

## LE PHILOSOPHE

Extrait d'un ouvrage non publié de Bernard SUZANNE écrit en 1993 et intitulé « Le philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon » (les notes identifiées par des lettres minuscules ont été ajoutées en 2009 et sont regroupées à la fin du document).

Et maintenant, arrivés au terme du parcours,<sup>a</sup> que pouvons-nous encore dire de ce *Philosophe* que nous prétendons avoir retrouvé ?... Est-il bien nécessaire de déterminer si nous devons plutôt le chercher dans la dernière tétralogie, ou dans l'ensemble des dialogues, ou... en nous ?!... Nous nous contenterons donc de rassembler les indications éparses suggérées ici ou là, et de préciser quelques points à son sujet, en guise de synthèse de tout ce que nous avons vu au fil de cette première lecture.

Le *philo-sophos*, c'est l'homme par excellence que nous invitaient à chercher, dès la première trilogie, le *Lachès* dans ses réflexions sur l'*andreia*, et le *Lysis* et le *Charmide* dans leurs investigations sur les composantes de son nom, *philia* et *sophia*<sup>1</sup>. Le philosophe, il nous était « montré » dès le premier dialogue, en prélude à cette trilogie introductive, en la personne de Socrate, confronté à son plus mauvais élève trop pressé de devenir politicien, et nous l'avons vu vivre, mourir et renaître au fil des dialogues, jusqu'à ce que, paradoxalement, il disparaisse du dernier, comme si nous n'avions plus besoin de lui dans l'ultime étape de cette longue formation, dans ce retour vers la caverne où lui ne peut plus revenir avec nous. Le philosophe c'est celui dont, au centre de la section centrale du dialogue central de la trilogie centrale<sup>2</sup>, Socrate nous disait qu'à moins qu'il ne devienne roi, il n'y aurait de cesse aux maux de l'humanité. Le *Philosophe*, Platon a essayé de l'écrire dans notre âme, selon le souhait du *Phèdre*<sup>3</sup>, et autant qu'il est possible à l'aide d'écrits, au long des vingt-huit dialogues qu'il nous a donnés à lire...

Mais si chaque dialogue nous faisait progresser à sa manière vers ce philosophe que Platon voulait susciter en nous, reste qu'il nous en a en quelque sorte promis le portrait, après celui du sophiste et du politique, et nous a même laissé entendre qu'il nous serait fait dans le cadre d'une discussion entre Socrate et son jeune homonyme déjà mis à contribution par l'étranger d'Élée dans le *Politique*, et cela dès le prologue du *Sophiste*<sup>4</sup>, et de nouveau dans celui du *Politique*<sup>5</sup>. Et si, à la place du dialogue promis, nous trouvons une nouvelle tétralogie faite elle-même de promesses non tenues, puisqu'après le *Philèbe* introductif, on nous annonce une trilogie qui devrait inclure un *Timée*, un *Critias* et un *Hermocrate*<sup>6</sup>, mais n'offre de tout cela que le *Timée*, et un début de *Critias*, et les *Lois*, qui prennent la place de l'*Hermocrate* promis, sans doute est-ce pour nous inciter à nous mettre en quête, derrière cette succession de promesses non tenues en apparence, d'une réponse qui ne se donne qu'à celui qui la cherche<sup>7</sup>.

Ce philosophe, qu'avec l'étranger d'Élée, nous sommes invités à situer par rapport au sophiste et au politique<sup>8</sup>, nous voudrions maintenant, au-delà de ce qui en a été dit dans le commentaire de chaque dialogue, en compléter le portrait, en prenant un peu de recul par rapport à la dernière trilogie relue à la lumière des dialogues qui l'ont précédée, puisqu'aussi

---

<sup>1</sup> Qui, avons-nous dit en commençant, n'était encore à ce stade que la *sôphrosunè* (« modération »).

<sup>2</sup> Cf. *République*, V, 473c-e.

<sup>3</sup> Cf. *Phèdre*, 276a.

<sup>4</sup> Cf. *Sophiste*, 217a-b.

<sup>5</sup> Cf. *Politique*, 257b-258a.

<sup>6</sup> Cf. *Critias*, 108a-b.

<sup>7</sup> On remarquera au passage qu'au moment même où Platon commence à avouer que les dialogues ne sont pas indépendants les uns des autres, il s'amuse comme à plaisir à brouiller les cartes ! Est-ce là la transposition au plan de la forme de ce qu'était sur le fond l'aporie socratique des premiers dialogues ?...

<sup>8</sup> Cf. *Sophiste*, 217a.

bien nous pensons que, malgré les apparences, Platon a tenu sa promesse, sinon dans la forme, du moins quant au fond. N'est-ce pas d'ailleurs, d'une autre manière encore, ce qu'il semble nous dire, comme nous l'avons remarqué en son temps, en ouvrant le *Timée*, et donc l'ultime trilogie, par un résumé de la *République* qui ne couvre que la première moitié du dialogue, et laisse de côté la seconde, celle qui pose comme condition de possibilité de la cité juste l'avènement du philosophe-roi, et en décrit la formation, et les déformations, suggérant ainsi que la suite du dialogue, *des dialogues de la trilogie qu'ouvre le Timée*, va reprendre à frais nouveaux la description de ce philosophe-roi qui rendrait possible la construction, sinon de la cité idéale, du moins de quelque chose d'approchant ?...

Des dialogues, et pas *du* dialogue, disons-nous, car nous ne pensons pas qu'il faille chercher le portrait promis du philosophe dans un seul de ces dialogues, pas plus qu'il ne faut en voir l'image dans l'un ou l'autre des membres de la galerie de portraits que Platon fait défiler devant nous dans ces trois dialogues. Ni Timée, le « scientifique » qui se fait « poète »<sup>9</sup> mythologue, ni bien sûr Critias le « sophiste » contempteur des dieux, l'anti-philosophe devenu tyran, ni Hermocrate, le général politicien dont le tour ne vient jamais, malgré son nom prometteur, ne sauraient prétendre à ce rôle. Peut-être le quatrième larron, dont Socrate remarque l'absence au début du *Timée*, pourrait-il bien avoir été notre homme, mais nous ne le saurons jamais, puisqu'il a eu la fâcheuse idée de tomber malade<sup>10</sup> !... Restent Socrate, bien sûr — mais il est notablement peu bavard dans ces derniers dialogues, et disparaît même complètement du dernier —, et l'Athénien et ses deux compagnons de route...

Mais, selon nous, le portrait qui nous est proposé ici, ce n'est plus le simple exemple d'un homme historique, que nous verrions agir et parler, vivre et mourir sous nos yeux. Ce portrait-là, nous l'avons depuis le premier dialogue, en la personne de Socrate. Mais ce n'est pas non plus une définition en bonne et due forme ou une description théorique faite de règles de vie juxtaposées, un « manuel du parfait philosophe » qui nous donnerait toutes les réponses aux questions que nous pourrions nous poser, qui nous dirait comment déchiffrer le portrait de Socrate qui nous est présenté depuis le début. C'est bien plutôt un ensemble d'actes paradigmatiques qui nous montrent ce que fait, et ce que ne fait pas, le philosophe, et nous mettent en position de juges qui doivent décider par eux-mêmes lesquels le sont et lesquels pas, et quelle part a chacun à l'idéal poursuivi. Le philosophe nous est présenté ici en trois tableaux, comme celui qui *contemple*, qui *juge* et qui *agit*.<sup>b</sup> Il contemple les merveilles de la création qui sont sous ses yeux, en essayant d'y lire le message des dieux, il juge les productions de ses semblables au regard du bien qu'il s'est donné comme guide, et il agit dans la cité pour rendre la vie de tous, qui ne peuvent vivre les uns sans les autres, plus plaisante parce que plus ordonnée, ordonnée par la raison en vue du bien. Il s'oppose donc au sophiste, qui confondait contemplation et acquisition, et ne savait, en fait d'action, que produire des phantasmes, tout cela parce que son jugement était faussé, faute de faire la part du divin en l'homme !...

Le philosophe qui contemple, c'est Socrate écoutant Timée. Ce n'est pas Timée car, lorsque Socrate lui résume la *République* en s'arrêtant au milieu, il ne s'en aperçoit même pas, et estime le résumé complet.<sup>c</sup> Il ne s'offusque pas que Socrate ait laissé de côté toutes les conditions de possibilité de réalisation de l'idéal proposé, et n'ait dit mot du philosophe-roi. C'est pour cela qu'il n'est encore que « scientifique », et pas philosophe : il ne s'intéresse qu'à la genèse de la cité et aux mécanismes de son fonctionnement, pas à sa finalité et aux conditions

---

<sup>9</sup> Timée, qui est qualifié par Critias d'*astronomikôtaton* (*Timée*, 27a), c'est à dire sans doute dans sa bouche, de celui qui est le plus dans les nuées (celles d'Aristophane, bien sûr, qui furent fatales à Socrate !...), est bien finalement le nouvel Hésiode, le « poète » selon le cœur de Platon, avec son utilité et ses limites, dont il est parfaitement conscient, l'imitateur en mots des œuvres admirables des dieux, alors que Critias n'aurait été qu'un autre Homère, pire que le premier.

<sup>10</sup> Cf. *Timée*, 17a. Encore un creux qu'il nous faut combler...

de sa possibilité. Le « savant », l'« astronome », n'est que l'intermédiaire entre le monde et le philosophe : il prend le temps de chercher, de comprendre et de mettre en forme, il fournit la matière, mais ce n'est pas lui qui juge de la valeur de ce qu'il trouve ou de ce qu'il produit. Peu importe donc qu'il cède à la vanité <sup>11</sup> de vouloir attacher son nom à ses « découvertes », du moment que la matière qu'il fournit peut servir à d'autres, et alimenter leur méditation, et que ce sont ces autres, philosophes, qui jugent de l'utilité de ses productions. Reste que celui qui est vraiment philosophe en même temps que chercheur ne cédera même pas à cette faiblesse et publiera ses « mythes » sous un pseudonyme <sup>12</sup>. Mais le philosophe qui contemple, c'est aussi nous, lecteurs, qui sommes mis dans la même position que Socrate, auditeurs avec lui du discours de Timée...

Le philosophe qui juge, c'est Platon dans l'ombre, laissant parler Timée et interrompant Critias, mais sans nous donner d'explications, pour nous laisser, à nous lecteurs, une chance aussi d'exercer notre jugement. C'est Platon laissant Critias au nom prédestiné juger le discours de Timée et demander l'indulgence pour le sien <sup>13</sup>, pour nous donner tous les éléments qui nous permettront de juger à notre tour. C'est Platon condamnant à « mort » le discours de Critias, alors que lui ou ses semblables ont condamné à mort, et exécuté, le philosophe Socrate... C'est Platon, mais c'est aussi Socrate, une fois encore, si nous savons déceler l'ironie dans les quelques remarques qu'il fait à ses interlocuteurs... Et c'est nous, une fois encore mis dans la position de juges, comme nous l'étions déjà dans l'*Apologie*...

Le philosophe qui agit, enfin, c'est cet Athénien anonyme en marche vers l'avenir sous le chaud soleil d'été malgré son grand âge, traçant le plan et les lois d'une cité anonyme, anonyme pour que nous comprenions qu'il ne s'agit plus cette fois d'une « histoire », mais bien d'un exemple, et qu'à la place de son nom laissé blanc, il ne tient qu'à nous d'insérer le notre... Le philosophe qui agit, c'est nous qui, la lecture terminée, n'avons plus qu'à retrousser nos manches et nous mettre au travail, comme Mégillos, non peut-être pour aider ce Clinias qui a écouté l'athénien comme nous, mais pour aider tous les Clinias d'aujourd'hui, tous les bâtisseurs de cités qui n'auront jamais trop de notre aide...

Mais ce philosophe qui contemple, qui juge et qui agit, c'est d'abord un homme, c'est même la « matérialisation » la plus achevée de ce que devrait être tout homme. Quelle image d'homme pouvons-nous donc déceler derrière l'image du philosophe ?...

Ce qui constitue l'homme, nous le savons depuis le premier dialogue <sup>14</sup>, c'est son âme. Ce que nous (re)dit la dernière trilogie, c'est que cette âme est divine et douée de raison, que pour elle, les dieux ont créé un corps biologique, et qu'avec elle, et avec ce corps biologique, l'homme, en cette vie terrestre, doit se construire un corps social en prenant modèle sur l'œuvre des dieux. Pourquoi cette « nécessité » ?... C'est que la raison, cette parcelle de divinité en lui, n'est pas donnée à l'homme, dans ce monde de devenir, pour qu'il la laisse dormir, mais pour qu'il en fasse usage, en devenant créateur comme son créateur, et que ceci n'est possible que dans ses relations avec le reste de la création, et principalement dans ses relations avec ses semblables, qui se manifestent au premier chef à travers la parole, le *logos*, et que, pour que cette manifestation puisse s'exercer, il lui faut un fondement « biologique », un « moteur », qui lui est fourni par l'incapacité où il est de se suffire à lui-même, et par l'amour sous toutes ses formes, qui le pousse vers les autres, et donc par la nécessité qui en résulte d'organiser une vie « sociale ». C'est que des hommes qui seraient autant de monades solipsistes vivant chacune en autarcie et s'ignorant les unes les autres seraient un moindre bien qu'un monde

---

<sup>11</sup> Que l'on pense à l'étymologie du nom de Timée !

<sup>12</sup> Platon invente Timée de Locres pour lui attribuer la paternité de toute sa science, et ne se met jamais personnellement en scène dans ses dialogues.

<sup>13</sup> Cf. *Critias*, 107a-108a.

<sup>14</sup> Cf. *Alcibiade*, 130c.

d'hommes et de femmes mettant en commun leurs énergies pour construire ensemble une communauté fraternelle. Et c'est bien ce que nous disent le *Banquet*, qui nous décrit le « moteur » de l'amour, le *Phèdre*, qui nous montre la relation de l'amour au *logos* dans les êtres raisonnables que nous sommes, et la *République*, dans sa description de la genèse de la cité, qui doit nous montrer « *en grosses lettres* » ce qu'est l'homme, et dont le point de départ est bien la nécessité de coopérer pour vivre, et l'objectif, la *koinônia* qui doit s'établir entre tous.

Mais ce que nous dit aussi la *République*, c'est que, si l'homme est créateur, créateur de la cité, il est d'abord créateur de lui-même. En effet, l'âme qui le constitue, si elle lui est donnée au départ par le démiurge, ne lui est pas donnée *achevée*. Non que le démiurge soit entaché de quelque déficience qui l'empêcherait de l'achever, mais parce que, de même qu'il ne crée pas le monde *par* nécessité, mais *avec l'aide* de la nécessité, et pour que celui-ci soit le plus complet possible, et que par là, lui-même soit le plus parfait possible, de même il veut que toutes les créatures qui le peuvent coopèrent avec lui et participent à cette création, participent à leur propre création. Ainsi, le corps de l'homme est-il créé, à la demande du démiurge, par les dieux subalternes, avec la coopération de l'homme lui-même dans le processus de génération sexuée <sup>15</sup>. Et l'homme est investi de la mission de parachever son être, non plus en engendrant le corps d'un autre homme, mais en façonnant son âme, qui n'est encore que potentialité à la naissance, en la faisant participer aux « idées » de son choix.

Et c'est cette construction qui reste à faire, dont la *République* nous détaille les règles, dont le *Philèbe* nous indique la finalité, dont le *Timée* nous fournit le modèle, et dont les *Lois* nous donnent l'exemple. Ce que doit chercher l'homme pour construire son être, c'est le bien. Mais ce bien qu'il poursuit et qui lui donnera l'être, ce n'est pas une idée du bien, abstraite et embrassant tout, qui serait tout autant le bien des dieux que celui des animaux, tellement lointaine qu'inaccessible <sup>16</sup>, ce n'est que son « application » à l'« idée » de l'homme, c'est le bien *de l'homme*, qui n'est qu'une forme du bien, et qui n'est autre que l'être achevé de l'homme, celui qu'il lui faut justement réaliser. Et ce bien, dans l'ordre du devenir où nous vivons, cette *andreia* bien comprise, — cette « hominité », si l'on me permet ce néologisme qui décalque le mot grec, ou cette « humanité », si l'on préfère ce terme plus « académique », mais par cela même plus piégé —, que nous nous étions mis en devoir de chercher, cette « idée de l'homme » qui a donné tant de fil à retordre à Aristote, est devenue en chemin la justice, qui est la vertu par excellence de l'âme humaine, son unité, c'est-à-dire bel et bien son être. C'est pourquoi, à la fin de la *République*, la question posée au début de savoir si la justice est plus profitable à l'homme que l'injustice, n'a plus guère de sens : si la justice n'est autre que le chemin même de l'homme vers son être propre, vers son bien, comment peut-on encore se demander si elle lui est plus ou moins profitable que son contraire, c'est à dire la destruction de son âme, de son être ?!... Mais il faut pour cela accepter le fait que l'homme, c'est l'âme, et non le corps, et que la construction de nous-mêmes à laquelle nous sommes appelés à collaborer, avec l'aide de ce corps qui n'en est que l'instrument <sup>17</sup>, ne s'achèvera qu'avec notre mort, et dans le jugement qui la suivra, dans cette mort qui, comme nous le dit le *Phédon*, n'est pas la fin de

---

<sup>15</sup> On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il contribue à la création des ordres inférieurs de vivants, puisque, dans le mythe, ce sont les hommes qui n'ont pas pu vraiment devenir hommes qui donnent naissance aux diverses espèces d'animaux.

<sup>16</sup> Non que cette idée du bien n'existe pas, mais ce que nous en a dit la *République* doit nous suffire, et ce qui nous concerne plus directement c'est bien sa « traduction » dans notre vie. Et c'est pourquoi le *Philèbe* n'est pas le *Peri tagathou*, ouvrage qui ne nous serait pas d'un grand secours, à supposer que nous puissions l'écrire, mais plus modestement, et plus productivement, un ouvrage sur le bien que doit rechercher l'homme dans sa vie terrestre.

<sup>17</sup> Ce qui justifie que nous en prenions soin autant qu'il est en notre pouvoir, aussi longtemps que nous l'entretenons comme un instrument, et non comme une fin.

notre être, mais simplement la séparation de notre âme d'avec cet outil qui lui a servi un temps à se construire... ou à se détruire.

On voit ainsi comment un certain nombre de questions qui empoisonnent la morale contemporaine <sup>18</sup> perdent leur sens dans la perspective qui est celle de Platon. La morale n'est plus ici quelque chose qui devrait s'imposer à moi, même, et surtout, si elle va contre mon « intérêt », puisqu'elle n'est que la réalisation bien comprise de mon être propre. Mais il n'est plus question non plus de se demander si elle est dans mon intérêt *ou* dans celui des autres, puisque je ne puis me construire qu'avec les autres, et que je ne puis jouer le rôle que les autres sont en droit d'attendre de moi que pour autant que je devienne ce que je suis appelé à être. Construire mon être n'est pas un égoïsme, puisque, ce faisant, je ne prive les autres de rien : chacun a son âme qui n'est qu'à lui, qui *est* lui, et tous les biens matériels que je pourrais m'approprier au détriment des autres ne sont que des instruments provisoires qui ne font pas partie de moi et que je devrai un jour abandonner pour paraître devant les dieux ; aucun n'est indispensable à la construction de mon être puisque même mon corps, qui seul pourrait pâtir de leur manque, ne lui est pas indispensable ; et si donc je dois commettre une injustice pour me les procurer, je nuis à mon âme, c'est à dire à moi-même, pour tenter de sauver ce qui n'est pas moi et est de toute façon perdu à terme. Et non seulement je ne prive les autres de rien en construisant ainsi mon être <sup>19</sup>, mais au contraire, je leur procure quelque chose, la contribution que je puis ainsi apporter à la cité, et c'est même la seule façon dont je puis contribuer à la réalisation de leurs âmes, que je sois philosophe, législateur, éducateur, gardien ou artisan quelconque, pour autant que je remplisse convenablement, c'est à dire justement, le rôle pour lequel ma nature est faite.

Pas question non plus de chercher si la morale doit être plaisante ou austère, si elle est compatible avec le plaisir ou doit le condamner, puisque le plaisir bien compris, selon ce que nous a dit le *Philèbe*, n'est rien d'autre que « *le chemin vers son être propre* » <sup>20</sup>.

Tout cela, bien sûr, ne nie pas la possibilité de conflits en moi, justement parce que mon âme n'est pas une au départ et que tout le travail qui est attendu de moi est précisément de construire cette unité, mais montre au contraire en quoi la source de tous ces conflits, et des maux qui peuvent en résulter, pour moi et pour les autres, ne peut être que l'ignorance, l'ignorance de ce qu'est cet être qui ne m'est pas donné achevé au départ, et que je dois contribuer à construire. Car non seulement cet être ne m'est pas donné achevé, mais la forme, le plan, ne m'en est pas tracé non plus d'avance, du moins pas directement, et c'est moi qui dois choisir le genre de vie que je mènerai, dans les limites de la nécessité que fixe ma « nature » ?... L'ignorance où je suis de ce plan, le choix qui m'est laissé, c'est ma liberté de devenir ce que je veux et non ce que je dois, cette liberté originelle qui fait la grandeur de

---

<sup>18</sup> On trouvera un bon exemple d'étude de la morale de Platon dans une perspective contemporaine dans l'ouvrage de T. Irwin, *Plato's Moral Theory*. Toutefois, l'auteur se limite aux dialogues des deux premières « périodes », et reste prisonnier de la vision « évolutionniste » au point de chercher dans les premiers dialogues une morale proprement « socratique » que Platon aurait critiquée et dépassée dans les dialogues médians. Une vision plus proche de la notre est celle de N. P. White, dans son ouvrage « *A Companion to Plato's Republic* », qui comme le titre l'indique, se limite à la *République* (mais est-ce une grande limitation ?!...). Ce qui a surtout manqué à cet auteur, c'est de faire le lien entre la morale et l'ontologie, ce lien que pourtant Platon lui-même nous invite à faire, à sa manière, dès les premières pages de la *République*, quand, dans la conversation avec Céphale, il fait mentionner par deux fois à Socrate l'*ousia* de son interlocuteur...

<sup>19</sup> Une des propriétés merveilleuses des « idées », de ce point de vue, qui pourrait faire réfléchir Aristote, c'est que chacun peut se les « approprier » sans qu'elles diminuent de « quantité », et sans que cela leur enlève quoi que ce soit vis à vis des autres qui pourraient vouloir aussi se les approprier. Quel que soit le nombre d'êtres qui « participent » à une idée, il y a toujours place pour d'autres, sans que l'idée perde quoi que ce soit dans cette participation.

<sup>20</sup> *Philèbe*, 32b.

l'homme et n'est que le revers de la raison <sup>21</sup>. Mais cette ignorance n'est pas totale, ou du moins, les moyens d'y remédier me sont donnés, dans ce qu'est mon âme justement au départ, dans la raison qui la spécifie, et dans le modèle que me fournit l'œuvre du démiurge, dont je suis une partie. L'âme qui est en moi lorsque je prends corps, comme me le montre l'image de la *République*, est composée d'un petit homme, d'un lion prêt à rugir et d'un monstre aux multiples têtes <sup>22</sup>. Ce petit homme, ce germe d'homme qui est en moi, il ne tient qu'à moi de l'y découvrir, de le faire croître et de le développer jusqu'à ce qu'il apprivoise les deux autres bêtes. Et pour que je le reconnaisse plus facilement, c'est bien l'apparence d'un homme que le dieu donne à l'enveloppe qui regroupe en une ces trois créatures. Mais cette raison qui est en moi est au départ la plus petite des trois « âmes », et, si je ne sais la reconnaître malgré les indices que m'a donnés le dieu, si je n'en prends soin comme il convient, par une éducation appropriée, elle risque de rester naine, c'est à dire ignorante, et de se faire dévorer par l'un ou l'autre des deux monstres qui cohabitent avec elle dans mon corps, ou à tout le moins de ne pas avoir la force de les diriger.

Ce « plan » de l'homme qui doit nous permettre de reconnaître la raison en nous et de découvrir en elle ce qui nous fait hommes, c'est celui que décrypte pour nous plus en détail, et dans un langage moins imagé, bien qu'il soit qualifié de « mythe », le *Timée* ; et le programme qui doit nous permettre de la faire croître et de dompter les deux autres bêtes, c'est celui que nous traçent les *Lois*, en nous montrant que nul ne peut faire seul ce travail, ne serait-ce que parce que l'éducation ne peut venir que des autres. Et l'homme qui réalise le plus parfaitement possible ce programme dans la cité, c'est le philosophe, qui est devenu maître de lui ; qui, si les circonstances le permettent, lorsque son tour vient et qu'il y est contraint, accepte de bon gré de diriger ses semblables, sans y chercher les honneurs, ou la richesse, ou le pouvoir, mais simplement l'opportunité de faire pendant un temps ce pour quoi il est fait dans la vie terrestre, l'occasion de mettre en pratique ce à quoi l'a préparé toute son éducation, et la satisfaction de savoir que lui, qui a dominé le monstre qui est en lui, n'a pas à se soumettre aux monstres qui sont en d'autres, moins heureux que lui dans leur « réalisation », mais pourrait au contraire ainsi les aider à se trouver, s'il en est encore temps ; et qui, lorsque le moment est venu, laisse son corps retourner à la poussière pour paraître joyeux devant les dieux, plein de l'espoir que son âme ainsi « parfaite » (au sens étymologique de « faite jusqu'au bout », *per-factum*) y trouvera l'éternité de repos méritée, l'« être » achevé au terme du devenir.

On voit donc comment Platon, dans le mouvement même qui réalise la synthèse entre la dimension individuelle et la dimension sociale de l'homme, réalise du même coup une synthèse parfaite entre son éthique, son épistémologie et son ontologie. Platon, disions-nous au début de ce parcours, voulait, par ses dialogues, comme par son activité à l'Académie, former des philosophes-rois, qui s'engagent concrètement dans la construction d'un monde meilleur. Nous pourrions ajouter maintenant qu'il voulait plus simplement former des *hommes*, à l'image de celui qui fut pour lui au long de sa vie le modèle jamais oublié, ce Socrate, dont il nous dit à la fin du *Phédon*, qu'il était « *l'homme dont nous pouvons dire que, de tous ceux de son temps qu'il nous fut donné de connaître, il était le meilleur, et le plus sensé aussi, et le plus juste* » <sup>23</sup>, c'est à dire le plus homme...

---

<sup>21</sup> En refusant la transcendance de l'idée, et en ramenant la forme à n'être qu'une simple « puissance », immanente à l'individu qu'elle informe, Aristote a tué cette liberté et a fait de la forme un vulgaire message chromosomique dont on ne voit pas ce qui l'empêcherait de réaliser ce qui est « codé » en lui, sinon des circonstances qui ne peuvent qu'être extérieures à l'être qu'il informe, et donc indépendante de sa « volonté », si ce mot a encore un sens ici.

<sup>22</sup> Cf. *République*, IX, 588c-e.

<sup>23</sup> *Phédon*, 118a.

*Notes complémentaires de 2009*

---

<sup>a</sup> Ce texte était la conclusion du chapitre IV d'un ouvrage qui en comptait sept, chapitre intitulé *Les sept piliers de la sagesse*, qui occupait à lui seul 250 pages d'un ouvrage qui en comptait 318, et qui commentait succinctement tous les dialogues dans l'ordre où ils apparaissent dans mon plan en sept tétralogies, dans la perspective de mettre surtout en évidence ce qui justifiait leur place dans le plan d'ensemble et le rôle qu'ils y jouaient. Les commentaires des premiers dialogues étaient assez brefs, ceux des dialogues des deux dernières tétralogies nettement plus développés. Le fil directeur de l'ouvrage, qui en justifiait le titre de « *Le Philosophe retrouvé* », était de rechercher le dialogue supposé manquant annoncé dans le *Sophiste* et le *Politique*, consacré au philosophe et qui aurait mis aux prises Socrate avec son jeune homonyme interlocuteur de l'étranger d'Élée dans le *Politique*.

<sup>b</sup> On retrouve ici sous un vocabulaire légèrement différent, les trois catégories qui avaient servi à classer le sophiste dans le jeu des sept définitions qu'en donne le *Sophiste* : acquisition pour les cinq premières, discernement pour la sixième et production pour la dernière. La contemplation du *Kosmos*, c'est l'acquisition de connaissances et d'un modèle propre à nous inspirer, le jugement ou le discernement, c'est la même chose et cela renvoie à la racine grecque *krisis/krinein* qu'on retrouve dans le verbe *diakrinein* qu'utilisait le *Sophiste* et dans le nom de Critias, l'intervenant du second dialogue de la dernière trilogie, et enfin l'agir dont il est ici question, c'est la production de lois.

<sup>c</sup> Dès lors qu'on comprend que la discussion de la veille évoquée par la fiction du *Timée* n'est pas celle racontée par Socrate comme ayant eu lieu la veille du récit qu'il en fait dans la fiction de la *République*, puisque ce ne sont ni les mêmes interlocuteurs, ni le même lieu, ni la même date (plusieurs mois d'écart entre les deux fêtes évoquées dans chaque cas, Bendidies pour la *République*, Panathénées pour le *Timée*, ce qui exclut même que les interlocuteurs du *Timée* soient les personnes non nommées à qui Socrate, dans la *République*, raconte son entretien chez Céphale le lendemain de celui-ci), mais une autre discussion sur les mêmes sujets, en un autre lieu, en un autre temps et avec d'autres interlocuteurs, on pourrait à la rigueur admettre que cette autre discussion n'a traité qu'une partie de ce qui a été traité dans celle racontée dans la *République*. Il serait cependant surprenant que Socrate ait, dans la discussion avec Timée, Critias, Hermocrate et un quatrième interlocuteur aujourd'hui absent, évoqué ce qu'il désigne dans la *République* comme deux premières « vagues », et ait laissé de côté la troisième « vague », la plus importante à ses yeux, celle relative au philosophe roi comme moyen de progresser vers la cité idéale.