

LA MODALISATION DE L'OBJET DE L'EXAMEN DANS LE *CHARMIDE* DE PLATON

I. Introduction : les modalités de l'examen comme caractérisations de son objet

Mon intention est de proposer une méthode pour lire les dialogues socratiques consacrés à l'examen d'une question du type « qu'est-ce que x ? ». Cette méthode passe par un raisonnement paradoxal et par une analyse minutieuse du texte de Platon, si bien qu'il s'avère pratiquement impossible de l'illustrer sans en restreindre l'application à un dialogue déterminé¹. Pour des motifs qui apparaîtront progressivement, mon choix s'est porté sur le *Charmide*, où l'examen a pour objet la « sagesse » (σωφροσύνη)². Il me paraît tout de même opportun, avant d'éprouver cette méthode par cet exemple, d'en présenter les principes, que cette mise à l'épreuve précisera. Cette méthode suppose que les modalités de l'examen, attribuées comme par accident à son objet, entrent pour une part non

¹ Cette restriction n'écarte pas la possibilité d'appliquer cette méthode, pour l'éprouver, à d'autres dialogues.

² Pour la traduction de *sophrosúnè*, on hésite habituellement entre « modération », « tempérance » et « sagesse ». C'est son caractère plus général, moins déterminé en français, qui m'incite à choisir ce dernier terme. Dans l'ensemble, mes traductions répondent à la volonté d'accompagner une lecture philosophique du texte grec, plutôt que de restituer ce texte pour des non hellénistes, comme le font les traductions existantes, auxquelles chacun a toujours le loisir de se reporter. Cette approche, qui privilégie des traductions littérales, révisables *par définition*, reconduit vers le texte grec. Elle entraîne des « bizarreries », la plus remarquable résultant d'une tentative pour éviter de « dé-substantiver » en français les adjectifs au neutre (singulier ou pluriel) substantivés en grec. Ainsi, les expressions « les beaux » et « les bons » correspondent à des occurrences de *tà kalá* (τὰ καλὰ) et *tà agathá* (τὰ ἀγαθὰ) ; les expressions « un beau » et « un bon », à des emplois de *kalón* (καλόν) et *agathón* (ἀγαθόν), où ces adjectifs sont susceptibles d'être interprétés comme des adjectifs substantivés (pour le mot *agathón*, il est aussi parfois restitué par « un bien »). C'est que la « dé-substantification » des adjectifs risque d'être lourde de conséquences, sur le plan ontologique.

accidentelle dans le caractère de cet objet. L'expression « modalités de l'examen » renvoie aux modalités des énoncés mis en œuvre par la recherche que déclenche la question du type « qu'est-ce que x ? ». Il s'agit donc de vérifier si les modalités de ces énoncés donnent une indication sur la nature de l'objet x . Ce problème appelle non pas un exposé relatif à la conception platonicienne des modalités, mais une étude de l'usage que Platon ou plutôt *ses personnages* en font. Ainsi, selon mon hypothèse, les modalités des propositions relatives à x ne donneraient pas moins d'indications sur cet objet que leur contenu.

Or l'étude des modalités impliquées par un dialogue socratique révèle que l'examen articule le possible et l'impossible avec le nécessaire, et ce, de la manière suivante. La présence de Socrate, qui incarne le philosophe de l'aveu d'ignorance, produit deux effets apparentés quoique opposés : d'une part, l'objet x , que l'on croyait posséder et dont Socrate dénonce la lacune, est escamoté ; d'autre part, cet objet x , dont Socrate souligne la valeur, est mis en relief. Par le fait de Socrate, ou plutôt de son amour-du-savoir (φιλοσοφία), la réalité de l'objet x se met à poser problème : il devient impossible d'identifier à x une chose dont on s'aperçoit qu'elle n'en représentait que la possibilité ; mais il devient également nécessaire de rechercher x , qui est valorisé, requis. L'examen de l'objet x s'impose alors comme une obligation signifiée par une question (« qu'est-ce que x ? ») qui dirige l'attention vers lui. L'obligation est à la fois impérative, puisqu'elle présente l'objet x visé comme nécessaire, et limitative, puisqu'elle suppose que l'objet x requis n'est pas acquis. Cette obligation interdit de tenir pour des connaissances les réponses données à la question posée. Ce n'est pas parce que « x est nécessaire » que « x est acquis et est y », c'est même plutôt le contraire. La *même* nécessité, qui pousse à répondre à la question « qu'est-ce que x ? », pousse à suspendre la réponse, alors tenue pour une opinion ou apparence. Cette réponse, de la forme : « il est possible que x soit y » ou « il *n'est que* possible que x soit y », appelle, du fait même de sa modalité, un contrôle de sa compatibilité avec la proposition ou réquisit « il est nécessaire que x soit z », proposition elle-même solidaire de ce que l'on sait de x : qu'il est requis. Il s'agit de vérifier la conformité entre la définition et ce que l'on peut d'ores et déjà affirmer concernant l'objet à définir.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

L'examen implique donc au moins deux propositions :

- (1) une hypothèse qui, étant suspendue (« il *n'est que* possible que »), remplit la fonction de proposition mise à l'épreuve ;
- (2) une hypothèse qui, étant admise (« il est nécessaire que »), remplit la fonction de réquisit.

L'examen, par une confrontation avec l'hypothèse admise (le réquisit), vise soit à corroborer l'hypothèse suspendue (la définition), soit à conclure à une impossibilité. Le tableau ci-dessous récapitule ce qui serait une présentation analytique de l'examen des définitions de la sagesse dans le *Charmide*³. Cette présentation attesterait que les définitions sont successivement énoncées, suspendues, confrontées à un ou plusieurs réquisits⁴, et écartées, *mais jamais totalement*. C'est l'examen qui, comparant l'une à l'autre l'hypothèse suspendue et l'hypothèse admise, doit décider de l'accord donné ou non à la première. Cette règle est donnée en 165 c 1-2, où Socrate, pressé par Critias de prendre position, s'exclame « c'est une fois que j'ai examiné que je consens à dire si je suis d'accord ou non » (σκεψάμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν εἴτε ὁμολογῶ εἴτε μή).

Or il arrive que l'examen, faisant réflexion sur lui-même, s'engage dans une sorte de méta-examen, comme pour vérifier qu'il honore bien l'obligation d'examiner l'objet *x*. Ce contrôle qu'il exerce sur lui-même appelle une distinction entre trois examens, étroitement solidaires les uns des autres : l'examen que mènent les personnages, l'examen (σκέψις)

³ La question du nombre des définitions est controversée. Le tableau proposé en compte cinq, la cinquième donnant lieu à des variations. Pour un décompte comparable, voir T.G. Tuckey, *Plato's Charmides* (1951), *passim*. Par la suite, les références au texte de Platon, quand le dialogue n'est pas précisé, renvoient au *Charmide*.

⁴ E. N. Ostenfeld, dans « Hypothetical Method in the *Charmides* and in the *Elenchus* » (1999), identifie p. 68 une plus haute hypothèse qui doit être respectée tout au long de la discussion et qui correspondrait à ce qu'Aristote *Top.* I 1, 100b22 sqq., appelle l'*endoxon*. Pour assimiler les définitions à des « hypothèses », il allègue, p. 69, *Charm.* 163 a 7. Il remarque que la méthode utilisée dans le *Charmide* fait appel, à côté des définitions et des réquisits, à une troisième sorte d'hypothèse, destinée à permettre la poursuite de l'examen en 169 d 2-4, 172 c 6-d 1 (*cf.* 174 a 6).

proprement dit, apparenté à la raison (λόγος), auquel cette autocritique compare le premier, et cette autocritique elle-même. L'examen mené par les personnages, soumis à des rappels à l'ordre⁵, se maintient comme en-deçà de celui qu'ils ont à mener : le premier fonde la possibilité du second, auquel il ne paraît pas possible de l'identifier, mais qui redevient possible sitôt que la conscience, critique, de cette impossibilité prend la mesure de la distance qui les sépare. Les expressions à caractère programmatique (qui jalonnent le dialogue), comme l'impératif, le futur, l'adjectif verbal d'obligation, le conditionnel, présentent ainsi comme possible un examen qui reste nécessaire et qu'il paraît impossible d'assimiler à l'ébauche que le dialogue en donne.

II. Tableau : les définitions de la sagesse (σωφροσύνη) dans le *Charmide*⁶

définition	analyse	réquisits	conclusion
(1) 159 b 2-6 une sorte de calme <i>159 b 7-8</i>	la sagesse paraît être le fait de tout faire avec ordre et calme, marcher dans les rues, dialoguer et faire ainsi tout le reste	la sagesse est un beau	160 b 7-9 la sagesse ne <i>serait</i> donc pas une sorte de calme
(2) 160 e 2-5 la pudeur <i>εἶέν</i>	la sagesse fait avoir honte et rend l'humain honteux	la sagesse rend les humains bons □ la sagesse est un bon	161 a 11-b 2 la sagesse ne <i>serait</i> pas la pudeur
(3) 161 b 5-6 faire ses propres affaires <i>161 b 4-c 8</i>	équivalence entre « faire » et d'autres verbes	la définition doit pouvoir, érigée en loi, garantir une bonne administration	162 a 7-8 la sagesse, ce ne serait pas faire ses propres affaires <i>de cette sorte et ainsi</i>
(3/4)	nul travail n'étant		163 d 1-7

⁵ Pour cette réflexivité, voir 160 c 3-7, 165 e 3-5, 166 c 3-e 3, 172 e 4-6, 175 a 9-d 5, e 5-176 a 5, 176 a 7-b 1.

⁶ Dans ce tableau, les italiques indiquent une suspension du jugement ou une réserve. Les symboles □, *, □ et □ correspondent à une tentative pour signaler des continuités ou des effets d'écho.

faire [pas produire] ses propres affaires : 163 c 6-8 <i>162 e 4-5</i>	blâmable, la production se distingue de l'action et du travail ; ce qui est beau et profitable est sien, ce qui est nuisible, étranger*		équivalence avec la définition suivante
(4) 163 e 1-2 * la réalisation ou production des bons □ <i>163 e 5-7</i>	faire ce qu'il faut faire	ne pas accorder qu'un humain qui se méconnaît lui-même est sage □	164 c 7-d 3 <i>plutôt changer de position qu'admettre cette conséquence</i>
(5a) 165 b 4 □ se connaître soi-même <i>165 b 5-c 3</i>	« connais-toi toi-même » est un salut ou une exhortation et non un conseil	si la sagesse est un connaître, il est évident qu'elle serait une connaissance et une connaissance de quelque chose de différent d'elle	166 b 9-c 3 la sagesse est une exception la définition est <i>reformulée</i>
(5b) 166 b 9-c 3 seule parmi les connaissances à être connaissance d'elle-même et des autres connaissances + de l'absence de connaissance <i>167 a 9-b 5</i>	portrait du sage <u>hypothèse</u> □ : et certes c'est cela être sage, la sagesse et se connaître soi-même, savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas	démontrer qu'il est possible que cela soit si c'est possible, indiquer quelle serait pour nous l'utilité de savoir cela <u>prophétie</u> : la sagesse est quelque chose d'utile et de bon	169 a 1-d 1 impuissance des personnages à établir la possibilité la définition est <i>conservée</i>
(5c) 169 d 2-5 la possibilité de la connaissance de connaissance est concédée de ce point est <i>différé</i>	la connaissance d'elle-même et des autres connaissances n'implique pas le savoir de ce que chacun sait ou ne sait pas	conformité à l' <u>hypothèse</u> □ , dont paraît dépendre l'utilité de la sagesse et la bonté de l'administration de la cité ou la maison qu'elle gouvernerait	172 a 7-8 nulle part n'est apparue une connaissance qui soit ainsi la définition est <i>conservée</i>
(5d) 172 c 6-d 1 l' <u>hypothèse</u> □ est donnée <i>172 d 1-2</i> 174 a 6 on pose l'existence de quelqu'un qui connaîtrait l'avenir,	rêve : ainsi muni, le genre humain agirait et vivrait conformément à la connaissance, mais nous ne réussirions pas et ne serions pas heureux pour autant	ce serait un bien si la sagesse dirigeait l'administration de la maison et de la cité la sagesse garantit la réussite et le bonheur <u>prophétie</u> la sagesse est ce qui est	175 a 6-8 la sagesse apparaît inutile 175 e 5-6 <i>plutôt se qualifier de médiocre chercheur</i>

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

© Tous droits réservés

le passé et le présent et n'ignorerait rien		plus beau que tout la sagesse est un grand bien et qui le possède est heureux	
--	--	--	--

III. Le schème des modalités et le « sauvetage » des définitions (1) à (3)

Les réfutations successives des réponses données à la question, de type « qu'est-ce que x ? », revêtent un caractère provisoire. Ce point incite le lecteur, peut-être identifiable à l'auditeur anonyme interpellé par Socrate⁷, à reprendre l'examen afin d'éprouver la conformité des définitions aux réquisits invoqués, et de s'assurer *par lui-même* de l'impropriété de ces définitions. En mettant parfois en doute, plutôt que la définition elle-même, la compréhension qu'ils en ont ou leur aptitude à la fonder⁸, les personnages encouragent le lecteur dans cette voie, où le pousse encore, en 166 e 1-2, l'exhortation à examiner, en appliquant son intelligence au raisonnement, comment celui qui est réfuté pourra s'en sortir (αὐτῷ προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος), voire, en 169 a 1-5, l'appel à un grand homme (dont le lecteur aspire alors à remplir la fonction). Les expressions programmatiques lui assignent aussi la tâche de conduire, en surmontant les objections opposées à chacune des définitions, l'examen nécessaire (l'examen *proprement dit*) que rend possible celui auquel il

⁷ L'auditeur anonyme est interpellé en 154 b 8, 155 c 5, d 3. D. A. Hyland, dans *The virtue of Philosophy* (1981) pp. 25-26, rapproche cet auditeur du lecteur et explique son anonymat par le fait que son identité change selon les lecteurs. Pour une analyse de la manière dont la mention d'un anonyme sollicite la participation du lecteur, voir M.-L. Desclos, « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon » (2001).

⁸ À l'issue de la réfutation de la définition (3), en 162 b 8, les personnages, au lieu de rejeter la définition, s'interrogent : « que pourrait bien être le fait de faire ses propres affaires ? Tu peux le dire ? » (Τί οὖν ἂν εἴη ποτὲ τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν; ἔχεις εἰπεῖν;). En 169 d 2-4 et 172 c 6-d 1, confrontés à des difficultés, ils préfèrent, plutôt que d'abandonner la définition (5), poser par hypothèse que ces difficultés sont résolues.

assiste mais qu'il est impossible de confondre avec lui. Certains lecteurs, voyant les interlocuteurs de Socrate ignorer la faiblesse des arguments qui leur sont opposés, tendent à prendre leur place afin de parer ces objections. Cette attitude définit une approche que l'on peut qualifier (puisqu'elle implique une *reprise* des arguments) de « relecture interactive ».

Or cette relecture, plus ou moins explicitement revendiquée par les commentateurs qui la pratiquent, trouve dans l'aveu d'ignorance (qui ponctue, ou plutôt harcèle l'examen mené dans le *Charmide*) un principe susceptible de lui apporter un fondement décisif⁹. L'aveu d'ignorance, comme philosophème, peut être glosé en termes de modalité. En *Ap.* 21 b 2-c 2, Socrate, apprenant que la Pythie a déclaré que personne n'est plus savant que lui, se demande ce qu'enfin le dieu veut dire. D'une part, il ne se sait pas lui-même savant ni en grand ni en petit, d'autre part, il n'est pas permis au dieu de mentir. La conscience de l'impossibilité (marquée par ἀπορεῖν) où il se trouve d'apporter à l'énigme la solution requise l'engage dans une recherche (ζήτησις) ou vérification (ἐξέτασις) qui lui donne en 23 a 5-c 1 la possibilité (indiquée par κινδυνεύειν) d'expliquer ce que le dieu veut dire : le plus savant est celui qui, *comme Socrate*, concède ne rien valoir dans ce domaine. La possibilité de tenir cette explication pour une solution de l'énigme suppose que Socrate ne cesse de chercher (ζητεῖν) et de sonder (ἐρευνεῖν), donc qu'il ne cesse de déplorer une impossibilité¹⁰. La reformulation du philosophème de l'aveu d'ignorance en termes de modalité engendre le schème suivant : la possibilité d'acquérir un savoir nécessaire ou requis repose sur la conscience de l'impossibilité de se l'attribuer.

Ce schème éclaire les prologues du *Charmide*, où l'objet *x*, la sagesse, par un double effet de disparition et de réapparition, est simultanément escamoté et mis en relief. En 155 a 8-157 c 6, Socrate feint auprès de Charmide, qui s'est plaint d'avoir la tête lourde, de connaître un remède, enseigné par un médecin Thrace et composé d'une plante et d'une incantation, dont dépend l'utilité de la plante. Une analogie, expliquant la

⁹ Th. M. Tuozzo, dans *Plato's Charmides* (2011) pp. 8-9, propose ainsi d'aborder l'aveu d'ignorance comme exprimant la nature particulière de l'intelligence philosophique et sa différence d'avec les autres connaissances.

¹⁰ D'abord destinée à réfuter (ἐξελέγειν) l'oracle, cette enquête le conduit à seconder (βοηθεῖν) le dieu et à se mettre à son service (ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία).

puissance de l'incantation, compare plusieurs rapports de dépendance : entre le soin des yeux et le soin de la tête, entre le soin de la tête et le soin du corps entier, entre le soin du corps et le soin de l'âme. Le soin de l'âme repose sur des incantations, de beaux discours, à partir desquels la sagesse (σωφροσύνη) naît dans les âmes et que Socrate s'est engagé à prononcer avant d'administrer le remède pour la tête. En 157 c 7-d 5, Critias observe que, pour l'adolescent, le mal de tête est une aubaine, s'il va être obligé (ἀναγκασθήσεται), grâce à la tête, de devenir meilleur aussi quant à la pensée, et qu'il semble beaucoup plus sage que nombre de ses contemporains. À peine a-t-on établi la nécessité de la présence de la sagesse que cette présence n'apparaît plus que comme une possibilité, avec laquelle il s'avère impossible de la confondre.

En 158 b 5-159 a 10, à la faveur d'une mise en scène élaborée, propre à illustrer l'application du schème des modalités, la sagesse fait littéralement irruption dans le dialogue.

Il en va donc ainsi. **(A) (1)** Si elle réside déjà en toi, comme il le dit lui, Critias, la sagesse, et si tu es suffisamment sage, tu n'as plus besoin ni de l'incantation de Zalmoxis, ni de celles d'Abaris l'Hyperboréen, mais il faudrait te donner déjà le remède pour la tête. Mais **(2)** si tu sembles en avoir encore besoin, il faut chanter l'incantation avant d'administrer le remède. Dis-moi donc toi-même **(A') (1)** si tu es d'accord avec lui et si tu affirmes avoir déjà suffisamment de sagesse en partage ou **(2)** en avoir besoin.

Alors Charmide rougissant parut d'abord encore plus beau – car aussi sa honte convenait à son âge – ensuite aussi ce n'est pas sans noblesse qu'il répondit. Car il dit que cela ne serait pas facile dans le présent **(B) (1)** ni d'être d'accord **(2)** ni d'être en contradiction avec ce qui était demandé. Car **(2)** si, d'une part, dit-il, je nie être sage, en même temps prononcer ce genre de paroles soi-même par soi-même, c'est absurde, en même temps, je présenterai ce Critias comme un menteur et beaucoup d'autres auxquels je semble être sage, d'après ses paroles. **(1)** Mais si, d'autre part, j'affirme le contraire et me loue moi-même, peut-être paraîtrai-je pesant. De sorte que je n'ai pas de quoi te répondre.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

Et moi je dis : ce que tu dis me paraît vraisemblable, Charmide. Et à moi il semble, dis-je, qu'il faudrait examiner en commun si tu as acquis ou non ce dont je m'enquiers, afin que **(C) (1)** toi tu ne sois pas contraint de dire ce que tu ne veux pas, et que **(2)** moi en revanche, je ne me tourne pas vers la médecine sans avoir examiné. Si cela t'agrée, je consens à examiner avec toi, sinon, laissons là.

Mais cela m'agrée plus que tout, dit-il. Par conséquent, dans ce but, quelle que soit la manière d'examiner que toi tu juges la meilleure, de cette manière, examine.

C'est de cette manière, dis-je, que l'examen sur ce point me semble être le meilleur. Car il est évident que si la sagesse t'est présente, tu as quelque chose à opiner à son propos. Car sans doute il est nécessaire que, étant incluse, si elle était incluse, elle procurerait une perception, à partir de laquelle il y aurait une opinion pour toi à son propos, concernant ce qu'est la sagesse et quelle sorte de chose elle est. Tu ne crois pas ?

Moi, dit-il, je crois bien.

Donc cela du moins, dis-je, ce que tu crois, puisque tu sais parler grec, je suppose que tu pourrais le dire aussi, ce qui t'apparaît à toi ?

Peut-être, dit-il.

Afin donc que **(D)** nous devinions **(1)** si elle est incluse ou **(2)** non, parle, dis-je, que dis-tu qu'est la sagesse selon ton opinion à toi ?¹¹

¹¹ ἔχει δ' οὖν οὕτως. εἰ μὲν σοι ἤδη πάρεστιν, ὡς λέγει Κριτίας ὅδε, σωφροσύνη καὶ εἰ σώφρων ἱκανῶς, οὐδὲν ἔτι σοι ἔδει οὔτε τῶν Ζαλμόξιδος οὔτε τῶν Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου ἐπωδῶν, ἀλλ' αὐτό σοι ἂν ἤδη δοτέον εἴη τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον· εἰ δ' ἔτι τούτων ἐπιδεῆς εἶναι δοκεῖς, ἐπαστέον πρὸ τῆς τοῦ φαρμάκου δόσεως. αὐτὸς οὖν μοι εἰπέ πότερον ὁμολογεῖς τῶδε καὶ φῆς ἱκανῶς ἤδη σωφροσύνης μετέχειν ἢ ἐνδεῆς εἶναι;

Ἀνευθυριάσας οὖν ὁ Χαρμίδης πρῶτον μὲν ἔτι καλλίων ἐφάνη – καὶ γὰρ τὸ αἰσχυνηλὸν αὐτοῦ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεπεν – ἔπειτα καὶ οὐκ ἀγεννῶς ἀπεκρίνατο· εἶπεν γὰρ ὅτι οὐ ράδιον εἴη ἐν τῷ παρόντι οὔθ' ὁμολογεῖν οὔτε ἐξάρνω εἶναι τὰ ἐρωτώμενα. ἐὰν μὲν γάρ, ἢ δ' ὅς, μὴ φῶ εἶναι σώφρων, ἅμα μὲν ἄτοπον αὐτὸν καθ' ἑαυτοῦ τοιαῦτα λέγειν, ἅμα δὲ καὶ Κριτίαν τόνδε ψευδῆ ἐπιδείξω καὶ ἄλλους πολλούς, οἷς δοκῶ εἶναι σώφρων, ὡς ὁ τούτου λόγος· ἐὰν δ' αὖ φῶ καὶ ἑμαυτὸν ἐπαιῶ, ἴσως ἐπαχθὲς φανεῖται. ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι σοι ἀποκρίνωμαι.

Καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι μοι εἰκότα φαίνεται λέγειν, ὦ Χαρμίδη. Καί μοι δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, κοινῇ ἂν εἴη σκεπτέον εἶτε κέκτησαι εἶτε μὴ ὁ πυνθάνομαι, ἵνα μήτε σὺ ἀναγκάζῃ

Voici comment ce passage parvient à ménager une « irruption de la sagesse ». L'alternative (A) résulte de la possibilité d'attribuer l'une ou l'autre des deux valeurs de vérité à l'opinion de Critias. L'alternative (A'), qui remplace la question de la présence objective de la sagesse en Charmide par la question de la perception subjective qu'il en a, présuppose une distinction entre des degrés de sagesse. Or cette seconde alternative invite à faire reposer la possibilité pour Charmide d'avoir la part de sagesse qui lui est nécessaire (en avoir suffisamment déjà en partage) sur la conscience de l'impossibilité de tenir sa part de sagesse pour suffisante (en avoir besoin). A cette alternative (A'), Charmide répond par l'antinomie (B). Or, à l'issue de ce passage, Socrate, donnant la méthode de l'examen, allègue la nécessité, à supposer que la sagesse soit en Charmide, qu'elle lui procure, si elle s'y trouve, une perception (αἴσθησις), à partir de laquelle il y aurait pour lui une opinion (δόξα) à propos de ce qu'elle est et de quelle sorte elle est. Cette perception trouve une expression possible dans l'antinomie (B), qui présente pourtant son expression comme impossible.

Le mot « antinomie » signifie que chacune des deux réponses apparemment possibles, introduite par « si » (ἐάν), s'avère impossible, en ce qu'elle entraîne sa propre négation¹². En témoignent les mots « de sorte que je n'ai pas de quoi te répondre » (ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι σοι ἀποκρίνωμαι). En niant être sage [branche (1) de l'antinomie (B)], Charmide ferait la preuve de sa « sagesse » ou « modestie » (σωφροσύνη) ; en présentant les opinions de son entourage comme fausses, il en démontrerait la vérité. En se louant

λέγειν ἂ μὴ βούλει, μήτ' αὖ ἐγὼ ἀσκέπτως ἐπὶ τὴν ἰατρικὴν τρέπωμαι. εἰ οὖν σοι φίλον, ἐθέλω σκοπεῖν μετὰ σοῦ· εἰ δὲ μὴ, εἰάν.

Ἀλλὰ πάντων μάλιστα, ἔφη, φίλον· ὥστε τούτου γε ἔνεκα, ὅπη αὐτὸς οἶει βέλτιον σκέψασθαι, ταύτη σκόπει.

Τῆδε τοίνυν, ἔφην ἐγώ, δοκεῖ μοι βελτίστη εἶναι ἡ σκέψις περὶ αὐτοῦ. δῆλον γὰρ ὅτι εἰ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη· ἢ οὐκ οἶει;

¹² M.-F. Hazebroucq, dans *La folie humaine et ses remèdes* (1997) p. 170 commente ce retournement : « à l'évidence, l'opposition se retourne : la suffisance est insuffisance, c'est-à-dire vacuité, et le manque (selon le *Banquet*) est abondance, c'est-à-dire fécondité ».

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

[branche **(2)** de l'antinomie **(B)**], Charmide se rendrait « également » (ἴσως) – le blâme étant proportionnel à l'éloge – blâmable. La réponse de Charmide à l'alternative **(A')** ne fait pas écho à la notion de degrés de sagesse, qui résout pourtant l'antinomie en autorisant une position intermédiaire, paradoxale. Il est certes également possible à Charmide de nier être sage et de l'affirmer, mais cela suppose qu'il reconnaisse l'impossibilité de faire l'un ou l'autre. En réactivant l'obligation de vérifier la présence de la sagesse en Charmide, donc en conservant la leçon de l'antinomie, qui révèle une impossibilité, la réfutation socratique fonde la possibilité, *ne fonde que* la possibilité, d'en décider. La question qui pose l'alternative **(D)** commandée par le verbe « deviner », indique que l'examen tend moins à trancher entre deux possibilités qu'à passer de l'une à l'autre en un mouvement de balancier ininterrompu. Avec cette question, c'est l'opinion qui, différenciée du *x* à définir, devient l'objet de l'examen. Il est possible à l'opinion ou apparence de représenter l'objet requis pourvu que l'impossibilité de les assimiler continue d'être démontrée, tâche dévolue à l'examen ou réfutation socratique.

Le « schème des modalités » (tiré de l'analyse de l'in-science socratique) permet de comprendre comment chacune des définitions de la sagesse dans le *Charmide* peut désigner la vertu requise, à laquelle aucune d'entre elles ne saurait pourtant être assimilée. L'examen auquel les personnages soumettent ces définitions tend à déclencher une relecture interactive, qui emprunte la trajectoire suivante, une trajectoire acrobatique mais cohérente. La réfutation d'une définition commence par éveiller l'incrédulité des lecteurs, qui tentent de projeter sur cette définition un éclairage destiné à la requalifier. Cette tentative, qui équivaut à une réfutation de la réfutation, redirige l'attention vers le texte et révèle en fin de compte que le « sauvetage » de la définition passe par la réfutation dont cette même définition fait l'objet. Le (re)lecteur franchit donc trois étapes :

- (a) il accepte l'argument réfutatif ;
- (b) il en dénonce les failles afin de requalifier la définition ;
- (c) il découvre que la possibilité de requalifier la définition suppose que l'on s'avise de l'impossibilité de l'assimiler à une perception de la sagesse (dont il continue alors à éprouver la nécessité), autrement dit

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

qu'on la réfute, l'argument réfutatif pouvant alors à son tour se prévaloir de ses failles.

L'intelligibilité de la relecture interactive suppose que l'on s'y engage soi-même, afin d'effectuer un exercice intellectuel que le texte tend à déclencher¹³. La relecture de l'examen des définitions (1) à (3) se contente d'indiquer comment la méthode fondée sur le schème des modalités peut accompagner cet exercice¹⁴.

La définition (1) est énoncée en 159 b 5-6 : « aussi il me semble, dit-il, qu'en somme, ce que tu demandes, c'est une sorte de calme » (καί μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι ὁ ἐρωτᾶς). La réfutation de cette définition, parce qu'elle ne paraît pas parvenir à écarter la possibilité d'identifier la sagesse à un certain genre de calme, ne manque pas de rencontrer le scepticisme des lecteurs¹⁵, qui s'efforcent parfois d'invalider la réfutation de cette définition (1)¹⁶. La voie qu'ils initient est celle qui traverse les trois étapes, (a), (b) et (c) distinguées ci-dessus.

¹³ Th. M. Tuozzo, dans *Plato's Charmides* (2011) p. 16-18, reprend à son compte la thèse d'une fonction protreptique du texte platonicien. Il établit pp. 22-31 un lien entre cette fonction et le passage consacré, dans le *Phèdre*, à l'écriture, mais il écarte p. 29 l'idée selon laquelle la défense du texte écrit pourrait en exiger la réfutation. Il explique pp. 48-49 que les réponses des interlocuteurs de Socrate à la question « qu'est-ce que x ? » contiennent une vérité et expriment quelque chose d'important, à condition d'être correctement comprises.

¹⁴ M.-F. Hazebroucq, dans *La folie humaine et ses remèdes* (1997) pp 194-195 explique, par des analyses et des rapprochements de textes, que l'on peut lire les trois premières définitions du *Charmide* « comme autant de formes contraires à la figure de la σοφία incarnée par Socrate ». La méthode proposée ici indique comment cette *sophia*, en les combinant de manière paradoxale, dépasse les oppositions de « formes contraires » (ignorer et savoir, lenteur et vitesse, honte et assurance, s'occuper de ses propres affaires et se disperser).

¹⁵ L. A. Kosma, dans « Charmides' first definition : Sophrosyne as Quietness » (1983), demandant p. 203 « how good is Socrates' argument ? », rappelle que W. Łutoslawski dans « The Origin and Growth of Plato's Logic » (1897) le qualifie de « paralogisme ». Voir aussi L.-A. Dorion n. 67 p. 124 pour la faiblesse de l'argument.

¹⁶ T. G. Tuckey, *Plato's Charmides* (1951) n. 1 p. 19 allègue les mots « d'après ce raisonnement » en 160 b 8 pour affirmer que Platon n'ignorait pas le paralogisme relevé par W. Łutoslawski. L. A. Kosma, dans « Charmides' first definition :

Le lecteur rompu à la discipline des dialogues socratiques ne peut s'empêcher d'observer que la préférence ne devrait aller ni à la lenteur ni à la rapidité mais à la rectitude. S'il n'est pas plus beau d'agir avec calme que d'agir avec rapidité, et si ce qui est requis est agir bellement, la distinction entre le calme et le rapide n'est pas un critère pertinent. Cette observation rejoint la conclusion de l'examen de la définition (1) en 160 b 3-d 4.

Donc pour tout, dis-je, Charmide, et pour ce qui est relatif à l'âme et pour ce qui est relatif au corps, ce qui relève de la rapidité et de l'acuité nous paraît plus beau que ce qui relève de la lenteur et du calme.

C'est possible, dit-il.

La sagesse ne serait donc pas une sorte de calme, et la vie sage ne serait pas non plus calme, du moins d'après ce raisonnement, puisqu'il faut qu'elle soit belle pour être sage. Car, certes, de deux choses l'une : ou c'est nullement ou c'est tout à fait exceptionnellement sans doute que les actions calmes dans la vie nous sont apparues plus belles que les rapides et les puissantes¹⁷. Donc, même si, mon ami, les calmes ne se trouvent pas le moins du monde moins nombreuses à être plus belles que les actions fortes et rapides, même ainsi, la sagesse ne serait pas davantage agir avec calme qu'agir avec force et rapidité, ni dans la marche, ni dans la parole, ni nulle part ailleurs, et la vie calme ordonnée ne serait pas plus sage que la vie non calme, puisque dans le raisonnement, la sagesse étant supposée par nous être un des beaux, les rapides n'ont pas paru moins beaux que les calmes.

Sophrosyne as Quietness » (1983), reconstruit l'argument pour démontrer qu'il pourrait être satisfaisant. On lit p. 205 : « Socrates' argument *may* be a good one after all » (je souligne). Cf. L.-A. Dorion n. 73 et 74 pp. 125-126 pour la *possibilité*, fondée selon un mode similaire, d'une reconstruction de l'argument.

¹⁷ N. Van Der Ben, dans *The Charmides of Plato* (1985) p. 27, observe que les mots ἢ οὐδαμοῦ ἢ μὴν ἢ πάνυ που ὀλιγαχού ne correspondent pas aux deux alternatives annoncées par δυοῖν τὰ ἕτερα, mais seulement à la première, la seconde étant introduite par εἰ δ' οὐν. Ma traduction ne le souligne pas.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

© Tous droits réservés

Tu me sembles avoir parlé correctement, dit-il, Socrate.¹⁸

Or cette conclusion tend plutôt à concéder que les actions calmes sont aussi belles que les rapides – que la vie calme est aussi sage que la vie non calme – qu’à récuser les prétentions respectives du calme et de la lenteur, d’une part ; de la rapidité et de l’acuité, d’autre part. Cela suggère que la réfutation se prête à une relecture, éclairée par le philosophème de l’inscience socratique. Cette réfutation de la définition (1) donne d’autant plus la possibilité d’avoir une perception de la sagesse que – s’autoréfutant ainsi elle-même malgré tout ! – elle démontre l’impossibilité d’identifier la définition (1) à l’objet *x* requis, c’est-à-dire la sagesse qui, suivant le réquisit de 159 c 1, fait partie des beaux <objets> (τὰ καλὰ)¹⁹. La lenteur que Charmide met à répondre en 159 b 1-2, ainsi que les exemples donnés ensuite par Socrate, comme l’écriture et la lecture en 159 c 3-7, l’apprentissage, l’enseignement, la réminiscence et la mémoire, la compréhension de ce qui est dit et les recherches de l’âme (αἰ ζητήσεις τῆς ψυχῆς) en 159 e 1-160 b 2 autorisent à penser que le texte renvoie à lui-même, aux réflexions qu’il communique, voire à la relecture dont il fait l’objet²⁰. La relecture lente, attentive aux failles de l’argument employé par Socrate pour réfuter la définition, est la condition d’une relecture rapide, qui

¹⁸ Οὐκοῦν πάντα, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Χαρμίδη, ἡμῖν καὶ τὰ περὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ περὶ τὸ σῶμα, τὰ τοῦ τάχους τε καὶ τῆς ὀξύτητος καλλίω φαίνεται ἢ τὰ τῆς βραδυτητός τε καὶ ἡσυχιότητος;

Κινδυνεύει, ἔφη.

Οὐκ ἄρα ἡσυχιότης τις ἢ σωφροσύνη ἂν εἴη, οὐδ' ἡσύχιος ὁ σώφρων βίος, ἕκ γε τούτου τοῦ λόγου, ἐπειδὴ καλὸν αὐτὸν δεῖ εἶναι σώφρονα ὄντα. δυοῖν γὰρ δὴ τὰ ἕτερα· ἢ οὐδαμοῦ ἡμῖν ἢ πάνυ που ὀλιγαχοῦ αἰ ἡσύχιοι πράξεις ἐν τῷ βίῳ καλλίους ἐφάνησαν ἢ αἰ ταχεῖαι τε καὶ ἰσχυραί. εἰ δ' οὖν, ὃ φίλε, ὅτι μάλιστα μηδὲν ἐλάττους αἰ ἡσύχιοι τῶν σφοδρῶν τε καὶ ταχειῶν πράξεων τυγχάνουσιν καλλίους οὔσαι, οὐδὲ ταύτη σωφροσύνη ἂν εἴη μᾶλλον τι τὸ ἡσυχῆ πράττειν ἢ τὸ σφόδρα τε καὶ ταχέως, οὔτε ἐν βαδισμῷ οὔτε ἐν λέξει οὔτε ἄλλοθι οὐδαμοῦ, οὐδὲ ὁ ἡσύχιος βίος [κόσμιος] τοῦ μὴ ἡσυχίου σωφρονέστερος ἂν εἴη, ἐπειδὴ ἐν τῷ λόγῳ τῶν καλῶν τι ἡμῖν ἢ σωφροσύνη ὑπετέθη, καλὰ δὲ οὐχ ἦττον <τὰ> ταχέα τῶν ἡσυχίων πέφανται.

Ὅρθῶς μοι δοκεῖς, ἔφη, ὃ Σώκρατες, εἰρηκέναι.

¹⁹ Les crochets obliques rappellent que le mot « objet » n’a aucun équivalent en grec.

²⁰ Ces observations reviennent à postuler une autoréférentialité du texte.

découvre comment l'attention à ces failles redirige l'attention vers la sagesse elle-même²¹. La relecture interactive peut être comparée à une réminiscence dont le texte ne serait que le support²². Au lecteur lent, averti de la nécessité d'atteindre l'objet auquel il se rapporte, le texte, en faisant état de l'impossibilité de le restituer, offre la possibilité d'avoir rapidement accès à cet objet.

Avec la définition (2), Charmide répond à l'injonction de se concentrer afin de regarder en lui-même et de concevoir ce que la sagesse, étant présente, fait de lui et quelle sorte de chose ce serait qui réaliserait quelque chose de ce genre. Cette définition est donnée puis examinée en 160 e 2-161 b 2 :

Et lui, s'étant concentré et ayant examiné tout à fait virilement en lui-même : alors, il me semble, dit-il, que la sagesse fait avoir honte et fait l'humain honteux, et que, ce qu'est la sagesse, c'est la pudeur. Bon, dis-je, n'as-tu pas reconnu à l'instant que la sagesse est un beau ?

Tout à fait, dit-il.

Donc les sages sont aussi des hommes bons ?

Oui.

Est-ce qu'alors cela serait bon qui ne rendrait pas bons ?

Non, certes.

²¹ Pour l'alliance de calme et de rapidité, voir *R.* VI 503 c 2-d 6 (naturel philosophe), *Théét.* 144 a-b (portrait de Théétète par Théodore). Les paroles attribuées par Thucydide à Archidamos, roi de Sparte qualifié de « sage » (σώφρων), suggèrent, avec le verbe δύνασθαι qu'une telle alliance pourrait être la condition de possibilité de la sagesse (σωφροσύνη). Voir Thucydide I 79 2, trad. franç. p. 53, pour la qualification d'Archidamos comme « sage » et I 84 1, trad. franç. p. 56, pour ces paroles. L.-A. Dorion les cite n. 67 p. 124 sans noter qu'elles tendent à dépasser l'opposition entre lenteur et rapidité et même à fonder sur ce dépassement la possibilité de la sagesse.

²² Voir L. A. Kosma, dans « Charmides' first definition : Sophrosyne as Quietness » (1983) p. 207 pour les principes d'une lecture interactive et p. 211-212 pour la comparaison avec la réminiscence. Néanmoins, au final, sa proposition d'assimiler la sagesse à la calme maîtrise susceptible de caractériser n'importe quelle action paraît résulter moins d'une lecture interactive que d'une idée antéposée de cette vertu.

Donc alors, non seulement c'est un beau, mais c'est aussi un bon.

Il me le semble à moi.

Eh quoi, dis-je. Ne crois-tu pas qu'Homère parle bellement quand il dit que : « la pudeur n'est pas bonne quand elle réside en l'homme qui est dans le besoin »

Moi oui, dit-il.

Alors, à ce qu'il paraît, la pudeur est un non bon et un bon.

Il paraît.

La sagesse est un bon si elle rend bons ceux dans lesquels elle réside, mauvais ceux dans lesquels elle ne réside pas.

Mais certainement, il me semble du moins qu'il en va comme toi tu le dis.

Alors la sagesse ne serait pas la pudeur, si elle se trouve être un bon, la pudeur n'étant pas davantage un bon qu'un mauvais.²³

Cette réfutation suscite parfois des objections²⁴ qui ouvrent une voie jalonnée par les étapes (a), (b) et (c). L'éclairage projeté par l'in-science

²³ Καὶ ὅς ἐπισχῶν καὶ πάνυ ἀνδρικῶς πρὸς ἑαυτὸν διασκεψάμενος, Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἢ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον, καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἢ σωφροσύνη.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, οὐ καλὸν ἄρτι ὠμολόγεις τὴν σωφροσύνην εἶναι;

Πάνυ γ', ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οἱ σώφρονες;

Ναί.

Ἄρ' οὖν ἂν εἴη ἀγαθὸν ὃ μὴ ἀγαθοὺς ἀπεργάζεται;

Οὐ δῆτα.

Οὐ μόνον οὖν ἄρα καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν ἐστίν.

Ἔμοιγε δοκεῖ.

Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· Ὅμηρῳ οὐ πιστεύεις καλῶς λέγειν, λέγοντι ὅτι αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι;

Ἔγωγ', ἔφη.

Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικεν, αἰδῶς οὐκ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθόν.

Φαίνεται.

Σωφροσύνη δέ γε ἀγαθόν, εἴπερ ἀγαθοὺς ποιεῖ οἷς ἂν παρῆ, κακοὺς δὲ μὴ.

Ἀλλὰ μὴν οὕτω γε δοκεῖ μοι ἔχειν, ὡς σὺ λέγεις.

Οὐκ ἄρα σωφροσύνη ἂν εἴη αἰδῶς, εἴπερ τὸ μὲν ἀγαθὸν τυγχάνει ὄν, αἰδῶς δὲ [μὴ] οὐδὲν μᾶλλον ἀγαθὸν ἢ καὶ κακόν.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

socratique rappelle que le vers d'Homère cité par Socrate²⁵, loin de nier le lien unissant le besoin à la pudeur, le présuppose. Ce que Télémaque recommande au mendiant dans lequel il n'a pas reconnu Ulysse, ce n'est pas de ne pas avoir honte du tout, c'est de surmonter la honte que son indigence lui fait éprouver afin de se donner la possibilité d'y remédier, c'est, en somme, de ne pas avoir honte de sa honte. Le (re)lecteur qui concède que le texte le laisse sur sa faim, voyant Socrate surmonter sa pudeur et emprunter à Homère un savoir dont ni Homère ni Socrate ne sont pourvus, a alors la possibilité de prélever lui-même dans ce texte l'aliment nécessaire qu'il lui est pourtant impossible d'en retirer²⁶. En 158 c 5-7, dans le passage cité ci-dessus, la manifestation de la honte accroît la beauté apparente de Charmide (ἔτι καλλίων ἐφάνη) qui « non sans noblesse » (οὐκ ἀγεννῶς) énonce l'antinomie **(B)**. C'est en faisant état de l'impossibilité d'évaluer lui-même sa part de sagesse, qu'il se donne la possibilité d'en obtenir la part dont il a besoin. La possibilité de dépasser, en l'éprouvant, la honte due à la perception d'une impossibilité empêche la réponse d'être privée de « noblesse », sans vraiment lui en conférer. La relecture de la définition (2) pourrait confirmer l'assimilation de l'antinomie **(B)** à une expression paradoxale de la perception, par Charmide, de sa propre sagesse.

L'énoncé de 161 a 6, selon lequel « la pudeur est un non bon et un bon » indique que la pudeur, faisant admettre à l'indigent l'impossibilité de la confondre avec le bon dont elle ne signale que l'absence, donne à cet indigent la possibilité de se le procurer, de se le rendre présent. Cette analyse rend compte de l'anomalie de la proposition de 161 a 8-9²⁷ (« la sagesse est un bon si elle rend bons ceux dans lesquels elle réside, mauvais ceux dans lesquels elle ne réside pas »), qui paraît rendre la sagesse

²⁴ Voir par exemple L-A Dorion n. 81 pp. 126-127, où il dénonce un « paralogisme » de l'argument réfutatif.

²⁵ Il s'agit du vers 347 du chant XVII de l'*Odyssée*.

²⁶ En *Hip. Min.* 372 b 3-372 c 5, Socrate, donnant lui-même un indice de son inculture (ἀμαθίας τεκμήριον), s'expose à la honte, et se défend ainsi d'avoir honte d'apprendre (οὐ γὰρ αἰσχύνομαι μανθάνων). Le thème de la honte réapparaît en *Charm.* 164 d 1-3 et 169 c 7. Pour le lien entre la honte et la pudeur, voir *Euthyphr.* 12 b 9-c 1.

²⁷ L'anomalie est relevée par L.-A. Dorion n. 82 p. 127.

responsable du vice de ceux auxquels elle ne fait d'autre tort que de leur manquer. Celui qui s'avise de l'absence de la sagesse en lui, en ce qu'elle lui signale l'impossibilité de se tenir lui-même pour bon, la possibilité de se découvrir lui-même mauvais, a honte, mais la conscience de cette honte n'est pas elle-même honteuse, en ce qu'elle le rend bon, lui donne la possibilité de se découvrir bon. Socrate peut conclure en 161 b 1-2 qu'« alors la sagesse ne serait pas la pudeur, si elle se trouve être un bon, la pudeur n'étant pas davantage un bon qu'un mauvais » : il n'est possible ni d'identifier la pudeur à la sagesse, à laquelle elle ne donne que la possibilité d'accéder, ni, puisqu'elle offre tout de même cette possibilité, au vice correspondant, le vice opposé à cette vertu.

La définition (3) est donnée en 161 b 6 « la sagesse serait le fait de faire ses propres affaires » (σωφροσύνη ἄν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Elle est reçue par Charmide de la bouche d'un anonyme qui s'avère être Critias, puis justifiée par ce dernier à l'aide d'Hésiode. Ainsi les personnages adoptent-ils un comportement opposé à celui que la définition prescrit. Il leur arrive même de se rappeler mutuellement à l'ordre. Par exemple, en 161 c 5-6, Charmide redresse Socrate, à deux doigts d'oublier un de ses principes, à savoir qu'« en tout état de cause, il faut examiner non pas qui a dit cela, mais si ce qui a été dit est vrai ou non » (πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτέον, ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ)²⁸ ; en 162 b 9-d 6, quand Charmide le provoque, en insinuant que l'auteur de la définition ne savait pas lui-même ce qu'il pensait, Critias s'irrite contre lui comme un poète contre un acteur interprétant mal *ses propres productions* (ὥσπερ ποιητὴς ὑποκριτῆ κακῶς διατιθέντι τὰ ἑαυτοῦ ποιήματα). Ces comportements attestent qu'il est impossible à chacun de découvrir par lui-même ce dont il a besoin (de se pourvoir des affaires qui lui sont nécessaires), mais que la conscience de cette impossibilité, l'incitant à faire appel aux autres, lui donne la possibilité d'y remédier. Les exemples de l'écriture et de la lecture en 161 d 6-e 5 suggèrent une analogie entre ces comportements et la relation que l'auteur du *Charmide* entretient avec son lecteur interactif, prêt à reprendre les personnages pour réfuter la

²⁸ Pour l'attachement de Socrate à un principe de ce genre, voir par exemple *Charm.* 166 d 8-e 2 ; *Gorg.* 458 a 2-b 3.

réfutation, avant de se faire corriger à son tour, et d'être ainsi amené à en reconnaître le bien-fondé.

En 161 d 1-2, Socrate explique ce qui l'amène à qualifier la définition (3) d'énigme²⁹ :

parce que peut-être, dis-je, l'éclairage sous lequel on a proféré les mots n'est pas celui sous lequel on les a conçus, en disant que la sagesse est « le s'occuper de ses propres affaires »³⁰.

Le locuteur de la définition paraît ainsi faire plusieurs choses à la fois, comportement désigné en 161 d 11 par le verbe *polupragmoneîn* (πολυπραγμανεῖν). Au cours de l'examen, les personnages se heurtent à l'impossibilité, de donner, de la définition (3), l'explication requise pour l'ériger en principe d'une bonne administration : autant dire qu'ils se heurtent à l'impossibilité d'établir la conformité de cette définition à un réquisit. Or la mise en lumière de cette impossibilité dirige l'attention vers le paradoxe dont dépend la possibilité de donner une explication satisfaisante de la définition (3). L'obligation – à laquelle leur réquisit soumet les personnages – de vérifier la possibilité d'ériger la définition en loi de la cité ne peut qu'entrer en contradiction avec cette même définition, qui paraît prescrire le comportement opposé à celui que requiert l'existence même de la cité³¹. Cette obligation rend alors impossible l'identification de la définition (3) – comprise littéralement – à la sagesse. Pourtant, l'analyse de la contradiction ouvre la possibilité de la surmonter, pourvu que l'on s'avise de ce qu'elle a de significatif : car c'est en se mêlant des affaires des

²⁹ Pour le caractère énigmatique de la définition (3), voir encore *Charm.* 162 a 10-b 7.

³⁰ Ὅτι οὐ δῆπου, ἦν δ' ἐγώ, ἧ τὰ ῥήματα ἐφθέγγετο ταύτη καὶ ἐνόει, λέγων σωφροσύνην εἶναι τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.

³¹ Pour cette idée, voir la naissance de la première cité en *Rép.* II 369 b 5-370 a 6. Le paradoxe que fait surgir l'examen de la définition (3) dans le *Charmide* est aussi à l'œuvre en *Rép.* II 369 b 5-370 a 6, où la locution *tà hautou práttein* (τὰ αὐτοῦ πράττειν) paraît désigner, en 370 a 3-4, l'attitude *opposée* à celle qu'elle désigne dans la suite du dialogue.

autres que chacun se donne le moyen de s'occuper des siennes³². L'attitude des personnages du *Charmide* rappelle que les affaires propres de l'un lui sont assignées en fonction de celles des autres et que la répartition des tâches, qui détermine cette assignation, est en fait un principe d'association.

IV. Les modalités de l'in-science socratique et la relecture des définitions (4) et (5)

Les quelques indications qui suivent, destinées à accompagner une relecture interactive des définitions (4) et (5) insistent sur le fait que ces définitions mettent en abîme la pratique socratique. La définition (4) est énoncée en 163 e 1-2 :

Alors, des bons, la réalisation ou la production ou quelle que soit la façon dont tu veux la nommer, c'est elle que toi tu désignes comme étant la sagesse ?³³

Cette définition rappelle le réquisit associé à la réfutation de la définition (2) et anticipe l'issue de l'examen de la définition (5), en 174 b 11-c 3, où Socrate reproche à Critias de le faire tourner en rond, en lui cachant que ce n'est pas le fait de vivre conformément à la connaissance qui engendre la réussite et rend heureux, ce ne sont pas non plus toutes les autres connaissances, mais cette connaissance qui est unique, celle qui porte sur le bon et le mauvais³⁴. Les lecteurs qui trouvent, dans cette définition (4) ou dans l'une de ses variantes, la « leçon du *Charmide* sur la sagesse » peuvent alléguer « la plus grande étude » (τὸ μέγιστον μάθημα) identifiée à l'Idée du

³² Cette interprétation de la règle trouve peut-être un écho en *Charm.* 174 e 5, avec l'exemple de l'artisan conscient de l'écart séparant son œuvre propre du bon lui-même. La description que Socrate donne de son comportement dans l'*Apologie* pourrait alimenter cette analyse.

³³ ἄρα τὴν τῶν ἀγαθῶν πράξιν ἢ ποιήσιν ἢ ὅπως σὺ βούλει ὀνομάζεις, ταύτην λέγεις σὺ σοφροσύνην εἶναι;

³⁴ Ὡς μισαίει, ἔφη ἐγὼ, πάσαι με περιέλκει κύκλω, ἀποκρυπτόμενος ὅτι οὐ τὸ ἐπιστημόνως ἦν ζῆν τὸ εὖ πράττειν τε καὶ εὐδαιμονεῖν ποιοῦν, οὐδὲ συμπασῶν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἀλλὰ μιᾶς οὐσίας ταύτης μόνον τῆς περὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ κακόν.

bon en *R.* VI 504 e 4-505 b 4, ou même la phrase qui, en *Charm.* 164 a 1, accueille l'énoncé de la définition par Critias : « Et rien n'empêche du moins que peut-être tu dises vrai » (καὶ οὐδέν γέ σε ἴσως κωλύει ἀληθῆ λέγειν). Pourtant, en 163 e 5-7, Socrate refuse de reconnaître dans la définition (4), qu'il préfère soumettre à l'examen, sa propre opinion. On peut alors postuler que l'identification de cette définition à une « leçon sur la sagesse » repose sur cet examen réfutatif.

D'après 164 c 5-6, cette définition (4) autorise une conséquence absurde, qui la rend impossible :

Donc, à ce qu'il paraît, parfois agissant profitablement, on agit sagement et on est sage, mais on ignore que soi-même on est sage ?³⁵

La requalification de la définition (4) paraît pouvoir être obtenue par la substitution, dans son énoncé, du mot « connaissance » au mot « réalisation » ou « production », substitution que suggérerait la mention en 174 b 11-c 3 de la connaissance portant sur le bon et le mauvais³⁶. Les commentateurs s'étonnent de voir Socrate ignorer cette solution lors de l'examen de la définition (5d), en 174 d 3-7, où il concède que la connaissance du bon et du mauvais est celle dont l'œuvre est de nous profiter (ἥς ἔργον ἐστὶν τὸ ὠφελεῖν ἡμᾶς), ce qui revient ni plus ni moins qu'à caractériser cette connaissance par sa conformité au réquisit ou prophétie de 169 b 4-5. Le contexte de cette esquivance laisse deviner que cette solution conduirait à son tour à des apories, conséquences de la distinction entre, d'une part, la connaissance du bon et du mauvais et, d'autre part, les connaissances qui, comme la médecine, produisent des avantages particuliers : la question serait alors de savoir comment le sage, ignorant la médecine, pourrait évaluer ce dont la connaissance appartiendrait au seul médecin.

³⁵ Οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἐνίοτε ὠφελίμως πράξας πράττει μὲν σωφρόνως καὶ σωφρονεῖ, ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ;

³⁶ Dans la note 210 pp. 151-152, L.-A. Dorion argumente dans ce sens afin de se rallier aux nombreux commentateurs qui « considèrent que la sagesse consiste en la connaissance du bien et du mal ».

En réalité, le sauvetage de la définition (4) implique l'objection qui lui est opposée. En *Apol.* 22 c 9-e 1, l'erreur (ἀμάρτημα) reprochée aux artisans consiste à négliger, au nom de ce qu'ils savent, ce qu'il y a de plus important. La conscience d'ignorer ce qu'il y a de plus important, le bon et le mauvais, corrigerait cette erreur, redirigerait chaque art ou connaissance vers son œuvre propre (τὸ αὐτῆς ἔργον), suivant l'expression de *Charm.* 174 e 5, en lui donnant, par la conscience de l'impossibilité de prendre cette œuvre propre pour le bon lui-même, la possibilité de s'y rapporter tout de même. En *Apol.* 21 d 2-7³⁷, deux manières d'ignorer le beau et bon sont contrastées : celle du politique qui croyant savoir, ne sait pas, et celle de Socrate, qui ne sachant pas, ne croit pas non plus savoir. Parce qu'il ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas (ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι), Socrate paraît être plus savant (σοφώτερος εἶναι) : la conscience d'ignorer le beau et bon rend possible pour lui une connaissance dont il reconnaît pourtant en même temps qu'il lui est impossible de se l'attribuer.

L'absurdité de la conséquence de la définition (4) implique un réquisit explicité et approuvé ensuite par Critias qui, renonçant à cette définition (4) en 164 c 7-d 3, fait en 165 b 4, de ce réquisit, la définition (5) ou (5a) de la sagesse : « la sagesse, c'est le fait de se connaître soi-même » (σωφροσύνην εἶναι τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν). La sagesse conçue suivant la définition (5) s'apparente à la méthode socratique de la réfutation ou ἔλεγχος, qui paraît pouvoir se réclamer de l'impératif « connais-toi toi-même »³⁸, dont Critias tire explicitement la définition (5). Ainsi, le portrait que Socrate brosse du sage en 167 a 1-5 a tout d'un autoportrait.

Alors le sage seul se connaîtra lui-même et sera capable de vérifier ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne se trouve pas savoir, et pour les autres, de même, il sera capable d'examiner si, ce que quelqu'un

³⁷ Pour ce rapprochement avec *Apol.* 21 d 2-7, voir T. G. Tuckey, *Plato's Charmides* (1951) p. 99.

³⁸ Pour d'autres occurrences de l'injonction delphique dans un contexte qui la rapproche de la pratique socratique, voir *Alc.* 124 a 8-b 1, *Phèdr.* 229 e 5-230 a 1, *Phil.* 48 c 10.

sait et croit savoir, il le sait, et au contraire, ce qu'il croit savoir mais ne sait pas, et personne d'autre que lui.³⁹

Le verbe « vérifier » (ἐξετάζειν), qui décrit en *Charm.* 167 a 2, 170 d 5, 172 b 6, la tâche que la définition (5) assigne à la sagesse, désigne la pratique socratique en *Apol.* 33 c 3, 38 a 5, 41 b 5⁴⁰. Or la parenté entre la définition (5) et la vérification (ἐξέτασις) socratique soulève une difficulté : le *Charmide* remet en cause la possibilité et l'utilité du savoir que l'*Apologie* associe à la réfutation (ἐλεγχος) socratique. Les commentateurs se répartissent en deux groupes⁴¹ :

- (a) Les uns refusent de trouver dans la réfutation de la définition (5) un démenti opposé à la possibilité et à l'utilité du savoir (σοφία) socratique : cette réfutation ne vise que Critias, qu'elle tourne en dérision.
- (b) Les autres considèrent au contraire que la réfutation de la définition (5) conteste la possibilité et l'utilité du savoir (σοφία) socratique : Platon, dans le *Charmide*, prend le contrepied de son maître Socrate.

Or d'après le schème tiré de l'analyse du paradoxe de l'in-science, la possibilité d'acquérir un savoir nécessaire ou requis naît de la conscience de l'impossibilité de se l'attribuer. D'où le dépassement de la divergence :

- (c) La mise en doute de la possibilité et de l'utilité de la vérification (ἐξέτασις) conduite par Socrate est ce qui fonde la possibilité et

³⁹ Ὅ ἄρα σῶφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσεται καὶ οἷός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδῶς καὶ τί μὴ, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἶεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὐτὸ οἶεται μὲν εἰδέναι, οἶδεν δ' οὐ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς·

⁴⁰ On lit en *Apol.* 38 a 5-6 qu'« une vie sans vérification n'est pas vivable pour l'humain » (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).

⁴¹ Pour la présentation de cette divergence, voir : W. Th. Schmid, *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality* (1998) pp. 40-41 ; H.H. Benson « A Note on Socratic Self-Knowledge in the Charmides » (2003) pp. 32-33. W. Th. Schmid demande p. 40, à propos de la définition (5) : « If it is not meant to be Socratic, why is it so clearly analogous to the classic self-description at *Apology* 21 a-23 b ? But if it is Socratic, why is it refuted ? ».

l'utilité de cette méthode. Puisqu'elle se concentre dans l'in-science, la réfutation (ἔλεγχος) socratique est, par définition, « autoréfutative ». La sagesse conçue suivant la définition (5) a d'autant plus d'analogie avec la méthode de la réfutation socratique qu'elle s'en distingue⁴².

Cette solution au problème soulevé par les commentateurs est paradoxale et même un peu vertigineuse, mais cohérente. Elle détermine une relecture interactive de l'examen de la définition (5) en 165 b 4-175 a 8. Les remarques suivantes expliquent comment cette approche résoudrait certaines des difficultés opposées à (5a), (5b), et (5c), sans revenir sur la définition (5d), qui a été évoquée à propos de la définition (4).

Quand Socrate oppose à la définition (5a) l'impossibilité d'assigner un objet à la connaissance de soi, Critias l'accuse en 166 c 5-6 de le réfuter, laissant de côté ce à propos de quoi est le raisonnement (ἐμὲ γὰρ ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, εἴσας περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστίν). Socrate, qui ne dément pas l'accusation, proteste en alléguant en 166 d 1-2 :

je crains de laisser échapper que je crois savoir quelque chose, sans le savoir.⁴³

Il donne ainsi, comme le signale la juxtaposition des verbes de perception, la formule complexe de cette connaissance de soi dont les personnages échouent à découvrir l'objet. La complexité tient à la fois à cette juxtaposition de verbes et à la proposition négative qui, traduite par « sans le savoir », pourrait avoir pour objet chacun des verbes précédents⁴⁴ : ce qui rend possible une connaissance de soi indispensable, c'est le sentiment

⁴² G. R. Carone, « Socrates' Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164 c ff » (1998), écrit p. 268 « Socrates' *elenchos* can, so to speak, pretty successfully survive the *elenchos* », sans remarquer, apparemment, que c'est parce qu'elle y succombe que la réfutation socratique y survit.

⁴³ φοβούμενος μή ποτε λάθω οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μή.

⁴⁴ L'hypothèse de l'interactivité conduit à supposer que Platon ménage du jeu dans son texte afin d'autoriser plusieurs constructions et surtout plusieurs lectures d'un même passage. Cela expliquerait que le texte platonicien se prête si mal à la paraphrase (on en vient toujours à omettre ou à ajouter quelque chose).

d'une méconnaissance de soi à laquelle il est absolument impossible de l'assimiler. La formule de 166 d 1-2 désigne un état d'éveil⁴⁵, une vigilance susceptible de révéler comment identifier l'objet qui, irrémédiablement différent de cette (mé)connaissance de soi consciente d'elle-même, lui revient pourtant, la convertissant en « connaissance » flanquée de l'objet que cette appellation requiert. Socrate établit d'ailleurs immédiatement un rapport entre cette (mé)connaissance de soi, « la peur de laisser échapper qu'il croit savoir quelque chose, sans le savoir », et ce « bien commun à presque tous les humains, que devienne manifeste chacun des étants, comment il est » (κοινὸν ἀγαθὸν σχεδὸν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπη ἔχει;), mentionné en 166 d 4-6. La réfutation socratique, loin de « laisser de côté ce à propos de quoi est le raisonnement », c'est-à-dire l'étant, l'objet x, fonde, en repérant ce qui rend impossible l'accès à cet objet nécessaire, la possibilité de s'y rapporter.

La réfutation de la définition (5b) met en doute la possibilité d'une connaissance d'elle-même, des autres connaissances et de l'absence de connaissance. Elle s'appuie sur une analogie avec, par exemple, l'impossibilité d'une vision qui ne serait pas vision de ce dont les autres visions sont, mais vision d'elle-même, des autres visions et de la non vision. Or voici comment Socrate introduit et expose cette analogie, en 167 b 6-d 3⁴⁶ :

Viens donc, dis-je, Critias, examine, si en quelque chose sur ces points tu t'avères t'en sortir mieux que moi. Car moi, je suis dans une impasse. Or ce pour quoi je suis dans une impasse, je te le dirai ? Tout à fait, dit-il.

⁴⁵ D. A. Hyland, dans *The virtue of Philosophy* (1981) pp. 100-101, reconnaît dans « the avoidance of ignorantly believing that he knows what he does not know » la connaissance de soi qui permet à Socrate de s'examiner lui-même et les autres, simultanément, comme le contexte paraît l'impliquer.

⁴⁶ G. R. Carone, dans « Socrates' Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164 c ff » (1998) p. 276, souligne l'importance du verbe « être dans une impasse » (ἀπορεῖν) et y voit à la fois une invitation, pour le lecteur, à faire réflexion sur les difficultés et une évocation de l'aveu d'ignorance.

Est-ce que tout cela, dis-je, conduirait, si c'est comme tu viens de le dire à l'instant, à une unique connaissance, qui n'est pas connaissance d'autre chose mais d'elle-même et des autres connaissances, et aussi, la même, de l'absence de connaissance ?

Tout à fait.

Vois, mon compagnon, combien est absurde ce que nous entreprenons de dire. Car ailleurs sans doute, si tu examines le même point, il te semblera, à ce que je crois, que c'est impossible.

Comment donc et où ?

Là-dedans. Car considère s'il te semble qu'il y a une vision qui, de ce dont les autres visions sont des visions, n'est pas vision de cela, mais est vision d'elle-même et des autres visions et de même des non visions, et qu'étant une vision elle ne voit aucune couleur, mais elle-même et les autres visions. Est-ce qu'il te semble qu'il existe une vision de ce genre ?

Par Zeus, non, pas à moi.⁴⁷

La succession des verbes « examiner » (σκόπειν), « paraître » (φαίνεσθαι) et « être dans une impasse » (ἀπορεῖν) indique que la conscience d'être dans l'impasse pourrait fournir le moyen d'en sortir, au sens où elle ouvrirait la possibilité, par le rappel d'une impossibilité, de procurer à la définition (5b) le référent requis. Celui qui « est dans

⁴⁷ Ἴθι δὴ, ἔφην ἐγὼ, ὃ Κριτία, σκέψαι, ἐάν τι περὶ αὐτῶν εὐπορώτερος φανῆς ἐμοῦ· ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπορῶ. ἢ δὲ ἀπορῶ, φράσω σοι;

Πάνυ γ', ἔφη.

Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγὼ, πάντα ταῦτ' ἂν εἶη, εἰ ἔστιν ὅπερ σὺ νυνδὴ ἔλεγες, μία τις ἐπιστήμη, ἢ οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἢ ἑαυτῆς τε καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη, καὶ δὴ καὶ ἀνεπιστημοσύνης ἢ αὐτὴ αὕτη;

Πάνυ γε.

Ἴδὲ δὴ ὡς ἄτοπον ἐπιχειροῦμεν, ὃ ἑταῖρε, λέγειν· ἐν ἄλλοις γὰρ που τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐὰν σκοπῆς, δόξει σοι, ὡς ἐγῶμαι, ἀδύνατον εἶναι.

Πῶς δὴ καὶ ποῦ;

Ἐν τοῖσδε. ἐννόει γὰρ εἰ σοι δοκεῖ ὅψις τις εἶναι, ἢ ὧν μὲν αἱ ἄλλαι ὄψεις εἰσὶν, οὐκ ἔστιν τούτων ὄψις, ἑαυτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ὄψεων ὄψις ἐστὶν καὶ μὴ ὄψεων ὡσαύτως, καὶ χρῶμα μὲν ὄρα οὐδὲν ὄψις οὔσα, αὐτὴν δὲ καὶ τὰς ἄλλας ὄψεις· δοκεῖ τίς σοι εἶναι τοιαύτη;

Μὰ Δί' οὐκ ἔμοιγε.

l'impasse » (ἀπορεῖν) trouve, dans l'attention qu'il prête à l'impossibilité de s'attribuer la moindre connaissance, la possibilité de prendre connaissance non seulement de soi mais des objets dont cette connaissance paradoxale, avisée de leur importance, se reproche d'être dépourvue. Dans la phrase « vois, mon compagnon, combien est absurde ce que nous entreprenons de dire », le verbe « voir », employé à l'impératif, a pour objet quelque chose d'« absurde » (ἄτοπος), c'est-à-dire le phénomène illustré quelques lignes plus bas par la description de la vision présentée comme impossible. Cet emploi de l'impératif fait reposer la possibilité de la vision requise sur la perception de l'impossibilité à laquelle elle se heurte et qui se rabat sur cette perception même. La phrase suivante, qui articule les verbes « examiner » (σκόπειν) et « sembler à » (δοκεῖν) avec la proposition infinitive « être impossible » (ἀδύνατον εἶναι), présente comme possible, en le mettant en scène, ce dont elle rappelle pourtant, par son contenu déclaré, que c'est quelque chose d'impossible. S'il s'avère impossible d'admettre simultanément qu'une vision « ne voit aucune couleur » (χρῶμα ὅρᾳ οὐδὲν) et qu'elle « est une vision » (ὄψις οὖσα), donc de qualifier de « vision » la sensation de ne pas voir, cette sensation prouve qu'une vision d'elle-même, des autres visions et de la non vision est possible. Les deux exemples de la vision et de l'audition pourraient avoir pour fonction d'interpeller le destinataire du dialogue, invité à tirer, de l'attention aux obstacles que rencontre sa vision ou son audition de la réfutation de la définition (5b), un moyen de les surmonter et ce, par un retour au texte, qui lui révélerait quel soutien cette réfutation apporte à la définition contre laquelle elle est dirigée.

C'est une relecture interactive de ce genre qu'initient les lecteurs qui discutent l'impossibilité, invoquée ensuite, par exemple d'un désir (ἐπιθυμία) qui ne serait désir d'aucun plaisir mais de lui-même et des autres désirs, ou d'une crainte (φόβος) qui ne craindrait rien de terrible mais qui se craindrait elle-même et les autres craintes, ou encore d'une opinion (δόξα) rapportée à elle-même et aux autres opinions. La possibilité d'un désir de lui-même et des autres désirs suppose l'impossibilité d'identifier ce désir à son objet, qu'il renoncerait à désirer s'il ne s'en distinguait. La possibilité de la crainte d'elle-même et des autres craintes est illustrée par la formule complexe de 166 d 1-2 citée ci-dessus, où la proposition négative « sans *le*

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

savoir » (εἰδὼς δὲ μή) pourrait être rabattue sur le verbe « craindre » (φοβεῖσθαι) lui-même. La possibilité d'une telle crainte passe par l'impossibilité de prendre cette crainte pour ce dont, en tant que crainte, elle équivaut à se départir. L'opinion qui se prendrait elle-même pour objet s'apparaîtrait comme n'étant qu'une « opinion » ou « apparence », ce qui, lui ôtant le prestige qui fait d'elle une « opinion » ou « apparence », la viderait d'objet.

La récapitulation de l'argument en 168 e 3-8 autorise encore à expliquer la possibilité, pour une puissance, de se rapporter à soi-même – de faire réflexion sur soi-même – à partir de l'intelligence de ce que cela a d'impossible.

Vois-tu donc, Critias, que, pour tous les cas que nous avons passés en revue, pour les uns, il nous est apparu tout à fait impossible, pour les autres, il s'est avéré très incroyable qu'ils aient leur puissance par rapport à eux-mêmes ? Car, pour les grandeurs, les quantités et les cas de ce genre, c'est tout à fait impossible. Oui ou non ?

Tout à fait.⁴⁸

Les cas où cette réflexivité s'avère « impossible » et ceux où elle se contente de paraître « incroyable » doivent alors être rapprochés, les seconds étant construits sur les premiers. Par ailleurs, l'attitude de Socrate, qui reconnaît son impuissance en 169 a 7-8, contraste avec celle de Critias qui, gagné par l'embarras en 169 c 3-d 2, refuse de s'avouer impuissant (ἀδύνατος) à opérer les distinctions requises et s'efforce de dissimuler cet embarras (ἐπικαλύπτων τὴν ἀπορίαν). L'analyse comparée de ces deux attitudes pourrait étayer encore la relecture selon laquelle l'attention à une impossibilité y remédie, du moins en ouvrant une possibilité.

⁴⁸ Ὅραξ οὖν, ὃ Κριτία, ὅτι ὅσα διεληλύθαμεν, τὰ μὲν αὐτῶν ἀδύνατα παντάπασιν φαίνεται ἡμῖν, τὰ δ' ἀπιστεῖται σφόδρα μή ποτ' ἂν τὴν ἑαυτῶν δύναμιν πρὸς ἑαυτὰ σχεῖν; μεγέθη μὲν γὰρ καὶ πλήθη καὶ τὰ τοιαῦτα παντάπασιν ἀδύνατον· ἢ οὐχί; Πάνυ γε.

L'examen de la définition (5c) évoque plus nettement encore l'ἔλεγχος socratique, qui, par un dédoublement, donne lieu à deux sortes d'allusion :

- (a) L'ἔλεγχος s'apparente à la connaissance dont la possibilité est mise en doute, et qui consiste à savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. Ce point rejoint la thèse d'une parenté entre la sagesse conçue suivant la définition (5) et la σοφία socratique.
- (b) L'ἔλεγχος s'apparente à la connaissance feinte que la sagesse serait chargée, si elle était possible, de démasquer. Ce point trouve un appui dans les mentions de « celui qui feint être médecin, mais ne l'est pas » (τὸν προσποιούμενον ἰατρὸν εἶναι, ὄντα δὲ μὴ) en 170 e 1, et 171 c 7, où le verbe « feindre » (προσποιεῖσθαι) fait écho à la description du subterfuge utilisé par Critias en 155 b 5-6 pour présenter Socrate à Charmide⁴⁹.

Ce dédoublement permet à la méthode valorisée par Socrate de se retourner paradoxalement contre elle-même, de trouver dans la démonstration de son impossibilité de quoi réaffirmer sa possibilité. Il peut paraître significatif qu'en 170 a 2, à l'orée d'un examen qui le montre engagé dans la mise en doute de la possibilité de sa propre pratique, Socrate déclare « moi, je risque d'être toujours pareil » (ἐγὼ κινδυνεύω ἀεὶ ὁμοίος εἶναι), où le verbe traduit par « risquer » (κινδυνεύειν) traduit l'idée de possibilité : s'il est possible à Socrate de continuer à se plier à l'obligation d'examiner, c'est qu'il n'a de cesse de débusquer ce qui rend cette entreprise impossible.

D'après 171 c 4-10, seul celui qui exerce un art pareil au sien (ὁ αὐτοῦ ὁμότεχνος), a la possibilité de vérifier les prétentions d'un artisan, opération qui suppose tout de même que le premier se démarque du second. En donnant à *homótekhnos* un sens fort, on comprend que ce qui fonde la possibilité pour deux artisans d'être pareils, c'est l'impossibilité, que leur impose leur art, d'admettre *a priori* qu'ils le sont, c'est la nécessité à laquelle leur art les soumet d'en mettre en doute, inlassablement, la maîtrise. D'après 170 e 12-171 a 1, la conséquence de la définition (5c) est que le médecin, qui ne s'y entendrait qu'en matière de santé et de maladie, ne

⁴⁹ L.-A. Dorion, dans la n. 22 p. 115, souligne le paradoxe de cette feinte.

connaîtrait rien de la médecine, cette connaissance étant réservée à la sagesse ! Cette conséquence n'est pas si absurde qu'il y paraît : elle corrobore, à la réflexion, l'analyse qui articule la possibilité d'un savoir nécessaire avec l'impossibilité de se l'attribuer, une fois pour toutes. Les lignes 172 a 7-8 peuvent être interprétées en ce sens.

Maintenant, dis-je moi, tu vois que nulle part aucune connaissance n'a paru être de ce genre.
Je vois, dit-il.⁵⁰

Comme le suggère la répétition du verbe « voir », la possibilité de voir apparaître une connaissance de ce genre repose sur la découverte de l'impossibilité de son apparition.

V. Conclusion : la portée de la « modalisation de l'objet d'examen »

À l'issue du dialogue, en 175 b 2-4, Socrate déclare :

car à présent nous sommes complètement vaincus, et nous ne pouvons pas découvrir ce à quoi parmi les étants, le législateur a attribué ce nom, la sagesse⁵¹.

En avouant leur incapacité à rapporter le nom de « sagesse » à l'étant qu'il désigne, à la seule *chose* qui soit vraiment susceptible de le porter, les personnages réunissent une nouvelle fois les conditions de l'obtention du « bien commun » désigné en 166 d 4-6 par les mots « que devienne manifeste chacun des étants, comment il est ». Leur aveu d'échec atteste qu'en faisant la preuve de sa propre impossibilité et inutilité, l'examen s'est

⁵⁰ Νῦν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁρᾷς ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὔσα πέφανται.

Ὅρῶ, ἔφη.

⁵¹ νῦν δὲ πανταχῆ γὰρ ἠττώμεθα, καὶ οὐ δυνάμεθα εὐρεῖν ἐφ' ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ νομοθέτης τοῦτο τοῦνομα ἔθετο, τὴν σωφροσύνην.

avéré capable de satisfaire une exigence : démasquer la prétention de Socrate à guérir les maux de tête des Charmide et même des Critias, à les débarrasser de l'illusion de sagesse qui, obstruant leur pensée, pesant sur leurs âmes, leur rend la médecine socratique plus nécessaire que jamais.

Socrate n'hésite pas à s'accuser, en 175 e 5-176 b 8 :

Qu'il en aille ainsi, je ne le crois pas du tout, mais plutôt que je suis moi un médiocre chercheur ! Puisqu'en fait, la sagesse, c'est un grand bien et toi, tu es bienheureux, si en fait tu le possèdes. Mais vois si tu le possèdes et n'as nullement besoin de l'incantation. Car si tu le possèdes, je te conseillerais, moi plutôt de penser que je suis un bavard, incapable de chercher quoi que ce soit avec le raisonnement, et que toi, plus tu es sage, plus tu es heureux aussi.

Et Charmide : mais par Zeus, dit-il, moi, Socrate, je ne sais pas si je le possède ou si je ne le possède pas. Car comment aurais-je une idée de ce dont vous-mêmes vous n'êtes pas capables de découvrir ce que cela peut être, à ce que tu dis ? Moi du moins, je ne me fie pas tout à fait à toi : je crois tout à fait que moi, Socrate, j'ai besoin de l'incantation, et, de mon côté, rien ne m'empêche de me livrer à toi pour que tu me la chantes tous les jours jusqu'à ce que toi tu dises que c'est suffisant.

Eh bien ! Mais, dit Critias, Charmide, le fait que tu agisses ainsi sera pour moi un indice du fait que tu es sage, le fait que tu te livres à Socrate pour qu'il te chante l'incantation et que tu ne t'écartes de lui ni beaucoup ni peu.⁵²

⁵² ταῦτ' οὖν πάνυ μὲν [οὖν] οὐκ οἶμαι οὕτως ἔχειν, ἀλλ' ἐμὲ φαῦλον εἶναι ζητητὴν· ἐπεὶ τὴν γε σωφροσύνην μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι, καὶ εἴπερ γε ἔχεις αὐτό, μακάριον εἶναί σε. ἀλλ' ὄρα εἰ ἔχεις τε καὶ μηδὲν δέη τῆς ἐπωδῆς· εἰ γὰρ ἔχεις, μᾶλλον ἂν ἐγωγέ σοι συμβουλευσαίμι ἐμὲ μὲν λῆρον ἡγεῖσθαι εἶναι καὶ ἀδύνατον λόγῳ ὀτιοῦν ζητεῖν, σεαυτὸν δέ, ὅσῳπερ σωφρονέστερος εἶ, τοσοῦτῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον.

Καὶ ὁ Χαρμίδης, Ἀλλὰ μὰ Δί', ἦ δ' ὅς, ἐγωγε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδα οὔτ' εἰ ἔχω οὔτ' εἰ μὴ ἔχω· πῶς γὰρ ἂν εἰδείην ὃ γε μηδ' ὑμεῖς οἰοί τέ ἐστε ἐξευρεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν, ὡς φῆς σύ; ἐγὼ μέντοι οὐ πάνυ σοι πείθομαι, καὶ ἐμαυτόν, ὦ Σώκρατες, πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδεσθαι ὑπὸ σοῦ ὄσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῆς σὺ ἰκανῶς ἔχειν.

Le constat, par Charmide, de l'impossibilité de trancher la question de la présence en lui de la sagesse lui ouvre la possibilité de le faire : plus que jamais conscient du besoin qu'il en a, il s'engage à se livrer à la médecine socratique. Cette déclaration est, selon Critias, un indice (τεκμήριον) de la sagesse de Charmide : l'indice étant distinct de ce qu'il indique, la sagesse se caractérise par des modalités qui, démentant son appartenance à un état de fait, signifient *et* qu'il est impossible de la confondre avec ce qui n'en représente que la possibilité *et* qu'elle continue d'être requise. L'incantation est à la fois identifiée à et distinguée de l'examen socratique⁵³. Cet examen, impuissant à engendrer la sagesse, ne peut se substituer à l'incantation, dont il rend la nécessité perceptible ; mais, en prouvant par là même qu'il a la puissance de donner accès à la sagesse, il remplit tout de même la fonction de l'incantation. La mention, en 156 b 2, de la « puissance » (δύναμις) de l'incantation ne saurait masquer la distinction entre la puissance et ce dont elle est la puissance : l'incantation ne rend la sagesse possible qu'en travaillant à prévenir toute confusion entre cette possibilité et ce qui continue d'être requis, donc à démontrer l'impossibilité de les confondre.

Dès lors, la manière dont l'examen du *Charmide* articule le possible et l'impossible avec le nécessaire éclaire le sens de l'expression « modalisation de l'objet d'examen ». La réfutation démontre l'impossibilité d'identifier « ce qui est proposé » (τὸ προτιθέμενον), selon le mot employé en 165 b 8 (dans un contexte où Socrate fait état de son ignorance), à l'objet de l'examen. Néanmoins, avec cette réfutation, qui redirige l'attention vers cet objet, « ce qui est proposé » rend possible, ne fait que rendre possible, une représentation de *x*. Chacune des définitions est un support qui offre, aux personnages et aux lecteurs, la possibilité de se rapporter à l'objet *x*, pourvu qu'ils reconnaissent l'impossibilité de confondre le support avec

Εἶεν· ἀλλ', ἔφη ὁ Κριτίας, ὃ Χαρμίδη, <ἦν> δρᾶς τοῦτο ἔμοιγ' ἔσται τοῦτο τεκμήριον ὅτι σωφρονεῖς, ἦν ἐπάδειν παρέχης Σωκράτει καὶ μὴ ἀπολείπει τοῦτου μήτε μέγα μήτε μικρόν.

⁵³ Pour l'assimilation entre l'incantation et l'*élenchos*, voir T. G. Tuckey, *Plato's Charmides* (1951) pp. 18-19 ; Th. M. Tuozzo, *Plato's Charmides* (2011) pp. 130-131. Le texte ne permet pas de les confondre *sans autre forme de procès*.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

© Tous droits réservés

l'objet lui-même. Si l'examen donne de l'objet *x* une expression dont la modalité est le possible, c'est parce que (et non « bien que ») cette expression de l'objet *x*, s'autoréfutant elle-même, donnant ainsi lieu à une sorte transfert de modalité, reçoit aussi la modalité de l'impossible. Ce que l'on sait de *x*, qu'il est nécessaire, rend compte du paradoxe : la modalité du nécessaire n'étant pas celle du réel, la manière d'être de *x* reste à la fois impérative, au sens où *x* reste à découvrir, et limitative, au sens où *x* n'a pas été découvert. Les modalités de l'examen de l'objet *x* ne rendent compte que de sa manière d'être, mais comme elles soulignent l'écart entre cette manière d'être et l'objet *x*, elles sont également l'*indice* de ce qu'il est.

Bibliographie

- BENSON, H.H. « A Note on Socratic Self-Knowledge in the *Charmides* », *Ancient Philosophy* 23, 2003 pp. 31-47.
- CARONE, G.R. « Socrates' Human Wisdom and *Sophrosune* in *Charmides* 164 c ff. », *Ancient Philosophy* 18 (1998), pp. 267-307.
- DESCLOS, M-L. « L'interlocuteur anonyme dans les Dialogues de Platon », dans F. Cossutta et M. Narcy (éd.), *La forme dialogue chez Platon, Evolution et réception*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, pp. 69-97.
- DORION, L-A. *Platon : Charmide, Lysis*, présentation et traduction, Paris, GF Flammarion, 2004, ouvrage désigné ici par les mots « L-A. Dorion » tout court.
- HAZEBROUCQ, M-F. *La folie humaine et ses remèdes, Platon : Charmide ou la modération*, traduction nouvelle et commentaire, Paris, Vrin, 1997.
- HYLAND, D.A. *The virtue of Philosophy*, Ohio, Ohio University Press, 1981.
- KOSMA, L.A. « Charmides' first definition : Sophrosyne as Quietness », dans J.P. Anton et A. Preuss (éd.) *Essays in Ancient Greek Philosophy II*, State University of New York Press, 1983, pp. 203-216.

Karine, TORDO-ROMBAUT, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Modalisations du réel, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne]*, n°5, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article40>

- ŁUTOSLAWSKI, W. « The Origin and Growth of Plato's Logic », New York, 1897.
- OSTENFELD, E.N. « Hypothetical Method in the *Charmides* and in the *Elenchus* », *Classica & Mediævalia*, Revue danoise de philologie et d'histoire 50, 1999.
- SCHMID, W.Th. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, State University of New York Press, 1998.
- THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse* Livre I, Paris, Les Belles Lettres, trad. franç. J. de Romilly, 1953 (1^{ère} éd.).
- TUCKEY, T.G. *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.
- TUOZZO, Th.M. *Plato's Charmides*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011
- VAN DER BEN, N. *The Charmides of Plato, Problems and Interpretations*, Amsterdam, B.R. Grüner Publishing Co, 1985.