout autre portée que la science purement morale dont il était question dans les dialogues socratiques. Par le

<sup>10</sup> Lachès 199d e, *Euthydème* 288d à 290d, *Gorgias* 503 à 505.

<sup>11</sup> 174b/d.

<sup>12</sup> L. VI, 505a.

terme *ἐπιστήμη* Platon désigne maintenant, d'une part, le plus haut degré de la connaissance<sup>13</sup>, celui qui atteint l'Intelligible, l'Etre<sup>14</sup>, d'autre part, la seule science qui puisse nous procurer cette connaissance, c'est-à-dire la méthode dialectique. La philosophie peut alors se définir comme la recherche de la science du Bien, comme un effort vers la connaissance de l'Etre, par l'exercice de la méthode dialectique.

## II

Si les deux définitions ainsi obtenues se situent sur des plans différents et sont d'une portée inégale, elles ont ceci de commun que toutes deux présentent la philosophie non comme un savoir, mais comme une recherche, comme un effort. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer comment Socrate, au cours des conversations qui nous sont rapportées par Platon, tente de communiquer à ses interlocuteurs un peu de sa philosophie.

Aristote déclare que Socrate s'efforçait d'obtenir des définitions universelles des concepts moraux. Il se peut. Mais nous savons bien que le Socrate de Platon (cette expression commode nous permet de laisser de côté toute controverse sur le Socrate historique) n'est pas un théoricien du concept. S'il essaie d'obtenir de son interlocuteur la définition de telle ou telle vertu, c'est pour mieux lui en montrer l'insuffisance, pour lui faire sentir ce qu'il y a de superficiel, de conventionnel, d'incohérent dans ses affirmations ; de telle sorte que, mis en face de ses contradictions, qu'il n'apercevait pas soit par paresse intellectuelle, soit parce qu'elles lui étaient masquées par le langage, il éprouve le besoin d'y voir clair, de retrouver, par un recours à la réflexion, l'accord intérieur. La méthode de Socrate est trop connue pour qu'il soit besoin d'insister. Communiquer la philosophie pour Socrate, ce n'est pas transmettre aux jeunes gens qui l'entourent un certain bagage de connaissances — à l'inverse des sophistes, il se vante de ne rien savoir — ni même un ensemble de règles morales, mais c'est faire naître en eux par ses questions, par ses critiques incessantes, une inquiétude spirituelle qui les pousse à s'interroger sur leur véritable nature et à rechercher quels sont les seuls buts dignes de notre poursuite. Plus précieuse que des

<sup>13</sup> *Rép.* 533 a/d.

<sup>14</sup> *Rép.* 511 b/c.

connaissances prêtes à être ingurgitées, Socrate leur propose une méthode de recherche en commun: avancer pas à pas en soumettant chaque proposition à l'approbation de tous. Les discussions qu'il engage sont une illustration de cette méthode; il ne s'agit pas de briller ou de ridiculiser son interlocuteur à coup d'arguments spécieux comme les éristiques, mais de progresser en commun vers le vrai. Que le plus souvent on n'aboutisse pas à un résultat sûr et définitif, qu'importe: ce n'était qu'un exemple; il appartient à chacun de poursuivre, avec autrui ou avec lui-même, le dialogue.

Dans les dialogues de la seconde période que nous avons distinguée dans la pensée platonicienne, l'enseignement de la philosophie n'est pas conçu de manière fondamentalement différente. Simplement Platon en mûrissant a acquis une vue plus nette du but à atteindre; sa pensée a pris un aspect plus dogmatique. L'idée du Bien lui est apparue comme la Forme suprême, le principe transcendant à toute réalité, à la fois fondement de toute science et justification du savoir pratique, source d'être et source de valeur. Le langage, évidemment, est impuissant à fournir une expression adéquate d'un tel principe. Dans la *République*, Platon recourt, pour exprimer cette transcendance, à l'image du soleil, qui est au monde visible ce que le Bien est au monde intelligible<sup>15</sup>. Tout ce que peut faire le maître, c'est montrer au disciple la place que l'idée du Bien doit remplir au faîte de la connaissance et lui expliquer la méthode qui permet à la réflexion de l'atteindre. Le Bien lui-même ne saurait fournir matière à un exposé. Il doit être l'objet d'une intuition intellectuelle (*νόησις*). Pour y parvenir, il existe deux voies: il y a d'abord la voie mystique indiquée dans le *Banquet*. C'est grâce à une ascèse longue et difficile que l'âme peut s'affranchir de toute attache corporelle, «mourir au sensible»<sup>16</sup>, afin de s'élever à la contemplation du Beau en soi (la libération complète de la pensée ne survenant d'ailleurs qu'avec la mort). Mais il s'agit d'une initiation individuelle, qui ne saurait donc nous intéresser ici; tandis que dans la *République* c'est une éducation commune, fondée sur l'étude des sciences, qui doit conduire les futurs gouvernants à la contemplation du Bien. Etant donné les ambitions nouvelles de Platon, le problème de la communication

<sup>15</sup> *Rép.* VI, 508c.

<sup>16</sup> *Phédon* 64c à 67b.

de la philosophie s'est singulièrement compliqué. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'étudier le programme d'études établi par Platon à l'intention des apprentis philosophes. Dans les dialogues de jeunesse, Socrate s'adressait au premier venu pourvu qu'il fût de bonne volonté. Ses interlocuteurs très souvent étaient des médiocres. Maintenant Platon exige des âmes d'élite soigneusement sélectionnées (au sens même où un éleveur emploierait le terme), auxquelles il impose une formation rigoureuse: dix années d'études scientifiques simplement à titre propédeutique, les mathématiques contribuant à dégager l'âme du sensible et à l'elever vers l'intuition des Formes; puis cinq ans d'études consacrées à la seule science qui mérite vraiment ce nom<sup>17</sup>, la seule qui puisse les amener à la connaissance du Bien, la dialectique. Ce terme ne désigne plus simplement l'art de la discussion dialoguée pratiquée par le Socrate des premiers dialogues, mais une méthode très complexe qui comprend des procédés éprouvés: dichotomie, analyse, synthèse, sur lesquels il n'y a pas lieu de s'étendre ici. Il suffit de rappeler que la dialectique comprend deux phases essentielles: la phase ascendante, où le dialecticien, remontant d'hypothèse en hypothèse, s'élève jusqu'à l'intuition d'un principe absolu, d'un inconditionné; la phase descendante au cours de laquelle l'esprit revient aux hypothèses pour les justifier et redescend vers le réel en quelque sorte en le reconstruisant. Alors vraiment le dialecticien peut dire qu'il sait, puisqu'il est capable (et c'est à cela que se reconnaît la vraie science) «de rendre compte à lui-même et aux autres de toute chose, par une infaillible logique»<sup>18</sup>. Tel est le grand circuit (*μαχρότερα περίοδος*)<sup>19</sup> que Platon veut imposer aux gardiens. Le maître peut bien indiquer la direction, faire un bout de chemin avec ses disciples, leur marquer des étapes; c'est à chacun de parcourir le long trajet qui les sépare du but que seuls les plus doués atteindront en récompense de leur effort.

Ainsi donc la communication de la philosophie, définie comme la recherche du Bien, c'est-à-dire d'un absolu à la fois source d'être et de valeur, prend la forme soit d'une initiation personnelle fondée

---

<sup>17</sup> *Rép.* 533a.

<sup>18</sup> *Rép.* 534c; cf. *Rép.* 511b/c.

<sup>19</sup> *Rép.* 504b.

sur une ascèse et qui aboutit à une contemplation quasi mystique<sup>20</sup>, soit d'une éducation systématique par le moyen des sciences, en particulier de cette science suprême qu'est la dialectique, seule capable d'amener le disciple à la vision intellectuelle du Bien.

### III

Jusqu'ici nous nous sommes placés à un point de vue purement théorique: étant donné l'idée que Platon se fait de la philosophie, de quelle manière conçoit-il qu'elle se puisse communiquer? Pour répondre à cette question, nous avons considéré la méthode d'enseignement de Socrate telle qu'elle nous apparaît dans les *Dialogues*. Mais les *Dialogues*, c'est certain, ne sont pas un simple compte rendu des conversations socratiques. Ils représentent eux-mêmes l'effort de Platon pour communiquer sa propre pensée. En d'autres termes, la conception que Platon — ou plutôt son porte-parole Socrate — se fait de la philosophie et la philosophie de Platon sont deux choses différentes. Quand Socrate, dans la *République*, fixe le programme d'étude qui doit faire des gardiens de vrais philosophes, nous sommes en pleine théorie (on pourrait même dire: en pleine utopie). En revanche, Platon, en écrivant la *République*, a essayé pratiquement de communiquer à ses lecteurs un peu de sa philosophie. La question que nous voulons nous poser maintenant est la suivante: Comment Platon s'y est-il pris pour communiquer sa pensée? Quelles difficultés a-t-il rencontrées et comment a-t-il tenté de les surmonter? Il ne s'agit pas, évidemment, d'étudier ici en détail les différents procédés (images, mythes, paradigmes, dialectique) par lesquels Platon a essayé de s'exprimer. Les rapports entre la pensée et l'expression dans l'œuvre platonicienne ont d'ailleurs fait l'objet de recherches multiples et fécondes<sup>21</sup>. Nous nous bornerons à analyser et à commenter certains passages de la *Lettre VII* où Platon a exposé de manière suivie et systématique les difficultés auxquelles se heurte la communication de la philosophie. L'authenticité de cette lettre, comme celle du recueil

<sup>20</sup> Cf. *Banquet*, *Phédon*.

<sup>21</sup> Cf. en particulier le livre magistral de R. Schaefer: *La question platonicienne. Etudes sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*. Neuchâtel 1938.

entier d'ailleurs, fut pendant longtemps contestée. Mais un revirement s'est produit à partir de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et aujourd'hui la plupart des critiques la tiennent pour authentique. Faisons une exception (de taille) pour Léon Robin qui ne voit dans certains passages de cette lettre qu'un habile démarquage du *Phèdre*<sup>22</sup>.

Le passage qui nous intéresse se situe dans la seconde partie de la lettre où Platon raconte son deuxième séjour auprès de Denys le Jeune. Il avait été attiré à Syracuse par le bruit de la merveilleuse conversion du tyran à la philosophie. Platon ne pouvait laisser passer cette occasion de mettre à l'épreuve ses vues concernant le gouvernement de la cité et de voir enfin un état dirigé par un prince philosophe. Mais hélas, une fois à Syracuse, il se rendit bientôt compte que Denys n'avait acquis qu'un vernis de philosophie que Platon compare plaisamment au brunissement passager de l'épiderme provoqué par un coup de soleil. La tête farcie de formules philosophiques mal comprises, le tyran n'avait nulle intention de modifier sa manière de vivre et de s'astreindre aux études longues et laborieuses que voulait lui imposer Platon. Cela ne l'empêcha pas de composer plus tard avec ce qu'il avait retenu ou volé à droite et à gauche un traité de philosophie que chacun croyait tout naturellement avoir été inspiré par Platon puisqu'on savait que Denys avait fréquenté le philosophe athénien pendant plusieurs années. Platon s'élève contre cette interprétation qu'il va prendre la peine de déréfuter d'une manière détaillée en montrant que vouloir communiquer sa philosophie au moyen d'un traité écrit est pure folie. Pour commencer il lance cet avertissement solennel: «En tous cas, voici ce que je puis affirmer concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront et se prétendent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, pour en avoir été instruits par moi ou par d'autres ou pour l'avoir personnellement découvert: il est impossible, à mon avis, qu'ils aient compris quoi que ce soit en la matière. De moi, du moins, il n'existe et il n'y aura certainement jamais aucun ouvrage sur pareils sujets<sup>23</sup>.»

Cette dernière phrase nous surprend un peu. Platon n'a-t-il pas laissé une œuvre philosophique considérable dont les exégètes qui

<sup>22</sup> Notice du *Phèdre* (Belles Lettres, Paris 1933), p. XX, note 1.

<sup>23</sup> *Lettre VII*, 341b/d, trad. J. Souilhé, Belles Lettres, Paris 1926.

se sont succédé au cours des siècles sont loin d'avoir épuisé la richesse ? Cet embarras, il semble que les Anciens aussi ont dû l'éprouver, car dans la *Lettre II*, qui est certainement un faux, on trouve la même affirmation ainsi expliquée: «Aussi, au grand jamais, je n'ai moi-même écrit sur ces questions. Il n'y a pas d'ouvrage de Platon et il n'y en aura pas. Ce qu'à présent l'on désigne sous ce nom est de Socrate au temps de sa belle jeunesse<sup>24</sup>.» Il est clair que le faussaire en reproduisant cette affirmation de Platon qu'il ne comprenait pas puisqu'il avait en mains les *Dialogues* a cru devoir la commenter, se trahissant ainsi lui-même. Pourtant, à regarder de près le texte grec, il n'est pas difficile de trouver une explication satisfaisante. D'abord le mot traduit en français par ouvrage est *σύγγραμμα* qui désigne en grec un traité systématique (sens du préfixe *σύν*). Or, aucun dialogue de Platon ne pourrait passer pour tel. D'autre part, de quelle matière s'agit-il ? Ce sont les questions les plus sublimes de la philosophie (*τὰ μεγίστα*, L. VII, 341 b), celles dont Platon s'occupe tout spécialement (*περὶ ὡν ἐγὼ σπουδάζω* L. VII, 341 c) ; enfin un peu plus loin on apprend que le traité de Denys portait sur les éléments premiers de la nature (*περὶ φύσεως ἀκρων καὶ πρώτων*, L. VII, 344 d). Il est indéniable que Platon n'a jamais abordé ce problème dans ses écrits sinon sous la forme allusive du mythe<sup>25</sup>. Peut-être le traitait-il dans son enseignement oral, comme peut le donner à penser ce qu'Aristote nous dit des spéculations de l'Académie sur les Nombres-Idées ? En tout cas, dans la *République* (506 d/e et 508 c par exemple), Socrate refuse de parler du Bien lui-même et déclare qu'il veut recourir à une image, celle du soleil. C'est que, nous l'avons vu, la révélation du Bien ne peut survenir qu'après des années de recherches et de méditations. Platon ne dit pas autre chose dans ce passage de la *Lettre VII*: «Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules (ces matières philosophiques), comme on fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même. Sans doute, je sais bien que, s'il les fallait exposer par écrit ou de vive voix, c'est moi qui le ferais le mieux; mais je sais aussi que,

<sup>24</sup> *Lettre II*, 314c.

<sup>25</sup> *Timée*.

si l'exposé était défectueux, j'en souffriraïs plus que personne<sup>26</sup>.» Ce texte ne doit pas nous induire en erreur et nous faire croire que l'intuition du Bien est quelque chose d'analogue à la vision des mystiques, qui eux aussi ont insisté sur le caractère ineffable de leur vision. Certains critiques<sup>27</sup>, en effet, s'appuyant surtout sur le *Banquet* et le *Phédon*, insistant sur l'influence mystico-pythagorienne qui paraît dans le *Phèdre*, ont voulu voir avant tout dans Platon un mystique. Cette interprétation a été vigoureusement combattue par Friedländer<sup>28</sup> et, en France, par Auguste Diès<sup>29</sup>. Certes, on trouve chez Platon tout un système de symboles, toute une imagerie mystique: l'âme enfermée dans un cachot obscur, la voie longue et difficile qui conduit à la Lumière, bref, tout une terminologie qui provient sans doute des mystères d'Eleusis. Mais, comme l'écrit Auguste Diès<sup>30</sup>, «il est difficile de ne pas voir que Platon joue, après d'autres, avec des formules consacrées et qu'il transpose en ornements du dialogue, croyances et légendes aussi bien que formules». Mais surtout, semble-t-il, il y a une opposition fondamentale: Platon ne recherche pas, comme le mystique, la communion avec l'Un, le Tout dans l'anéantissement du moi individuel et de ses facultés pensantes. Au contraire, c'est en cultivant assidûment les sciences et par un long entraînement de sa raison que le sage parviendra à la vision des essences éternelles. Le mystique se perd en Dieu, il ne fait qu'un avec Lui. Le sage platonicien contemple Dieu. Sujet et objet restent distincts.

De même, il ne paraît pas conforme à la vérité de considérer les mythes de Platon comme la dernière et la plus haute expression de sa pensée. Plus exactement, il conviendrait de distinguer, en laissant de côté les cas particuliers, deux sortes de grands mythes: premièrement les mythes eschatologiques — ceux du *Gorgias*, du *Phèdre*, du *Phédon*, celui d'Er l'Arménien dans la *République* — qui concernent notre vie future et qui ne peuvent reposer que sur des croyances, des opinions. Sur les questions de l'au-delà, des dieux, il est évident que Platon ne saurait apporter de certitudes. Là,

<sup>26</sup> *Lettre VII*, 341b/d.

<sup>27</sup> Par exemple Max Wundt: *Geschichte der Griechen Ethik*. Leipzig 1908.

<sup>28</sup> *Platon*, chapitre III: Arrhéton.

<sup>29</sup> *Autour de Platon*, Paris 1927.

<sup>30</sup> op. c, p. 443.

c'est exact, la dialectique s'avère impuissante et le recours au mythe indispensable. Mais il ne peut être que l'expression d'une probabilité: approximation de la vérité, mais approximation valable et non pure fantaisie de l'imagination. Comme le dit Alfred Croiset: «Le mythe ne crée pas la science, mais il fait en quelque sorte pressentir le vrai<sup>31</sup>.» Secondelement, les mythes allégoriques dont Platon donne l'interprétation. Ainsi le mythe de la caverne dans la *République* ou celui de Teuth dans le *Phèdre*, qui sont essentiellement des procédés d'exposition, ou encore le mythe fameux du cocher et de l'attelage ailé qui représente, dans le *Phèdre*, les trois natures de l'âme, alors que dans la *République*, qui est antérieure, Platon dit la même chose en langage purement rationnel, distinguant dans l'âme trois parties : le *λογιστικόν*, le *θυμοειδές* et l'*ἐπιθυμητικόν*. Ces mythes-là, indépendamment de leur valeur poétique et de leur puissance incantatoire, semblent répondre à un souci didactique. C'est pour se mettre à la portée de ses élèves que Platon recourt à une image, à un mythe. Mais il laisse chaque fois entendre qu'il y a une méthode de recherche plus sûre, mais beaucoup trop difficile et trop longue pour être utilisée dans le dialogue. Sans entrer dans le détail d'un problème qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, peut-être vaut-il la peine de confronter ici certains passages de Platon pour l'interprétation desquels la *Lettre VII*, nous le verrons, apporte de précieux éclaircissements.

Dans le *Phèdre*<sup>32</sup>, Socrate, qui vient de parler de l'immortalité de l'âme, déclare: «Quant à ce qui est de sa nature, voici ce qu'il faut en dire: la caractériser, c'est l'affaire d'une exposition entièrement, absolument divine; mais en donner une image, l'affaire d'un exposé humain et de moindre proportion, en conséquence, c'est ainsi que nous devons parler.» S'adressant à des profanes, il est normal que Socrate recoure à une image, mais peut-être cette exposition divine ne serait-elle pas impossible au dialecticien de la *République* parvenu au faîte de la connaissance et capable de rendre raison de toute chose. Certains textes le donnent à penser. Au livre VI de la

<sup>31</sup> *Oeuvres complètes de Platon*, Belles Lettres, Paris 1921, t. II, p. 57, n. I.  
Cf. *Phèdre*, 246 c: 'Αθάνατον δὲ οὐδ' εἶ εἰ νὸς λόγου λελογισμένον ἀλλὰ πλάττομεν, οὐτε λόντες οὐτε ἵκανῶς νοήσαντες, θεὸν ἀθάνατόν τι ξῆσον.

<sup>32</sup> *Phèdre*, 246 a/d.

*République*<sup>33</sup>, Socrate déclare brusquement: «Laissons là quant à présent la recherche du Bien tel qu'il est en lui-même; il me paraît trop haut (*πλέον*) pour que l'élan que nous avons nous porte à présent jusqu'à la conception que je m'en forme.» Et un peu plus loin, Glaucon ayant demandé à Socrate de lui montrer le chemin dialectique qui conduit au Bien, il réplique: «Tu ne pourrais plus me suivre, cher Glaucon; car pour moi j'ai toute la bonne volonté possible: ce ne serait plus l'image du Bien que tu verrais alors, mais le vrai Bien lui-même, du moins tel qu'il me paraît<sup>34</sup>.» Cette dernière restriction est importante. Socrate ne prétend pas avoir acquis une connaissance infaillible et parfaite du Bien. Il s'est formé en lui une conviction, une foi absolue, qui, il s'en rend bien compte, ne peut être entièrement justifiée par des arguments rationnels. Mais ce que l'on est en droit d'affirmer, c'est que Platon n'a jamais conçu de limite à l'activité de notre raison, de terme à la recherche philosophique. Le recours au mythe ne signifie pas la démission de la pensée dialectique, l'abandon à la poésie. Si Platon renonce soudain au langage rationnel, cela ne veut pas forcément dire qu'il le considère comme foncièrement inadéquat, comme incapable d'atteindre certains sommets. Ne serait-ce pas plutôt que Platon, en usant soudain du mythe, tient compte des faibles lumières de ses auditeurs en regard de la difficulté du problème envisagé? Il paraît difficile de douter que la formulation de la philosophie en langage purement rationnel ait été pour Platon l'idéal, jamais atteint, vers lequel devait tendre le philosophe. Un tel langage, évidemment, ne pourrait être compris que par des esprits longuement préparés selon le programme tracé dans la *République*. Tels n'étaient pas les interlocuteurs de Socrate, ni les lecteurs de Platon, mais tels étaient peut-être ses auditeurs à l'Académie, devant lesquels, si l'on en croit Aristoxène de Tarente, il n'hésitait pas à donner une leçon sur le Bien qui consistait en une aride dissertation sur l'Un. En recourant au mythe, une des intentions principales de Platon était, semble-t-il, de protéger sa pensée contre l'incompréhension des profanes, tout en faisant comprendre cependant aux lecteurs des *Dialogues* le sens et l'objet de ses spéculations. Il y avait un risque, celui qu'on prit à

<sup>33</sup> 506 e.

<sup>34</sup> *Rép.* 533 a.

la lettre ces mythes, malgré les nombreuses mises en garde de Platon, et qu'on confondit l'image avec la réalité qu'elle voulait suggérer. Platon a-t-il entièrement évité ce piège ? Certains pensent que non. Ainsi saint Thomas, dans son commentaire du *De Anima* d'Aristote<sup>35</sup>, formule ce jugement : «Plato habuit malum modum docendi. Omnia enim figurate dicit, et per symbola docet». Ce qui est visé ici par saint Thomas, et par Aristote d'abord, c'est le passage du *Timée* où Platon déclare que l'âme du monde a un mouvement circulaire. C'est évidemment une métaphore, déclare Aristote, qui signifie que l'âme du monde ne peut rien désirer hors d'elle-même, qu'elle est pure intellection, pure «réflexion» sur soi. Mais cette métaphore a pu induire en erreur bien des lecteurs. Aristote et saint Thomas critiquent donc chez Platon non l'intention mais l'image, non l'idée mais l'expression. De même, Léon Brunschvicg constate avec regret que, si après la mort de Platon son œuvre exerça une influence considérable, c'est surtout par sa mythologie (théorie des démons médiateurs) aux dépens de ses admirables analyses rationnelles. Il rend Platon responsable de cette interprétation déplorable qu'on a donnée de sa doctrine ; c'est sa faute si «lui, le disciple de Socrate, a été converti en un héritier d'Homère, professeur de théologie et même de mythologie<sup>36</sup>». C'est un fait que les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, spéculant sur les récits et les symboles mythiques des dialogues, se sont efforcés de jeter un pont entre les croyances populaires et la philosophie. Pourtant, à maintes reprises, Platon a proclamé le caractère personnel de la recherche philosophique, à maintes reprises il a dénoncé les dangers d'une vulgarisation prématuée. Mais jamais il ne l'a fait avec plus de netteté que dans ce passage de la *Lettre VII* : «S'il m'avait paru que ces choses, (les questions suprêmes de la philosophie) dussent être écrites<sup>37</sup> ou exprimées d'une manière satisfaisante au peuple, qu'aurais-je pu accomplir de plus beau dans ma vie que de manifester une doctrine si salu-

---

<sup>35</sup> L. I, leçon VIII, n° 107.

<sup>36</sup> Léon Brunschvicg : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, Alcan 1927, T. I, p. 44.

<sup>37</sup> M. Souilhé (o.c.) traduit : «Si j'avais cru qu'on pût les écrire... etc.», ce qui altère gravement le sens du passage. Le texte porte bien *γραπτέα* et non pas *γραπτά*, cf. G. Pasquali : *Le Lettere di Platone*, Firenze 1938, p. 87.

taire aux hommes et de mettre en pleine lumière pour tous la vraie nature des choses ? Or, je ne pense pas que d'argumenter là-dessus, comme on dit, soit un bien pour les hommes, sauf pour une élite à qui il suffit de quelques indications pour découvrir par elle-même la vérité. Quant aux autres, on les remplirait ou bien d'un injuste mépris, ce qui est inconvenant, ou bien d'une vaine et sotte suffisance par la sublimité des renseignements reçus<sup>38</sup>.» Platon ne dit pas que les spéculations philosophiques sont inexprimables, qu'on ne peut les communiquer à autrui; il dit qu'on ne doit pas les mettre à la portée du public ( $\pi\rho\circ\tau\circ\pi\lambda\lambda\circ\circ$ ) sous une forme claire, sérieuse, car il n'est pas préparé à recevoir de telles vérités. C'est en ce sens que tout exposé est défectueux; non pas tellement parce qu'il déforme les vérités qu'il veut exprimer, mais parce qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être adapté à chacun des lecteurs puisqu'il s'adresse indifféremment à tous. Seule une petite élite pourra le comprendre. Quant aux autres, ou bien ils concevront du mépris pour ce qu'ils n'auront pas saisi, ou bien, au contraire, ils auront l'illusion dangereuse d'avoir appris quelque chose de sublime. Et c'est là le grand grief que Platon fait à l'exposé systématique oral ou écrit: il crée chez le lecteur le sentiment illusoire de savoir et l'empêche par conséquent de progresser dans la voie de la connaissance et de la réflexion. Qu'on se rappelle les reproches

---

<sup>38</sup> *Lettre VII*, 341 d/e. Comment résister au plaisir de citer cette belle page de Maurice Blondel: «C'est par un souci profond de vérité et de fidélité traditionnelle que j'ai toujours évité les vulgarisations prématuées et les formules trop accommodées aux opportunités et aux curiosités, si étrangères au véritable esprit des maîtres de la tradition. Il y a des questions et des solutions qui pour être claires et décisives aux regards vraiment compétents ont besoin de descendre en des profondeurs où les yeux peu préparés ne réussissent pas à distinguer dans la pénombre les connexions les plus certaines et les conclusions les mieux établies. On peut même ajouter que si le langage doit être un instrument de précision et de lumière communicative, il doit aussi rester un moyen de protection contre les précipitations qui croient saisir à la surface ce qui n'est réellement discerné ou compris qu'en des plans plus lentement accessibles et plus riches en complexités différenciées. Ne se rendre accessible ni trop tôt ni trop tard, éviter de fausses clartés ou de gratuites obscurités, c'est donc la consigne difficile mais nécessaire à observer pour le philosophe soucieux de respecter toutes les délicatesses et, si l'on ose dire, les pudeurs de la vérité.» (*L'Action*, Paris Alcan 1936, T. 1. *Excursus 1* p. 314).

que le roi d'Egypte adresse au dieu Teuth, inventeur de l'écriture : «Quant à l'instruction, c'en est la semblance que tu procures à tes élèves et non point la réalité : lorsqu'en effet, avec ton aide, ils regorgeront de connaissances sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront être bons à juger de mille choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement ; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblants d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits<sup>38a</sup>.»

Platon a très bien vu les dangers d'une certaine vulgarisation philosophique ou scientifique qui engendre la pire des ignorances : «ne pas savoir et croire qu'on sait<sup>39</sup>». La tâche du maître s'en trouve singulièrement compliquée, car il doit d'abord prouver à son élève qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir pour pouvoir ensuite, une fois suscité le besoin de la recherche, l'aider à découvrir la vérité<sup>40</sup>.

La *Lettre VII* contient encore une longue digression<sup>41</sup> où Platon expose les raisons théoriques qui rendent si difficile la communication de la philosophie. Il distingue cinq éléments qui sont nécessaires à la connaissance : le nom (*ονομα*), par exemple cercle ; la définition (*λόγος*) : le cercle est formé par l'ensemble des points qui se trouvent à égale distance du centre ; l'image (*εἰδωλον*), par exemple la figure du cercle tracée à la craie. A l'aide de ces trois éléments, on peut se faire une idée du cercle, en acquérir une certaine connaissance, qui constitue le quatrième élément : ‘*ἐπιστήμη*’ ; cette connaissance peut être soit simplement opinion vraie (*ἀληθής δόξα*), soit vision adéquate de l'objet intelligible (*νοῦς*). Chacun de ces éléments de la connaissance est en quelque sorte un reflet du cercle réel, intelligible ; reflet d'autant plus imparfait qu'il est plus éloigné de cette Idée du cercle qui constitue le cinquième élément. La connaissance la plus parfaite que l'homme puisse en avoir lui est donnée par une intuition intellectuelle. Platon l'appelle ici *ἐπιστήμη τὸν πέμπτον*. (*Lettre VII*, 342 e). Pour communiquer cette connaissance parfaite qu'il a acquise grâce à l'intuition rationnelle, le philosophe est forcé de recourir aux trois premiers éléments cités,

---

<sup>38a</sup> *Phèdre* 275 a/b.

<sup>39</sup> *Sophiste* 229 c.

<sup>40</sup> Cf. *Ménon*.

<sup>41</sup> 342 a à 345 c.

ce qui ne peut manquer de l'altérer. En effet, le nom n'est qu'un signe conventionnel et n'a, par conséquent, aucune fixité. Rien n'empêche qu'on appelle soudain droit ce que nous appelons actuellement circulaire, et vice versa<sup>42</sup>. On retrouve ici une des thèses du *Cratyle*: le nom n'imiter pas, ni par le son de la voix ni par la disposition des lettres, l'essence de l'objet qu'il sert à désigner. La définition n'offre guère plus de garantie, puisqu'elle est composée de noms et de verbes; au contraire, les chances d'erreurs sont multipliées. Quant à l'image, elle reste forcément particulière et d'autant plus imparfaite qu'elle appartient tout entière au monde sensible. Il est clair qu'avec de tels éléments pour base, on ne peut sortir du domaine des apparences, du particulier ou, comme dit Platon, de la qualité (*τὸ ποῖον*), alors que ce que vise l'âme, c'est l'essence, l'être (*τὸ ὄν*)<sup>43</sup>. Dès lors, les ignorants ont beau jeu de critiquer les modes d'expression, de chicaner sur les mots, afin de ridiculiser le philosophe qui aura eu l'imprudence de confier ses pensées à ce véhicule imparfait que sont les mots, surtout quand ils sont figés comme dans le traité écrit et que, par conséquent, le philosophe n'est pas là pour défendre sa pensée et redresser les fausses interprétations<sup>44</sup>. Mais toutes ces critiques ne prouvent pas grand'chose déclare Platon: «On ignore parfois, en effet, que ce qui est réfuté, c'est moins l'âme de l'écrivain ou de l'orateur que la nature de chacun des quatre degrés de connaissance, essentiellement défectueux<sup>45</sup>». Cette phrase, qu'on pourrait rapprocher de la critique de l'écriture citée plus haut, fait songer à un autre texte de Platon, celui où Socrate met en garde Phédon contre la misologie, c'est-à-dire contre le scepticisme à l'égard du raisonnement et du langage, que pourraient provoquer les vaines disputes des sophistes: «Vois ces gens-là en train de discuter quelque problème: le sens vrai de ce dont on parle, il n'en ont cure; mais faire adopter par les assistants leur thèse personnelle, voilà ce qu'ils ont à cœur. Et mon avis est qu'entre eux et moi, ce sera dans le cas présent toute la différence et la seule. C'est que mon but n'est pas de faire accepter pour vrai par les assistants le langage que je tiens (ce que

<sup>42</sup> L. VII, 343b.

<sup>43</sup> L. VII, 343b/c.

<sup>44</sup> *Phèdre* 275c.

<sup>45</sup> L. VII, 343d.

je n'aurai à cœur que par surcroît), mais de juger moi-même le plus possible qu'il a ce caractère<sup>46</sup>.»

En face de l'imperfection inévitable du langage, on voit s'opposer deux attitudes : les sophistes ne songent qu'à profiter des équivoques pour soutenir alternativement le pour et le contre et semer la confusion dans les esprits<sup>47</sup>. Socrate, au contraire, essaye de surmonter cette imperfection au moyen de la dialectique, par une définition rigoureuse des termes employés. Car Platon ne considère pas que l'obstacle soit infranchissable ; à force d'exercices, et s'il a des dispositions naturelles, une vocation, le disciple parviendra à s'initier à la philosophie. Mais en aucun cas, il ne le pourra tout seul, par la simple lecture d'un traité. Il faut qu'il y ait un maître, un «moniteur» comme dirait Malebranche, qui guide son esprit novice et l'amène progressivement à la connaissance qui soudain l'illuminera. «Ce n'est que lorsqu'on a péniblement frotté les uns contre les autres noms, définitions, perceptions de la vue et impressions des sens, quand on a discuté dans des discussions bienveillantes où l'envie ne dicte ni les questions ni les réponses, que, sur l'objet étudié, vient luire la lumière de la sagesse et de l'intelligence avec toute l'intensité que peuvent supporter les forces humaines<sup>48</sup>.» C'est dire que de telles connaissances sont forcément réservées à une élite et qu'il est inutile et même dangereux de les mettre par l'écrit à la portée du gros public incapable d'en comprendre vraiment le sens. «C'est pourquoi, continue Platon, tout homme sérieux (*σπουδαῖος*) se gardera bien de traiter par écrit des questions sérieuses et de livrer ainsi ses pensées à l'envie et l'inintelligence de la foule. Il faut tirer de là cette simple conclusion : quand nous voyons une composition écrite (*σύγγραψα*) soit par un législateur sur les lois, soit par tout autre sur n'importe quel sujet, disons-nous que l'auteur n'a point pris cela bien au sérieux s'il est sérieux lui-même, et que sa pensée reste enfermée dans la partie la plus précieuse de l'écrivain<sup>49</sup>.»

---

<sup>46</sup> *Phédon* 91 a.

<sup>47</sup> Platon nous fournit un bon exemple de cette démolition dans l'*Euthydème* où l'on voit un pauvre garçon complètement étourdi par deux sophistes qui le forcent à se contredire d'une phrase à l'autre.

<sup>48</sup> L. VII, 344 b.

<sup>49</sup> L. VII, 344 c.

De ce texte il découle, semble-t-il, que Platon se condamne lui-même en tant qu'écrivain philosophique, ou plus exactement, que si lui est sérieux, ses œuvres ne doivent pas être prises au sérieux. Il n'est pas besoin de dire, comme certains<sup>50</sup>, que Platon devenu vieux procède à une condamnation rétrospective de ce qu'il a écrit (de même qu'après avoir rencontré Socrate il avait livré au feu ses compositions poétiques et dramatiques). La position de Platon sur ce point n'a pas varié. A maintes reprises il a affirmé que les *Dialogues* ne sont que des jeux (*παιδιά*)<sup>51</sup>. Ils le sont d'abord par le ton. Socrate ne manque jamais de souligner que la discussion est un jeu, un passe-temps, et il s'applique à lui conserver ce caractère par son ironie, ses plaisanteries, n'hésitant pas à se moquer de lui-même, du ton trop sérieux, doctoral, qu'il a pris parfois malgré lui; cette attitude, ces précautions oratoires s'expliquent probablement par le désir d'éviter que la discussion ne dégénère en dispute et que les interlocuteurs ne sacrifient à leur amour-propre le souci désintéressé de la vérité. Ils sont des jeux aussi par le contenu. Les dialogues sont des ouvrages exotériques, qui doivent atteindre un public plus large que celui de l'Académie (exception faite pour les dialogues métaphysiques qui ne sont accessibles qu'à des spécialistes). Ils sont conçus pour intéresser et faire réfléchir des lecteurs dont les connaissances et les goûts sont sans doute assez différents. Platon y fait surtout un travail de déblaiement. Il réfute les opinions fausses, critique les théories en vogue, parfois il indique une méthode de recherche, suggère des solutions possibles; mais nulle part il ne présente un exposé systématique de sa philosophie; il redoute trop que son texte soit pris au sérieux, disséqué et mal interprété. On a déjà noté que les discussions rapportées dans les *Dialogues* n'aboutissent pas, en général, à un résultat positif, à une certitude. Cette absence de conclusion ferme ne constitue pas un échec<sup>52</sup> ni un aveu d'impuissance; c'est une réserve voulue, comme si les *Dialogues* ne devaient que préparer le terrain, éveiller dans les esprits le désir, le besoin de réfléchir, de chercher la vérité.

---

<sup>50</sup> Werner Jaeger: *Paideia: The Ideal of Greek Culture*, Oxford Univ. Press. t. III, p. 194—195, 1944.

<sup>51</sup> Par ex.: *Phèdre*, 276d. *Parménide*, 137b.

<sup>52</sup> Gercke: *Eine Niederlage des Sokrates*. N. Jahr. f. d. klass. Alt. 1918.

Ainsi nous sommes ramenés à la définition de la philosophie que nous avons tirée des *Dialogues*. La philosophie n'est pas un savoir, c'est la recherche du savoir. Le sage, celui qui possède la science, n'est pas philosophe: comment pourrait-il désirer acquérir ce qu'il possède déjà; l'ignorant non plus, car son malheur est précisément qu'il ne connaît pas son ignorance<sup>53</sup>. Le philosophe est celui qui, prenant conscience du peu qu'il sait et du peu qu'il est, se donne de toute son âme à la recherche du vrai. Son patron c'est l'Amour<sup>54</sup>:

*"Εστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, "Ερωης δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον "Ερωτα φιλόσοφον εἶναι (Banquet, 204 b).*

Communiquer la philosophie pour Platon, ce n'est pas fournir un ensemble de formules qu'il suffirait d'emmagasiner dans sa mémoire. C'est enseigner une manière de penser, un art d'apprendre<sup>55</sup>. C'est susciter chez autrui un effort, un élan vers la connaissance du vrai. La philosophie ne peut être qu'une création personnelle. Voilà pourquoi il est impossible de la faire passer d'un esprit dans un autre par le véhicule des mots, selon le principe des vases communicants<sup>56</sup>. L'éducation ne consiste pas à verser la science dans l'âme, comme on mettrait la vue dans des yeux aveugles. Car toute âme possède en elle-même cette faculté de voir, de connaître. Il suffit simplement d'obliger l'homme à se détourner avec toute son âme des choses périssables pour regarder vers la Lumière<sup>56a</sup>.

Cette conversion, le discours écrit est impuissant à la provoquer, car il est figé, mort: il ne peut ni répondre aux questions de l'élève ni même défendre les affirmations qu'il contient. Il faut l'intervention d'un maître qui, comme il est dit dans le *Phèdre*: «par l'usage de l'art de la discussion dialoguée et une fois prise en main l'âme qui y est appropriée, y plante et sème des discours que le savoir accompagne, discours capables de se donner à eux-mêmes assistance ainsi qu'à celui qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence à partir de laquelle, en d'autres natures, pousseront d'autres discours, capables de procurer tou-

---

<sup>53</sup> *Lysis* 218 a/b., *Phèdre* 204 a.

<sup>54</sup> *Banquet* 204 b.

<sup>55</sup> Lehren des Lernens. J. Stenzel: *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928, p. 54, cité par R. Schaeerer, o. c. p. 14.

<sup>56</sup> *Banquet* 175 d.

<sup>56a</sup> *Rép.* 518 b d.

jours impérissablement ce même effet et de conduire celui qui les possède au plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme<sup>57</sup>».

Platon oppose ainsi la fécondité de l'enseignement oral à la stérilité du discours écrit. Entre ces deux modes d'enseignement, le dialogue présente une sorte de compromis qui fait de lui le seul genre littéraire acceptable pour Platon. S'il est figé, comme tout écrit, il se distingue cependant du traité du double point de vue de la forme et du fond. Par sa forme dialoguée, il conserve le mouvement, l'imprévu, le naturel de la discussion vivante et reproduit fidèlement la démarche de la pensée intérieure, puisque penser n'est rien d'autre qu'"une conversation que l'âme tient tout au long avec elle-même"<sup>58</sup>. Et pour le fond, le dialogue ne prétend pas comme le traité révéler des choses définitives; il ne livre pas au public des connaissances toutes faites, que celui-ci pourrait mépriser ou méconnaître. Ce n'est qu'un jeu, un exercice, qui vise par le moyen de l'examen dialectique à débarrasser les âmes de la fausse science qui les paralyse et les empêche de se mettre à la recherche de la vérité.

Ce maître plein d'amour et de patience dont parle le *Phèdre*, Platon le fut sans nul doute pour ses disciples de l'Académie, auxquels il devait proposer, certainement, des exercices plus ardu斯 que ceux des *Dialogues*. Mais, hélas, les paroles volent... , et de cet enseignement oral nous ne pouvons plus rien savoir. Heureusement pour nous, Platon a aussi tenté de communiquer sa pensée par l'écrit. Il l'a fait sous la forme de dialogues qui gardent la vivacité et l'imprévu de la discussion vivante, et qui conservent quelque chose de la souplesse et de l'individualité de l'enseignement oral.

Le lecteur est, malgré lui, attiré dans la discussion; il reconnaît ses opinions personnelles dans les thèses que soutient tel ou tel des interlocuteurs de Socrate et, en même temps que lui, il subit l'examen purificateur du maître et sent s'éveiller en son âme l'ardent désir de connaître. Ainsi, chez lui aussi s'opère cette «conversion à la spiritualité»<sup>59</sup> en quoi consiste, pour Platon, le but véritable de l'enseignement philosophique.

---

<sup>57</sup> *Phèdre* 276e à 277a. Trad. Robin, notice au *Banquet*. Belles Lettres, Paris 1929, p. XCII.

<sup>58</sup> *Théétète* 189c à 190a.

<sup>59</sup> L'expression est de G. Bastide dans: *Le Moment historique de Socrate*, Paris Alcan 1939.