Platon

Panorama platonicien

Michel Nodé-Langlois

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait. Retrouvez nos documents complets sur https://philopsis.fr

I. Les dialogues de jeunesse

A. Morale.

L'intérêt premier de Platon pour l'éthique et la politique lui vient de son éducation aristocratique et de l'influence de Socrate.

Le ***Premier Alcibiade*** présente Socrate en dialogue avec un jeune athénien ambitieux qui veut se porter au pouvoir. Socrate fait valoir que celui-ci n'a de sens que comme capacité d'action, laquelle n'est efficace qu'à savoir quelle fin elle vise et quelle règle lui permet de l'atteindre. En

politique, cette fin s'appelle la justice, qui suppose la concorde entre les citoyens, laquelle a pour condition leur amitié.

La définition de cette amitié présente une difficulté.

Il y a d'abord une dialectique sociale de l'amitié. Selon le ***Premier Alcibiade***, elle suppose que chacun fasse ses propres affaires de façon à ne pas nuire à autrui. Mais la cité est une communauté, et, selon le ***Criton***, les lois sont des règles communes faites pour régler des biens qui sont communs à tous. Mais il y a aussi une dialectique personnelle de l'amitié, car elle-même implique la communauté : selon un dicton cité par le ***Lysis***, « les affaires des amis leur sont communes ». Enfin il y a une dialectique essentielle de l'amitié, exposée dans ce même dialogue : elle serait impossible entre ceux qui auraient tout en commun au point d'être semblables. L'amitié implique une complémentarité qui suppose la différence : on aime ce qu'on n'a pas parce qu'on ne l'a pas. Elle ne peut nous porter ni vers ce que nous possédons déjà ni vers ce qui nous est tout à fait étranger, et dont nous manquons absolument : nous aimons ce à quoi nous ressemblons, mais que nous ne possédons qu'imparfaitement, c'est-à-dire ce à quoi nous *participons*. On peut conclure alors que l'amitié nous fait tendre vers « ce qui est tout à fait cher », objet d'amour par excellence, par-delà tout bien aimable ou tout être qui nous procure ce dernier. Le bien absolu ou bien en soi n'est pas encore dénommé comme tel mais constitue déjà l'horizon implicite des vertus personnelles et civiles.

Pour connaître en quoi consiste le bien aimable, il faut donc « se connaître soi-même » : c'est la leçon du ***Premier Alcibiade*** à l'ambitieux politique : il était tourné vers les autres sur lesquels il veut exercer son pouvoir ; il doit d'abord se tourner vers lui-même. Il s'agit de savoir ce qu'on est, en le distinguant de ce qu'on a : la réponse est que *l'homme est son âme*, et que celle-ci possède un corps. Ce qui est en l'âme l'analogue de l'amitié, dont la présence (*parousia*) en la cité fait l'excellence de celle-ci, c'est la sagesse. Cette excellence (*arétè*), c'est la qualité d'un être qui est capable d'accomplir parfaitement le travail pour lequel il est fait.

Puisque la politique a besoin de connaître le bien auquel elle est ordonnée, l'excellence qui lui est nécessaire, autrement dit : la vertu, doit être définie, selon le ***Protagoras*** et l'***Hippias mineur***, comme une science. Celle-ci se distingue des autres sciences, dont on peut faire un mauvais usage : mentir exprès, par exemple, suppose qu'on connaisse la vérité. Mais comme on ne saurait vouloir le mal comme tel, puisque c'est toujours un bien qu'on veut, il faut en conclure que, lorsqu'on agit mal, c'est parce qu'on ignore le bien qu'on ferait si on le connaissait, et aussi par conséquent qu'il suffirait de le connaître pour le faire. Le vice est une ignorance, la vertu science du bien, qui est le bonheur, lequel ne peut être que voulu dès lors qu'il est connu.
Il faut donc dire que *la vertu s'enseigne, comme une science : cette thèse est sans doute l'inspiration centrale de toute l'œuvre de Platon.*

Mais pour pouvoir enseigner la vertu, il faut, à nouveau, s'assurer de son essence. La question, selon le ***Lachès***, est de savoir s'il s'agit d'une vertu particulière ou s'il y a une unité de la vertu, de telle sorte qu'aucune vertu ne soit séparable des autres. Par exemple, l'apprentissage du courage ne peut se réduire à celui du maniement des armes : ce serait prendre le moyen pour la fin. Mais si le courage est science du danger, il lui faut savoir ce qui est à espérer et ce qui est à craindre : cela suppose la connaissance de la totalité des biens et des maux, et il paraît dès lors impossible de définir le courage sans le rapporter à la vertu intégrale.

Ce problème de l'unité de la vertu reste pendant, mais il ne doit logiquement trouver sa solution que dans la théorie de la connaissance.

B. Noétique.

À travers la forme littéraire du dialogue s'élabore peu à peu ce qui deviendra ensuite la dialectique philosophique.

Platon a d'abord mis Socrate en scène comme un sophiste, au sens où il se propose comme les sophistes d'enseigner la *sophia* comme le « grand art » politique, mais aussi en lui faisant commettre des sophismes provocants.

Par ailleurs, Socrate commence de dégager des exigences qui l'écartent de la sophistique : ne pas se contredire ; ne pas croire savoir ce qu'on ignore (***Charmide*** : la sagesse, c'est de savoir ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas) ; être capable d'enseigner ce qu'on sait.

Socrate conteste la prétention des sophistes à l'omniscience : même s'il n'est pas encore capable d'enseigner mieux qu'eux quoi que ce soit, il est plus proche de la vraie science en sachant qu'il ne sait rien (***Premier Alcibiade***, avant l'***Apologie***).

En conséquence, il refuse de recourir comme eux aux longs discours (*macrologia*), non pas tant pour leur préférer la *brachylogie* (Protagoras se vante de pouvoir faire les deux), que pour ne faire qu'interroger et répondre, bref : dialoguer. Il élabore ce faisant l'instrument de la science qu'est le *logos*, en prenant ce terme dans un sens plus conforme à l'héritage sophistique qu'héraclitéen. L'opération logique principale qu'il recherche et réclame est la *définition*. Les erreurs principales en la matière consistent à confondre la définition et l'exemple (l'universel et le particulier), ou à donner des définitions trop larges (***Euthyphron***, sur la piété) ou trop restreintes (***Lachès*** sur le courage).