

Terry PENNER, Christopher J. ROWE, *Plato's Lysis*

Cambridge , Cambridge University Press, 2005, 366 p. ISBN 0-521-79130-8

Luca Pitteloud



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/4805>

DOI : 10.4000/philosant.4805

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 3 décembre 2008

Pagination : 263-266

ISBN : 978-2-7574-0076-0

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Luca Pitteloud, « Terry PENNER, Christopher J. ROWE, *Plato's Lysis* », *Philosophie antique* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 juillet 2021, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/4805> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.4805>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

COMPTE RENDUS

Terry PENNER, Christopher J. ROWE, *Plato's Lysis*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005, 366 p. ISBN 0-521-79130-8. 79.20 €.

La plupart des études récentes sur le *Lysis* de Platon considèrent ce dialogue comme un échec philosophique. Si quelques parties du *Lysis* ont retenu l'attention des commentateurs, il en est peu qui ont essayé, dans leur analyse, de défendre l'idée que ce court texte offre un contenu philosophique construit et cohérent. Terry Penner et Christopher Rowe (P&R) relèvent ce défi dans leur commentaire philosophique de ce dialogue en affirmant qu'une analyse systématique du *Lysis* est insuffisante et même contreproductive, car les éléments littéraires et philosophiques y sont interdépendants. P&R découvrent du début à la fin du *Lysis* un développement argumentatif qui s'intègre subtilement dans un cadre littéraire et dramatique, développement qui propose au lecteur une théorie générale de la *philia* comprise comme un désir universel qui motive toutes les actions humaines. P&R en concluent que le *Lysis* pose le cadre et les fondements d'une discussion et d'un agenda qui seront non seulement repris dans certains dialogues comme le *Banquet* et le *Phèdre*, mais aussi chez Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*.

Le livre se compose de deux parties : la première offre une traduction du *Lysis* entrecoupée de l'analyse complète des différents passages du dialogue. La seconde partie propose une exposition de la théorie du *Lysis* au moyen d'une relecture du dialogue qui porte son attention sur quelques thèses fondamentales contenues dans le texte ou le sous-tendant. La relecture étudie les aspects suivants : (i) l'identification du « *first friend* » ; (ii) le bien désiré en tant que fin ; (iii) les rapports entre *philia*, *eros* et *epithymia* ; (iv) les liens entre le « *first friend* », le bien, le bonheur et l'Idée du Bien. Cette seconde partie s'achève sur un examen de l'idée défendue par Vlastos et Kant, qui semble être en opposition avec le *Lysis*, à savoir que l'amitié doit impliquer le désir du bien pour les autres indépendamment de son propre bien. Enfin P&R s'interrogent sur la relation entre le *Lysis* et d'autres textes de Platon et d'Aristote. Le livre se termine par une traduction complète du *Lysis*, une bibliographie sélective et les index des noms et des sujets.

L'analyse du *Lysis* débute par l'examen (p. 25-38) de l'affirmation par Socrate que les parents de Lysis n'aiment ce dernier que dans la mesure où il est utile et sage. P&R pensent que cette thèse, qui a souvent été utilisée pour illustrer les absurdités et le caractère sophistique du *Lysis*, doit être analysée en tenant compte du fait qu'elle intervient au début du dialogue et qu'ainsi le lecteur ne

possède pas encore tous les éléments pour comprendre ce que Socrate entreprend dans cet échange avec Lysis. Selon P&R, est sous-entendue, dans cette partie du dialogue, une conception infantile (« *childish* », p. 31) du bonheur, à savoir la possibilité pour l'enfant de faire ce qu'il veut. Selon cette conception, que Socrate veut réfuter, le fait que les parents de Lysis l'empêchent de faire ce qu'il veut, lorsqu'il ne possède pas l'expérience ou la connaissance nécessaire, montre bien qu'ils n'aiment ce dernier que dans la mesure où il participe à la connaissance. Or, la discussion se poursuit avec Socrate montrant à Lysis que c'est précisément la connaissance et la sagesse qui rendent une personne utile. Cela contraste donc avec la première conception infantile du bonheur, puisque ce que Socrate voudrait signifier et faire comprendre à Lysis, c'est que le vrai bonheur consiste pour un individu à faire ce qu'il veut, mais uniquement lorsque ce dernier est guidé par la sagesse. Ainsi donc, se cache de façon implicite derrière la première affirmation (celui qui aime n'aime que dans la mesure où l'être aimé possède la connaissance), l'idée qu'aimer une personne, c'est vouloir que cette dernière soit sage. P&R concluent donc leur analyse (p. 34-36) en affirmant que Socrate cherche à montrer à Lysis que sa conception initiale du bonheur doit être remplacée par une vision plus subtile, où le bonheur des parents est inhérent à celui des enfants et où la notion d'utilité doit être comprise dans un sens plus large, à savoir celui selon lequel est utile ce qui contribue au bien propre et à la sagesse d'une personne.

P&R poursuivent leur analyse du dialogue en mettant le doigt sur deux aspects importants de l'examen orchestré par Socrate de la relation de *philia*. Il y a plusieurs niveaux de lecture (p. 61-63) dans la démonstration : celui de Socrate, qui établit la thèse que c'est le ni bon ni mauvais qui est ami du bon, comme il apparaîtra dans le passage central du *Lysis*. Vient ensuite celui de Lysis, qui ne comprend pas encore tout, mais qui chemine sur la bonne voie, d'autant plus que, dans la discussion qu'il a eue précédemment avec Socrate à propos de l'amour parental, il a appris l'importance de la connaissance dans le contexte de l'amitié. Ménexène, ayant manqué cette discussion, se situe à un échelon inférieur de compréhension. C'est finalement Hippothalès qui exemplifie le niveau le plus bas, et à qui toute compréhension échappe. P&R examinent ensuite (p. 75-91) l'affirmation que le bon ne peut pas aimer le bon car, étant autosuffisant, il ne peut pas aimer tout court. L'exemple classique d'un homme vertueux, subissant une séance sordide de torture, suggère assez clairement que cet homme, bien que bon, n'est nullement autosuffisant. P&R résolvent cette difficulté en introduisant l'idée de « *maximum self-sufficiency available* » (p. 88). Socrate aurait en tête non pas une notion absolue d'autosuffisance, mais bien de « *practical self-sufficiency* », c'est-à-dire d'une autosuffisance compte tenu des circonstances extérieures dans lesquelles se trouve la personne qualifiée de bonne. Et c'est bien cette autosuffisance que la sagesse nous offre : la sagesse, autrement dit, est associée à l'idée de « *maximum happiness available to us, starting from where we happen to be now* » (p. 89).

L'analyse du passage central du *Lysis* (216c-221d) voit P&R tenter (p. 139-153) de répondre à la question « qu'est-ce que le *proton philon* ? ». Leur réponse est qu'il s'agit de la sagesse : ils refusent donc la lecture minimaliste qui identifie

le « *first friend* » avec tout ce qui peut être désiré comme fin. Afin d'accréditer cette thèse, P&R s'appuient sur l'importance que donne Platon à la sagesse et à la connaissance durant tout le dialogue. Quand, en 220c, Socrate rapproche le bien et l'utilité, il s'agirait d'une allusion à la première discussion à propos de l'amour parental entre Socrate et Lysis, au cours de laquelle la sagesse était explicitement connectée à l'utilité. Autre exemple : la discussion du *Lysis* se clôt par l'idée que le bien nous est *oikeios*. Or, toujours dans cette première discussion, la sagesse était comprise comme ce qui permettait de faire les choses nôtres (*hemeteros*, p. 145) – notamment par la connaissance et l'expérience. Cette thèse doit cependant répondre à l'objection suivante : la sagesse (en tant qu'elle est connaissance) est un moyen (et non une fin) qui rend possible d'atteindre le bonheur et la vie heureuse. Or le « *first friend* » doit être identifié à une fin et non à un moyen. À cela, P&R répondent que la sagesse comme moyen est intimement connectée au bien/bonheur comme fin, et qu'il s'agit en fait des deux faces de la même médaille : le « *first friend* », c'est le bien ou le bonheur, mais c'est aussi la sagesse en tant qu'aucune vie ne peut être bonne ou heureuse sans la sagesse, et que c'est seulement cette dernière qui peut toujours et dans tous les cas déterminer ce qui est bon (p. 150-153).

Le commentaire se poursuit par l'examen (p. 162-170) de la possibilité de la *philia* réciproque (possibilité requise dans le cas de la vraie *philia*) entre celui qui aime et celui qui est aimé. P&R examinent cette difficulté en se servant à nouveau de la notion de sagesse : si une personne A aime une personne B, alors B est d'une certaine façon *oikeios* à A. En effet, s'il s'agit d'un amour authentique, alors B doit avoir une certaine connexion avec le bien de A. Or, si le bien de A dépend de la sagesse, B doit jouer un rôle dans l'acquisition de cette sagesse. C'est donc, selon Socrate, en vertu de son âme (ou d'une caractéristique de son âme) que B est *oikeios* à A. En même temps, si l'intérêt de A pour B repose sur un souci d'acquisition de la sagesse, A sera alors aussi, d'une certaine façon, *oikeios* à B.

L'interprétation de P&R repose sur deux thèses fondamentales liées l'une à l'autre : le principe de référence réelle (« *principle of real reference* » (PRR) et l'intellectualisme socratique (IS). Le PRR affirme (p. 205-211) que la référence d'un énoncé n'est pas, comme le pensait Frege, déterminée par sa signification, mais par l'intention de l'énonciateur de référer à la nature réelle des choses. Un exemple de ce principe est identifiable en *Gorg.* 474b : Socrate y affirme que Polos pense que l'injustice est un mal, même si personnellement Polos ne croit pas penser cela. En fait, selon le PRR, ce à quoi Polos fait référence lorsqu'il parle de l'injustice n'est pas déterminé par ses croyances personnelles à propos de cette dernière ou par des conventions linguistiques, mais par la nature réelle de l'injustice. Par conséquent, Polos veut toujours faire référence à la nature réelle de l'injustice, et quand il pense à l'injustice réelle, sans le savoir lui-même, il doit nécessairement penser qu'il s'agit en fait d'un mal. Derrière le PRR, il est possible d'identifier un réalisme qui suppose une connexion forte entre états psychologiques et réalité. De plus, le PRR est intimement lié à l'IS, puisque l'IS affirme que le désir universel pour le bien implique que personne ne puisse

désirer le mal, puisque le bien est le seul objet auquel se réfère réellement ce désir.

L'IS affirme, selon P&R (p. 216-230), que (i) tout acte volontaire est conforme aux croyances du sujet quant à ce qui est réellement bien pour lui ; (ii) un acte est volontaire si, et seulement si, il est entrepris pour le bien réel du sujet. Quand le désir du bien (c'est-à-dire le désir de maximiser réellement son bonheur, en se servant de la sagesse et de la connaissance) est combiné avec la croyance que certains actes concrets vont réellement contribuer à cette maximisation, alors un désir exécutif qui causera ces actes est produit. Par contre, quand le raisonnement du sujet est erroné par rapport aux bénéfices d'une action, l'action qui en est la conséquence n'est pas volontaire. Pour Platon, selon P&R, dans une telle configuration, le sujet ne fait pas ce qu'il veut vraiment, ce vers quoi son désir tend réellement (PRR), donc il agit involontairement. Qu'est-ce qui fait alors agir le sujet dans ces conditions ? Penner (p. 221) pense qu'il s'agit d'un désir double et incohérent, à savoir le désir de faire une action particulière (qui n'est pas réellement bonne) combiné avec le désir de maximiser réellement son bien propre. Mais une action qui satisferait ce désir n'existe pas, d'où l'incohérence du désir dans cette situation. P&R argumentent finalement en faveur d'un rapprochement de l'IS et de la *philia* ; plus précisément, la *philia* est une espèce de désir. Il est impossible d'aimer (de désirer) quelqu'un de mauvais ; si celui qui est aimé est en fait méchant, sans que celui qui l'aime le sache, alors ce dernier ne l'aime pas réellement. Il n'y a qu'une seule chose qui est réellement aimée, le *proton philon*, qui est objet de désir : tous les autres objets aimés ne sont que des images (et des moyens en vue) de ce « *first friend* », qui est aimé pour lui-même et qui est la seule fin réellement désirée.

L'analyse de P&R se termine (p. 280-296) par une réponse à une critique de Vlastos et de Kant. Pour Vlastos, toute définition de l'amour implique que celui qui aime doit concevoir le bien de celui qu'il aime comme une fin en soi, indépendamment de son propre bien, ce que la *philia* platonicienne n'admet pas. Pour P&R, la situation est moins tranchée que cela, car le bonheur des parents est intimement lié à celui des enfants. Par conséquent, le concept d'utilité dans le *Lysis* doit être conçu de façon large : l'utilité d'un enfant ne dépend pas de ce qu'il va apporter matériellement à ses parents (argent, gloire), mais plutôt du rôle qu'il joue dans leur épanouissement général.

Luca PITTELOUD

Xavier IBÁÑEZ-PUIG, *Lectura del «Teetet» de Platón : Sáriesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelone, Barcelonesa d'Edicions, 2007 (Akademia, 4), 463 p.

La prise de conscience de l'héritage de précompréhensions *communes* avec lesquelles le lecteur d'aujourd'hui tente d'accéder au texte, cet éclaircissement de notre *situation interprétative*, ouvre dans le travail que nous commentons ici la possibilité de signaler aussi les apories et les vides qui demeurent non résolus, qui se manifestent soit dans les accords soit dans les querelles qui dominent la tradition interprétative du dialogue et qui mettent l'accent, dans tous les cas, sur leur insuffisance herméneutique. Dépasser cette insuffisance requerra des principes