

PLATON : DIALOGUE, DIALECTIQUE

Platon, Socrate et la signature des Dialogues

Le retrait

Une question inaugurale pour qui veut aborder les Dialogues, c'est celle du nom « Platon », la signature de cet ensemble de textes, qui en désigne, par conséquent, l'auteur. L'auteur est celui qui produit, qui se désigne ou est désigné comme cause, et en même temps celui qui a autorité sur tout ça. De quoi le nom « Platon » est-il donc ici le garant ? De quelle manière, dans quelle mesure un texte signé « Platon » exprime-t-il une position philosophique « platonicienne », imputable au philosophe connu par ailleurs sous ce nom (voir le récit de sa vie et la description de son œuvre dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre III) ?

N'est-il pas parfaitement saugrenu de prétendre dissocier ainsi le personnage ayant élaboré au IV^e siècle à Athènes un mode de pensée et une doctrine qui participent des commencements mêmes de la philosophie, et l'occurrence particulière de son nom propre, intervenant comme signature ? Après tout, dira-t-on, Platon a écrit des textes et les a publiés, comme n'importe qui ou à peu près, pour proposer comme siennes un certain nombre de thèses philosophiques, que l'on peut sans doute ramasser en un système, à travers le jeu articulé de la différence et de la continuité des œuvres. Cependant :

— Il y a la forme dialoguée de ces œuvres (à l'exception notable de l'*Apologie de Socrate*), avec de subtiles variations dans les figures du dialogue : direct, ou rapporté selon de multiples procédés (par Socrate, un interlocuteur, un témoin direct ou indirect avec récit dans le récit etc. selon le cas). Cela implique multiplication des locuteurs, donc des instances d'énonciation.

— Il y a le fait que Platon lui-même s'absente obstinément du nombre des interlocuteurs, donc n'instancie à son nom aucun segment du texte. Donc ce que l'on peut appeler l'anonymat délibéré de Platon, une remarquable posture de retrait par rapport à son propre texte. Nous avons toutes raisons de soupçonner ici un calcul très délibéré, bien suggéré par cette remarque de Phédon en forme de clin d'œil (*Phédon*, 59b, la circonstance est tout de même la mort de Socrate !) : « Platon, si je me souviens bien, était malade... »

Il ne semble pas exagéré de dire que, formellement au moins, il n'y a pas de locuteur « Platon » à qui il soit possible d'imputer un énoncé, une thèse à valeur doctrinale.

— Dans cet anonymat, toutefois, Platon semble bien s'être choisi un pseudonyme, « Socrate », le nom de son maître, qui lui fournit de l'aveu général un porte-parole. Mais tout est-il vraiment réglé par ce détour ?

D'une part, Socrate n'apparaît pas dans tous les *Dialogues*, lui aussi s'absente, s'éclipse ou cède ses prérogatives de meneur de jeu pour être remplacé par des personnages plus ou moins problématiques : Parménide, qui lui fait la leçon dans le dialogue qui porte son nom ; plus tard, l'Étranger d'Élée, l'Athénien...

Et puis Socrate est réputé pratiquer l'*eirôneia*, l'ironie — accusé en général de le faire par ses interlocuteurs, donc du point même du texte platonicien. Nouvelle marque troublante de distance introduite par Platon-auteur à l'égard de sa propre autorité, ou de celui à qui il la délègue, sur son texte. Et qui recoupe la « vérité », celle des témoignages que l'on peut dire « extérieurs », comme celui d'Aristophane (*Nuées*, 449 ou celui d'Aristote (*Ethique à Nicomaque*, IV 7, 1127b). L'ironie socratique constitue une question cruciale, touchant directement à la méthode dialectique, mais dont le sens est loin d'être clair.

En première approche, il s'agit d'un art du double sens, du sous-entendu, qui consiste à énoncer une chose de telle manière que l'on fasse entendre son contraire. Cela à fin de ruse, d'une tactique discursive fondée sur la feinte. On voit ce type d'ironie à l'œuvre dans le *Phèdre*

(234c-e) avec les remarques extasiées de Socrate sur le discours de Lysis, qui va être méthodiquement dépecé ensuite. On peut citer aussi *Euthydème* (304a), où Socrate réitère à la fin le désir exprimé à plusieurs reprises déjà de se mettre à l'école des deux Sophistes. C'est plus inquiétant, car il n'y a ici aucune « correction ». Où commence l'ironie, où s'arrête-t-elle ? Sur quels critères isoler les énoncés sérieux, de premier ou de second degré ? Mais encore : sur quels critères attribuer quoi à Platon lui-même, le verser au compte de sa supposée « doctrine » ?

On verra un écho de cette difficulté dans la distinction à la fois chronologique et logique que les historiens et philologues ont proposée entre dialogues dits « socratiques », en général aporétiques (on se sépare sur un constat d'échec concernant la réponse à la question qui était posée en commençant) ; dialogues de maturité dans lesquels Platon instrumentalise clairement Socrate pour en faire le porte-parole de ses enseignements ; dialogues de vieillesse, enfin, d'où ce même Socrate disparaît. Il faut bien constater cependant que ce dernier est présent à son poste dans le *Philèbe*, tandis que *Théétète* ou *Parménide*, tous dialogues tardifs, sont ouvertement aporétiques...

Autre signe du problème, l'hypothèse des *agrapha dogmata*, les enseignements non-écrits de Platon. Selon ses tenants (en simplifiant), les *Dialogues* ne seraient que communication exotérique, voire façade littéraire. Le véritable enseignement platonicien en serait pour l'essentiel absent... Hypothèse radicale qui, s'appuyant sur des textes des Dialogues que nous allons consulter en effet, met en cause la validité philosophique de l'écrit en général dans la démarche philosophique platonicienne.

Bref, le rôle socratique de porte-parole de Platon est lui-même complexe, d'où un bilan problématique :

— Le lecteur qui ignore ces questions prend le risque du malentendu consistant à supposer dans les Dialogues un énonciateur sous-entendu masqué, « Platon », sujet du discours proprement platonicien présent dans le texte à l'état mélangé. Il y a là un risque majeur d'interprétation circulaire.

— De manière générale, le statut des énoncés philosophiques dans les *Dialogues* fait problème. Comment discriminer, comment rassembler ? Il faut construire des règles de lecture.

— À un second niveau, peut-on articuler ces énoncés en système ? Constituent-ils une doctrine, un « platonisme » ? Au contraire, l'agencement dialogique n'est-il pas, entre autres, un instrument de mise en crise externe et interne des énoncés philosophiques eux-mêmes, de ce qui peut se donner, à chaque fois, comme résultat de l'enquête ? On le vérifie dans le cas limite du *Parménide*, repère exemplaire du cheminement platonicien.

Mort de Socrate et commencement de l'écriture

— Socrate comme « personnage conceptuel » est d'abord inséparable, du point de vue de l'acte philosophique platonicien, de la décision qui porte celui-ci, d'un événement : sa propre mort. Événement fondateur, scène dont Platon lui-même, on l'a vu, se retire de façon retorse, comme pour mieux en marquer le caractère « idéal » et symbolique. Mort scandaleuse, qui creuse un trou dans le tissu institutionnel athénien, dans l'ordre politique de fait.

L'institution de la figure de Socrate peut s'entendre comme un acte de fidélité, la persistance d'un témoignage. Or cette fidélité est inséparable de l'événement mort-de-Socrate, qui impose à la philosophie une tâche fondamentale, ou plutôt l'institue elle-même en une tâche d'un certain ordre, celle dont Socrate précisément avait cru pouvoir se dispenser (voir son argument tel qu'il est rapporté dans *l'Apologie de Socrate*) : penser la politique dans sa vérité. Penser l'invention politique de telle manière qu'à ce point de vue, la mort de Socrate devienne impensable. Faire apparaître, en somme, la politique comme condition et exigence pour la pensée, en tant qu'elle relève de la catégorie de la vérité — cela sur fond d'un événement à conjurer.

Mais déployer la pensée selon cette exigence, c'est en découvrir une seconde qui la conditionne : celle de faire droit à des vérités qui ne sont pas elles-mêmes politiques. La pensée de la politique doit s'ouvrir à d'autres registres de vérité qui, pour reprendre l'expression de Badiou (à qui on se reportera pour cette analyse), forment *condition*, à commencer par le registre de la mathématique (la cité dont *La République* construit l'organisation, *kallipolis*, est fondée sur une homothétie) ; mais aussi celui de l'érotique à partir d'une interrogation du lien de l'amour au vrai (*Le Banquet*, *Phèdre*) et encore le registre poétique, qui propose des vérités sur le statut desquelles il faut se prononcer (*La République*, *Ion*).

Au total, l'événement mort-de-Socrate et la volonté d'en tirer toutes les conséquences ouvrent un parcours dominé par une question, celle de l'articulation de différents ordres de vérité dans un espace conceptuel homogène. La dialectique est l'instrument de cette articulation, sa science. L'exigence qui la porte travaille la constitution même de cette articulation et de l'espace qu'elle exige sur le mode de la crise. C'est une mise en crise des savoirs politique, mathématique, érotique, artistique qui guide le parcours.

— Socrate, celui qui appartient à l'histoire d'Athènes, est l'homme de paroles, celui qui n'écrit pas, a fait choix de ne pas écrire. Par un premier paradoxe, qui signe un coup de force, Platon en fait l'initiateur du dialogue, le maître du jeu d'écriture : refusant l'écriture, Socrate devient celui qui rend l'écriture possible — mais il y faut, au préalable, sa mort... Sous cette condition de la mort, à nouveau, Socrate se révèle indéfectiblement lié au texte platonicien et à son mode d'écriture.

Par un étrange retournement, à plusieurs égards transgressif, on s'annexe donc le silence du maître pour pouvoir disposer de la parole, d'une parole écrite qui est la sienne sans l'être. Car le moyen de cette annexion, l'écriture, est celui-là même dont s'était détourné l'homme qui fictivement, c'est-à-dire par la vertu de la fiction opérant dans le sillage de la mort, en recueille la charge. Il y a par conséquent dans les dialogues un problème du nom « Socrate » tout autant que du nom « Platon » et, en fait, l'un renvoie à l'autre.

Le corollaire d'une telle situation consiste dans un renversement et une transgression non moins remarquables du rapport de maîtrise, comme si Platon ne pouvait s'instituer lui-même en auteur qu'en retournant la relation d'autorité. Autorité du maître sur le disciple, autorité du disciple sur le texte. Le maître, ressuscité par la vertu de l'écriture, devient en un sens disciple de son disciple, par un nouveau paradoxe qui est peut-être le prix à payer pour que la parole socratique, condamnée, réduite au silence par la cité pervertie, accède au principe d'une plus haute légitimité, ou bien conquière, par-delà l'« échec » en miroir, la part d'accomplissement qui lui revient.

— Cette série de renversements (de coups de force ?) s'accompagne d'une remarquable réserve du texte platonicien à l'égard de son propre statut textuel, sur laquelle il faut maintenant revenir. Le texte platonicien semble ne pouvoir se réfléchir lui-même que sur le mode de la défiance, du soupçon, à travers une mise en cause récurrente de l'écriture et de l'écrit. Comme si Socrate, sujet parlant-philosophant, qui faisait vivre la philosophie dans la parole vive, aux carrefours de la cité, ne pouvait être ressuscité par la vertu de l'écriture (le mythe de Theuth, dans le *Phèdre*, attribue à l'écriture la vertu de mémoire dans son intention originaire) que sous condition d'une blessure infligée à l'écriture elle-même, d'une marque ou cicatrice rappelant à même la texture du texte la vertu proprement socratique de la parole vive qui renvoie l'écriture à son immobilité, à son silence.

Il faut relire, dans cette perspective, la charge socratique du *Phèdre* (275d). En première approche, l'écriture est habitée par le silence parce qu'elle est impuissante à se porter secours, à se suppléer elle-même. On en conclura que le supplément socratique platonicien, le recours écrit au signifiant « Socrate » est suspect par principe. À vrai dire, l'écriture est à la fois silencieuse et volubile, mais à contre-sens chaque fois : elle ignore aussi bien à qui il convient

de s'adresser que devant qui il importe de se taire (cela lié à l'enjeu fondamental de la qualité de l'âme du destinataire : 271a-b).

Mais il faut réintégrer ce texte dans le mouvement propre de l'intrigue du *Phèdre*. La différence parole/écriture est-elle une différence empirique, offerte comme telle à un constat empirique ? Est-ce l'opposition donnée d'un mode d'expression à un autre ? Il serait simple, dans cette hypothèse, de caractériser une écriture immobile, figée, évidemment opposée à une parole présente, mobile et plastique. Or le lecteur des Dialogues sait bien qu'un discours oral peut présenter les propriétés supposées de l'écrit, figer le *logos* au lieu de le faire circuler : c'est le cas du discours de Gorgias auquel Socrate, par son retard tactique au début du récit, se soustrait, afin de donner sa chance à l'échange par questions-réponses et phrases courtes (cf. aussi *Protagoras* 336a sq.). Mais c'est précisément ce qu'enseigne toute la dramaturgie du *Phèdre*, avec la succession des trois discours sur l'amour. Les manœuvres de Socrate ont pour but, au départ, d'amener Phèdre à extirper de son manteau le cahier sur lequel il a consigné le discours de Lysias : les choses sont claires, c'est une lecture qui va avoir lieu. Ainsi, à la fin du dialogue (264a sq.), Socrate fera la critique du discours de Lysias sous l'angle de l'ordre et de la composition, opposant l'orateur qui « nage sur le dos à reculons » à celui qui conçoit son discours comme un organisme, une totalité harmonieuse et fonctionnelle. L'enjeu, c'est de marquer la ligne de partage entre un énoncé qui n'est pas constitué à partir du souci de la nature vraie de son objet, se contentant d'une opinion (ici, sur l'amour) dont il s'agit de persuader l'auditoire, et un énoncé mû par ce souci.

De là une question de fond : l'écriture est-elle un art, une *techné* en elle-même, ou n'est-elle qu'un outil justiciable d'un usage qui doit produire ses règles ? C'est le fil de cette question qui guide la fin de l'enquête.

Tout se noue alors autour du « détour délicieux », l'invocation finale du second discours de Socrate (257c sq.) sur laquelle Phèdre se méprend. Il y voit une allusion à l'opposition paroles philosophiques (*philosophoi logoi*) / écrits (*sungrammata*). Socrate le corrige. Il ne faut pas prendre au pied de la lettre cette opposition, qui vient de la rhétorique. En fait, les politiques les plus vains sont ceux qu'habite le plus grand désir d'écriture — mais qu'est-ce qui importe pour eux dans l'écriture ? Ni le fait d'écrire, qui concerne la loi, ni celui de déclamer un écrit, qui importe au poète, mais celui d'être désigné comme auteur. Faux débat, en définitive, que celui des Sophistes et des politiques, des orateurs et des logographes : le problème de l'écriture, c'est celui de l'auteur et de l'autorité d'un sujet sur un texte qu'il marque comme sien, qu'il signe. L'enjeu est donc bien l'usage de l'écriture, mais du biais de son appropriation, de l'hypothèque de sa signature. La « dévalorisation de l'écriture » vise son instrumentalisation au service d'une mise en scène poétique, théâtrale, rhétorique, c'est-à-dire d'un dispositif orienté vers un public dont l'auteur quête l'approbation (instrument d'une représentation, véhicule d'une ambition).

C'est ce bilan que résume le mythe de Theuth (274b sq.) : la question dans laquelle est engagée l'origine de l'écriture est celle de l'usage des arts, et dans le cas de l'écriture elle doit être prise en charge par une autorité particulière (le Roi du mythe). Pourquoi ? À cause de la sentence du Laconien, qui a donné par avance au débat son axe : « Sans attache à la vérité, il n'y a pas, il ne pourra jamais y avoir un art de parler authentique » (260e). Cela concerne le *legein*, le dire en général. Prétendre en faire une technique indépendamment de ce lien, sans poser la question de cette attache, c'est en faire un simulacre propre à servir toutes les fins imaginables, mais plus sûrement celles de la volonté de pouvoir.

En somme, la mise en question de l'écriture est strictement solidaire de l'interrogation plus générale sur le langage, sa nature, sa fonction, son rapport aux êtres et à l'Être... Celle-ci s'avère ainsi inséparable, dans la méditation platonicienne, d'une mise en question de l'usage philosophique du langage, réfléchi dans le personnage du dialecticien. C'est par là que Socrate

achève son commentaire du mythe (278c sq.). Ce qui ramène tout droit à la figure de Socrate, opérateur du dialogue.

Alain Gigandet
Université Paris-Est Créteil