

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Pageau St-Hilaire, A. (2014) « La double signification de la philosophie politique socratique dans *Les Amoureux rivaux* », *Ithaque*, 14, p. 1-24.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque14/Pageau-Saint-Hilaire.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# La double signification de la philosophie politique socratique dans *Les Amoureux rivaux*

Antoine Pageau St-Hilaire\*

## Résumé

*Cette étude tâche de dégager la double signification de la philosophie socratique comprise comme philosophie politique à l'aide d'une interprétation des Amoureux rivaux. Le refus d'accorder à ce court dialogue socratique une affiliation au corpus platonicien a jeté injustement de l'ombre sur la pertinence de son contenu : le discrédit des Amoureux rivaux a quelques limites qu'il est bon de montrer. La structure soignée du dialogue, qu'il est possible de mettre en lumière au moyen du Phèdre, invite à une interprétation attentive de cette architecture. Une telle lecture permet d'explicitier la parenté entre la philosophie et la politique dans la philosophie socratique. Les Amoureux rivaux présente deux dimensions politiques de la philosophie : une philosophie qui s'oppose à la philosophie physiologique en constituant plutôt un questionnement sur l'homme qui s'exprime dans un mode de vie réflexif, de même qu'une politique du dialogue, c'est-à-dire une bonne gouverne de la communauté dialectique.*

## Introduction

*Les Amoureux rivaux*<sup>1</sup> est un dialogue philosophique portant sur la philosophie. Il pose à cet égard la question qui fut un jour la question

---

\* L'auteur est étudiant au Baccalauréat en philosophie et diplômé du Certificat sur les œuvres marquantes de la culture occidentale (Université Laval).

<sup>1</sup> Toutes les citations des *Amoureux rivaux* sont tirées de la traduction de J. Souilhé aux éditions Les Belles Lettres. Se reporter à la bibliographie pour les références complètes aux traductions de Platon.

philosophique par excellence, celle de la connaissance de soi. Dans ce dialogue, la philosophie cherche à se comprendre elle-même. Mais ce n'est pas la philosophie personnifiée qui se pose cette question. Elle ne peut le faire que par analogie, c'est-à-dire qu'elle s'interroge à condition que cette interrogation se concrétise et s'enracine dans une expérience réelle du questionnement : la philosophie dépend de philosophes ou d'êtres humains qui font ou ont fait l'expérience de la philosophie. Celui qui tâche de répondre le plus adéquatement possible à la question de l'essence de la philosophie, s'il désire communiquer une réponse à cette question ou tout simplement son questionnement, se voit confronté au problème de la transmission de la pensée, et ultimement à celui de l'écriture. L'auteur des *Amoureux rivaux* a écrit un dialogue au moyen duquel il présente des individus concrets qui discutent, qui s'essaient au sujet de la philosophie. Dans la mesure où ce dialogue pose du même coup les grandes questions de la philosophie et de la transmission de ce questionnement, donc de l'écriture philosophique, il est surprenant de voir à quel point ce texte fut négligé par ceux qui s'occupent habituellement de ces questions.

En fait, depuis au moins deux siècles, les *Amoureux rivaux* a été non seulement négligé, mais même discrédité sous prétexte qu'il ne s'agirait pas d'un dialogue authentiquement platonicien. Il serait au mieux une imitation ratée d'autres dialogues de Platon, au pire une falsification des plus déshonorante pour le dialogue platonicien. Le doute sur l'auteur de ce dialogue a, jusqu'à tout récemment, primé sur son contenu philosophique. Il a même servi à dissuader les commentateurs de Platon d'étudier *Les Amoureux rivaux*. Il y a quelques décennies, de rarissimes travaux sérieux sur le contenu philosophique ont permis de réactualiser, dans une certaine mesure, la légitimité et la pertinence de l'étude de ce dialogue<sup>2</sup>.

Encouragés par ces commentateurs, nous proposerons ici une interprétation des *Amoureux rivaux*. Il sera d'abord tenté de poser certaines limites au discrédit qui a longtemps jeté de l'ombre sur le dialogue, rappelant ainsi que cette défaveur demeure une question

---

<sup>2</sup> Mentionnons ceux de Christopher Bruell (1987), Julia Annas (1985), Gérard Allard (1999) et Sandra Peterson (2011). Notons aussi que la très courte introduction de D. S. Hutchison dans l'édition de J. M. Cooper (1997) a le mérite de garder ouverte la question de l'authenticité du dialogue.

ouverte. Nous essaierons ensuite de montrer que ce dialogue invite lui-même à saisir la complexité de sa structure, et, conséquemment, de mieux le lire. Nous tâcherons par la suite d'opérer sur le dialogue en question un tel procédé interprétatif afin de saisir la double signification de la philosophie entendue comme philosophie politique.

## 1. Les limites du discrédit des *Rivaux*

*Les Amoureux rivaux* a subi maintes tentatives de discrédit. Friedrich Schleiermacher est certainement une figure de tête dans cette entreprise de dévalorisation et de marginalisation de plusieurs dialogues socratiques et cette entreprise philologique repose largement sur son autorité. L'argument général de Schleiermacher, dans le chapitre de son *Introduction aux dialogues de Platon* consacré au dialogue qui nous intéresse, repose sur une conception *a priori* très stricte des habitudes rédactionnelles de Platon et du contenu récurrent de ses dialogues : « toute athétèse repose en dernière analyse sur la croyance que nous connaissons ce que Platon a enseigné ou pensé, ou ce qu'il a pu éventuellement écrire<sup>3</sup> ». Nous avons aussi la confirmation, depuis les récents travaux de Dorion, que le philologue allemand se représente la philosophie comme une activité purement spéculative, détachée notamment de la question de la bonne vie et de l'excellence humaine<sup>4</sup>. Il n'est alors pas surprenant que *Les Amoureux rivaux*, qui pose la question de la philosophie et aboutit à l'art politique, ait été dédaigné par Schleiermacher. Ce dernier, en tâchant de retracer le filon du Socrate historique dans les dialogues de Platon, s'impose une démarche empreinte d'une conception anachronique de la philosophie socratique<sup>5</sup> et fait de Socrate un épistémologue en

---

<sup>3</sup> Strauss, L. (2005), *La Cité et l'Homme*, p. 158.

<sup>4</sup> Dorion, L. A. (2013), « L'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815) », p. 4-5.

<sup>5</sup> Cette conception anachronique est double : 1) Schleiermacher perçoit la philosophie comme une discipline spéculative détachée du mode de vie, ce qui est plus propre à certains Modernes qu'aux Anciens en général. 2) Il envisage le socratisme dans la perspective tripartite de la philosophie (dialectique, physique et éthique) propre au stoïcisme. Cf. *ibid.*, p. 5, 17.

considérant (à tort) le *Phèdre* comme le premier véritable dialogue de Platon<sup>6</sup>. Ainsi peut-il reconstituer chez Platon une « visée scientifique » à la dialectique et en écarter ses conditions et intentions éthiques et politiques<sup>7</sup>, ce qui est tout à fait conforme à une conception spéculative de la philosophie, mais contraire à l'esprit d'un dialogue comme *Les Amoureux rivaux* et infidèle aux considérations du *Phèdre* sur la nature du bon *logos*, comme nous le montrerons. Dans cette mesure, il n'y a rien d'étonnant à ce que Schleiermacher n'ait pu apercevoir la dimension politique de la philosophie socratique qui se dessine et s'explique pourtant à travers le dialogue.

Si la conception générale de la philosophie socratique par laquelle Schleiermacher s'évertue à nier l'authenticité de certains dialogues de Platon est douteuse, il en va de même des arguments qu'il déploie spécifiquement contre *Les Amoureux rivaux*. Selon lui, Platon ne pourrait pas faire usage de personnages anonymes. Conséquemment, les personnages des *Amoureux rivaux* ne seraient pas crédibles ou concevables<sup>8</sup>. Force est cependant de reconnaître qu'il pourrait en être tout autrement. Platon ne pourrait-il pas avoir préconisé l'anonymat des personnages en question pour souligner l'universalité de ces deux types, à savoir l'intellectuel érudit et pédant et le sportif obnubilé par son corps et indifférent à son âme ? Si cette hypothèse n'est rien de plus qu'une hypothèse, elle est au moins aussi plausible que le rejet violent de cet anonymat comme provenant de la plume de Platon : notons que Schleiermacher ne prend pas le soin de formuler cette possibilité, ni aucune autre d'ailleurs. Il ne souligne ni ne critique l'anonymat d'autres personnages des dialogues platoniciens qu'il considère comme authentiques : que faire de l'esclave du *Ménon*, de l'Étranger d'Élée du *Sophiste* et du *Politique*, de l'Athénien des *Lois* ?

Selon le pourfendeur des *Rivaux*, Socrate initierait le dialogue de manière trop abrupte pour qu'il s'agisse d'une œuvre platonicienne<sup>9</sup>. Notons cependant que Socrate est au moins aussi abrupt dans les débuts de l'*Ion*, du *Ménexène*, du *Phèdre* et de l'*Alcibiade*. Mais le

---

<sup>6</sup> Dorion, L. A. (2013), « L'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815) », p. 21-22.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> Schleiermacher, F. (2004), *Introduction aux dialogues de Platon*, p. 381.

<sup>9</sup> *Ibid.*

philologue ne récuse pas l'authenticité de l'*Ion*, ni du *Philèbe*, et cet argument n'intervient pas dans la marginalisation du *Ménexène* et de l'*Alcibiade*. Quant au « manque total d'urbanité<sup>10</sup> » des *Amoureux rivaux*, Schleiermacher n'explique pas ce qu'il signifie par ce qui pourrait être ou bien un trait de caractère traditionnel de Socrate, ou alors une ambiance générale du dialogue, de telle sorte que l'argument est plutôt creux et qu'il nous est impossible de mesurer cette soi-disant absence d'urbanité. Le traitement de l'ironie dans le dialogue (*Les Amoureux rivaux* 133d) est rejeté par Schleiermacher en vertu de son caractère par trop explicite<sup>11</sup>. Or, ce faisant, il semble commettre la même erreur que les gens qui écoutaient Socrate à son procès (*Apologie de Socrate* 38a) : ce qui est outrageusement explicite n'est pas nécessairement incompatible avec le sérieux. Nous tâcherons plus loin de démontrer qu'il y a, au contraire, un usage de l'ironie platonicienne dans le dialogue.

L'argument central de Schleiermacher, quant au contenu du dialogue, semble être celui-ci : le contenu du dialogue se résumerait à la « proposition selon laquelle la philosophie n'est pas une *polymathie*<sup>12</sup> ». Bien que le Socrate « authentique » de Platon utilise souvent cette distinction dans d'autres dialogues, il serait impossible qu'une telle distinction soit « l'objet d'un dialogue spécifique, à moins d'avoir voulu sous ce prétexte enseigner quelque chose de plus que nous cherchons en vain ici<sup>13</sup> ». Schleiermacher assigne au Platon authentique des intentions infondées – procédé qui est récurrent dans son introduction – et, de surcroît, affirme qu'il est impossible de trouver dans le dialogue d'autres enseignements que la distinction entre la philosophie et la *polymathia*. Comme nous essaierons de le montrer dans la présente analyse, cette dernière affirmation est des plus fausses pour le moins qu'on lise convenablement *Les Amoureux rivaux*. L'erreur de Schleiermacher semble s'articuler entre autres autour d'un procédé d'analyse incorrect, à savoir une séparation nette, de l'analyse formelle – du style littéraire et du *drama* ou de l'*ergon* – et de l'analyse du contenu des *Amoureux rivaux*, laquelle est évaluée à la

---

<sup>10</sup> Schleiermacher, F. (2004), *Introduction aux dialogues de Platon*.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 382.

mesure d'une idée dogmatique et figée d'un quelconque savoir typiquement platonicien auquel on serait préalablement parvenu<sup>14</sup>. Une telle lecture semble pourtant proscrite par le dialogue lui-même, comme nous essaierons de le démontrer.

L'argument final de Schleiermacher est des plus étranges. Il serait inconcevable de traiter le dialogue comme s'il était platonicien, et *plus encore* de le tenir « pour la troisième partie encore due de cette trilogie, et, partant, pour la présentation du *Philosophe* venant s'ajouter à celle du *Politique* et du *Sophiste*<sup>15</sup> ». Il est bien entendu impossible que *Les Amoureux rivaux* constitue la troisième discussion annoncée, bouclant en une tétralogie la trilogie formée du *Théétète*, du *Sophiste* et du *Politique*. Aucun élément dramatique du dialogue n'autoriserait une telle association. Mais cela n'empêche aucunement qu'un autre dialogue de Platon traite de la philosophie, qu'il en traite différemment qu'au moyen de la *diairesis* et que Socrate en soit l'interlocuteur principal plutôt que l'Étranger. L'argument semble, encore une fois, tout à fait creux.

Bien entendu, il est impossible de fournir quelque preuve historique indubitable que Platon ait écrit ou non les *Amoureux rivaux*<sup>16</sup>. Il nous semble cependant que le discrédit que certains philologues tels que Schleiermacher ont essayé de jeter sur ce dialogue n'a pas un statut épistémologique aussi solide que celui que la communauté philosophique lui a accordé. Si notre scepticisme à l'égard des arguments contre l'authenticité de ce texte n'est nullement apodictique, il est à espérer que « sur le fond de cette *inscience*<sup>17</sup> », nous puissions à tout le moins redonner une part de légitimité et d'intérêt philosophique à l'étude des *Amoureux rivaux*<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Sur l'interprétation systématique de Schleiermacher et ses problèmes intrinsèques, cf. Gonzalez, F. J. (1998), *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*, p. 3-4.

<sup>15</sup> Schleiermacher, F. (2004), *Introduction aux dialogues de Platon*, p. 383.

<sup>16</sup> Annas, J. (1985), « Self-knowledge in early Plato », p. 112 : « [t]he *Lovers* is a short, slight work, containing no decisive indications either for or against authenticity ».

<sup>17</sup> Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 102.

<sup>18</sup> Cf. Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 92.

## 2. *Logos, ergon et eirôneia* : architecture du dialogue

Comment donc s'engager dans la lecture des *Amoureux rivaux* ? Nous progresserions beaucoup dans notre tentative de réponse à cette question si nous savions comment Platon écrit un dialogue, et comment il le conçoit. La question de la bonne lecture invite à se poser la question de la bonne écriture. Or, Platon a écrit un dialogue au sein duquel cette question est explicitement abordée : le *Phèdre*. Dans le *Phèdre*, l'écriture est sévèrement condamnée par Socrate par l'entremise du célèbre mythe de Theuth. La critique de l'écriture est alors fondée sur les inconvénients qui lui sont inhérents par rapport aux avantages propres au bon discours. Par chance, Socrate nous indique ce qu'il entend par un bon discours :

[v]oilà, Phèdre de quoi je suis pour ma part amoureux (*toutôn dé egôge autos te erastês*) : des divisions et des synthèses (*diairéseôn kai sunagôgôn*), pour être capable de parler et de penser (*te legein te kai phronein*). Si je crois trouver en quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature (*pephukos*), l'unité d'une multiplicité, je marche sur ses pas, je le suis comme un dieu (266b).

Le discours que Socrate érige comme critère comparatif pour le cas de l'écriture est le dialogue intelligent, et, ultimement, ce dialogue est celui des dialecticiens (*dialektikous*, 266b)<sup>19</sup>. La *diairesis* qu'il décrit est comparée à l'art du boucher qui doit savoir couper la viande suivant les « articulations naturelles » (*kat'arthra hê pephuken*) et le procédé qui la complète est celui qui permet d'unifier dans un Tout ordonné la multiplicité des parties (265d-e) : cette dialectique « consiste à multiplier si c'est l'unité qui est donnée, et à unifier si c'est une multiplicité. Multiplier c'est diviser, unifier, c'est

---

<sup>19</sup> Cf. Benardete, S. (2012), « Socrates and Plato : The Dialectics of Eros », p. 251 : « [t]he art of philosophy can only mean the art of *dialegesthai*. *Dialegesthai* divides between its ordinary sense “to converse” and its precise sense “dialectics” ».



rassembler<sup>20</sup> ». Ainsi, la première caractéristique du bon discours qui peut se dégager du *Phèdre* est un rapport harmonieux des parties au Tout :

Socrates' principle demands that all speech/every speech be put together "like a living animal, having a body of its own, not headless nor footless, but having a middle and limbs, composed [*gegammena*] in fitting relation to each other and to the whole" (264c)<sup>21</sup>.

Or, l'écriture apparaît la plupart du temps à Socrate comme quelque chose d'inerte plutôt que vivant, comme le seraient les peintures qui ne répondent pas lorsqu'on les interroge (275d). Au début du dialogue, Socrate confesse à Phèdre qu'il éprouve la même difficulté avec les arbres et la campagne (230d). Il semble que Socrate fasse l'éloge uniquement du discours qu'incarne le questionnement entre êtres humains, entre des âmes humaines, soit du *dialegethai* qu'il pratique. Une telle conversation humaine est vivante. Elle est encore vivante de cette autre manière que l'écriture ne l'est pas : un discours écrit a le fâcheux défaut de se borner à « signifier une seule chose, toujours la même » et d'ignorer « à qui il doit, ou ne doit pas s'adresser » (275d-e).

Dans le *Phèdre*, donc, l'écriture est condamnée puisqu'elle n'a pas les deux avantages principaux du *dialoguer* ou du *dialectiser* de Socrate : elle ne permet pas de comprendre la relation naturelle des parties avec le Tout, et elle ne sait pas adapter son discours à chaque lecteur. Socrate laisse entendre que cette critique peut en fait constituer les critères d'une bonne écriture (271c). Or, c'est *par l'écriture* que Platon nous présente cette critique de l'écriture. La seule façon de résoudre ce paradoxe plus qu'évident est de supposer que Platon a réussi à surmonter les difficultés inhérentes à l'écriture par un nouveau genre littéraire. Le dialogue platonicien serait donc le pendant du dialogue socratique et poursuivrait avec une efficacité similaire les deux mêmes objectifs : mise en relation adéquate des parties au Tout et multiplicité

---

<sup>20</sup> Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 108.

<sup>21</sup> Burger, R. (1980), *Plato's Phaedrus : a defense of a philosophical art of writing*, p. 79.

des significations pour qui entre en discussion avec le texte. Mais de quelle manière y parvient-il ? En éclairant les *Amoureux rivaux* à la lumière des critères dégagés du *Phèdre*, nous pouvons mieux comprendre la structure de ce dialogue.

Le début des *Amoureux rivaux* peut se résumer comme suit. Socrate entre à l'école de grammaire de Denys. Il y voit un certain nombre de beaux jeunes hommes de familles distinguées. Son regard se braque cependant sur deux d'entre eux qui sont en train de se disputer avec sérieux au sujet des thèses astronomiques d'Anaxagore et d'Énopide. Assis à côté de l'amant d'un des deux, Socrate demande si ce qu'ils font est grand et beau (*mega ti kai kalon*, 132b). L'amant réplique qu'ils ne font rien de tel, plutôt se trouvent-ils philosophant de manière insensée au sujet des astres. Surpris, Socrate lui demande si philosopher lui semble être laid ou honteux. L'autre amant, son rival, intervient brusquement dans la conversation et dit à Socrate qu'il perd son temps puisque le premier amant n'a aucune considération pour la philosophie et ne pense qu'aux exercices du corps, à la nourriture et au sommeil. Ce dernier est en fait un gymnaste, et l'autre s'occupe des choses des Muses (*mousiké*, 132d). Socrate change donc d'interlocuteur, voyant que le premier n'a aucune prétention quant aux discours (*peri logôn*), mais préfère l'action, les œuvres (*peri ergôn*). Il demande donc à l'homme des muses s'il croit que philosopher est beau ou noble. Socrate note à cet instant que les deux jeunes qui débattaient d'astronomie, les ayant entendus, se taisent et se mettent à les écouter. L'homme des Muses répond à Socrate qu'il ne pourrait plus s'estimer comme un homme s'il jugeait que philosopher est méprisable. Mais on convient rapidement qu'on ne peut savoir si une chose est belle sans savoir d'abord ce qu'elle est. Il faut donc savoir ce que c'est que philosopher. La philosophie est d'abord définie par notre homme des Muses comme une *polumathia*, une grande quantité d'apprentissages ou de choses apprises (133c). Non seulement il la trouve belle, mais il la conçoit aussi comme bonne (133d). Socrate lui demande s'il en est de même aussi pour la gymnastique et il lui est accordé qu'elle est aussi belle et bonne. Socrate demande ensuite si une grande quantité d'exercices procure la santé du corps. L'homme des Muses semble penser que oui et Socrate vérifie cette thèse auprès de l'amoureux de la gymnastique

(*philogumnastês*, 134a). Selon le « philogymnaste », ce sont plutôt les exercices modérés (*hoi metrioi ponoï*, 134b) qui sont garants de la santé. À ce moment précis, en guise de réaction, l'homme des Muses éprouve de la honte et rougit (*eruthrian*, 134b).

Cet intermède est d'une importance cruciale. Socrate a voulu entamer un dialogue, un *logos*, avec un interlocuteur qui n'était pas un homme du *logos*, mais plutôt de l'*ergon*. Voyant que c'était infructueux, il choisit un homme qui lui sembla plus cultivé. Mais il pressentit après un moment que leur *logos* était en train de s'égarer et choisit de se tourner vers l'*empeirian* (134a), vers l'homme de l'*ergon*. Il semble indiquer par là que le *logos* a en quelque sorte besoin de l'*ergon* pour mieux se comprendre. Pour mieux comprendre ce qu'on dit, il faut interroger ce qu'on fait<sup>22</sup>. La réaction de Socrate nous incite à penser que son dialogue n'est pas qu'un *logos*, qu'il est en fait un *logos* et un *ergon* : « [l]a discussion, le discours, le *logos* est une partie ; l'autre partie est l'*ergon*, les actes, l'action, ce qui se passe dans le dialogue, ce que les personnages font ou endurent dans le dialogue<sup>23</sup> ». Socrate et ses interlocuteurs tiennent un discours, mais interagissent aussi de manière existentielle et empirique entre eux. Peut en témoigner par exemple ce magnifique passage du *Phédon* où Phédon exprime le souci tangible et concret que Socrate démontre pour ses interlocuteurs :

[e]n vérité, Échécrate, maintes fois je me suis émerveillé de Socrate, mais jamais je n'ai ressenti pour lui plus d'admiration que dans ces heures que j'ai passées à son côté. Qu'un homme comme lui ait été à même de répondre, la chose n'a sans doute rien d'extraordinaire. Mais ce que, pour moi, je trouvai de sa part merveilleux au dernier point, ce fut d'abord la bonne grâce, la bienveillance, l'air admiratif dont il accueillit les objections de ces jeunes hommes ; puis la pénétration avec laquelle il se rendit compte de l'effet qu'avaient produit sur nous

---

<sup>22</sup> Strauss fait un pas de plus sur cette voie en affirmant : « [n]ous pouvons sans risque avancer que la distinction des discours et des actes et l'implication que les actes sont plus crédibles que les discours sont fondamentales pour la compréhension des œuvres telles que les dialogues de Platon » (Strauss, L. (1993), « Le problème de Socrate », p. 275).

<sup>23</sup> Strauss, L. (1993), « Sur l'*Enthyphron* », p. 326.

La double signification de la philosophie politique socratique  
dans *Les Amoureux rivaux*

---

leurs arguments ; enfin, comme il sut bien nous guérir !  
(*Phédon* 88e-89a)

*Les Amoureux rivaux* serait donc un tout composé essentiellement d'un *logos* et d'un *ergon*<sup>24</sup>. Pour mieux comprendre, donc, l'argument du dialogue, il faut interroger son action, car « le *logos* peut s'achever dans le silence et l'action peut révéler ce que le discours dissimule<sup>25</sup> ». En observant cette dialectique du *logos* et de l'*ergon* du dialogue, nous rendons ainsi intelligibles ses parties dans leur relation au Tout auquel elles appartiennent. L'architecture des *Amoureux rivaux* répond donc au premier critère dialectique qui permet d'établir tout discours – écrit ou oral – comme bon.

Ceci revient à dire que ce dialogue est performatif. La performativité du dialogue est le résultat *in concreto* sur les personnages et sur nous de ce qui est discuté *in abstracto*. Dans les *Amoureux rivaux*, une lecture dialectique du *logos* et de l'*ergon* fait découvrir, comme une confirmation de cette intuition, que c'est là une clé de lecture adéquate. *Les Amoureux rivaux* est complexe dans sa structure même. Opérer une lecture conjointe du *logos* et de l'*ergon* donne jour à de nouvelles perspectives sur ce texte et empêche le lecteur de se buter à quelque savoir négatif, élémentaire et stérile. Une telle lecture du dialogue rend donc l'écriture de Platon vivante. Mais la plénitude du caractère vivant d'une œuvre écrite, selon le *Phèdre*, revient à ne pas signifier la même chose à tout public – ici, à tout interlocuteur, auditeur ou lecteur du dialogue. Comment ce dernier critère peut-il être convenablement respecté ?

À cet égard, *Les Amoureux rivaux* répond explicitement à l'exigence du *Phèdre*. En effet, lorsque Socrate demande à l'homme des Muses si la gymnastique est une chose non seulement belle, mais aussi bonne, ce dernier, nous dit Socrate, « très ironiquement, répondit doublement (*mala eirōnikōs eipe duo*) » (133d). Ne pas dire la même chose à tout le monde, voilà la fonction propre de l'ironie. Ironiser,

---

<sup>24</sup> En cela, cette forme littéraire ressemble à une pièce de théâtre : notons à cet égard que Socrate, à la fin du *Banquet*, fait avouer à Agathon et Aristophane qu'il appartient au même homme de savoir user de la comédie et de la tragédie (*Banquet*, 223d).

<sup>25</sup> Strauss, L. (1993), « Sur l'*Euthyphron* », p. 326.

c'est dire des choses différentes en s'adressant à des personnes différentes. Ici, certes, l'ironie de l'homme des Muses est tournée en ridicule par Socrate. La raison semble être qu'ironiser (*eirōneuesthai*) signifie dissimuler<sup>26</sup>. Mais notre homme, en étant ironique, a dévoilé son ironie en faisant *explicitement* deux réponses et en *destinant explicitement* ses deux réponses à ses deux interlocuteurs : l'homme des Muses ironise mal. Or, la véritable ironie – celle que pratique Socrate, peut-on supposer – vise plutôt à dire différentes choses à différents destinataires de manière dissimulée<sup>27</sup>. Ironiser revient entre autres choses à passer inaperçu. Lire l'ironie est un moyen de faire le pont entre le *logos* et l'*ergon*, et faire ce pont est un moyen de lire l'ironie.

L'architecture des *Amoureux rivaux* se présente donc comme *logos*, *ergon* et *eirōneia*. Ainsi s'inscrit-il comme un bon écrit selon les deux critères du bon discours que nous avons dégagé du *Phèdre*. Le début des *Amoureux rivaux* nous l'indique et c'est conséquemment ce vers quoi il dirige notre attention pour bien le lire.

### 3. Trois définitions de la philosophie : le *logos* des *Rivaux*

Reprenons l'argument des *Amoureux rivaux* là où nous l'avons laissé. Nous nous limiterons pour l'instant à ne récapituler *que l'argument*, tel qu'il se présente au lecteur. Nous en proposerons une analyse dans la prochaine section.

Alors que la clé de la santé du corps réside dans la multiplicité des exercices (*hoi polloi ponoï*, 133d) selon notre homme des Muses, le « philogymnaste » pense plutôt qu'elle se trouve dans la pratique d'exercices mesurés (*hoi metrioi ponoï*, 134a), ce qui est accordé, par dépit, à Socrate. Si les bons exercices pour le corps sont les exercices mesurés, la bonne nourriture pour le corps est la nourriture mesurée. Il est convenu qu'il en va de même pour l'âme. Or les enseignements (*mathēmata*, 134d) font partie de la nourriture de l'âme. C'est une quantité mesurée de ceux-ci qui est utile, ou plutôt, *c'est la mesure qui est utile* (*ta metria ophelēi*, 134d) à l'âme<sup>28</sup>. Dans le cas du corps, celui qui

---

<sup>26</sup> Strauss, L. (2005), *La Cité et l'Homme*, p. 151-152.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, p. 154.

<sup>28</sup> Bien qu'ici l'argument soit adressé à l'homme des Muses pour réfuter sa définition de la philosophie, elle prépare l'auditeur ou le lecteur attentif à considérer la philosophie comme une *mesure des choses de l'âme*, notion qui

La double signification de la philosophie politique socratique  
dans *Les Amoureux rivaux*

---

connaît la mesure des exercices et de la nourriture est le médecin ou le pédotribe. Pour ce qui est de la mesure des semences quant à l'agriculture, il faudrait s'adresser au cultivateur. Mais pour ce qui est de la mesure des semences des enseignements, les interlocuteurs se trouvent dans l'embarras. La philosophie entendue comme *polumathia* semble mener le *logos* dans une impasse.

Puisqu'il voit que les amoureux rivaux risquent de perdre courage sur cette voie, Socrate les engage sur une autre. Puisqu'ils ne peuvent déterminer avec quelque précision le nombre mesuré des sciences à apprendre pour qui veut philosopher, il leur demande quelles sont les sciences que cet homme devrait apprendre. Selon l'homme des Muses, que Socrate rebaptise ici le savant (*sophôteros*), il faudrait apprendre les plus nobles (*kallista*) des sciences et celles convenant le mieux (*prosêkonta*), soit celles qui permettraient d'avoir la plus grande réputation (*pleinstên doxan êkhoi*) (135b). Ces apprentissages les plus nobles sont ceux qui sont de l'ordre de l'intelligence et non du travail manuel. Un architecte vaudrait mieux qu'un ouvrier de la construction et mériterait donc un plus grand salaire. Le noble, aux yeux de notre savant, semble s'accorder avec l'honneur, le salaire et la richesse<sup>29</sup>. Mais les apprentissages comme l'architecture prennent trop de temps à maîtriser de sorte qu'on ne pourrait en apprendre plus de deux dans une vie humaine. Le savant corrige donc sa réponse : il ne s'agit pas d'en savoir autant que le professionnel pour chacun de ces arts. Celui qui fait de la philosophie, cependant, pourra paraître (*dokein*, 135d) le plus sage parmi le grand nombre. Étonné, Socrate fait remarquer qu'alors, le philosophe serait, comme le pentathlonète face aux coureurs et aux lutteurs : devant tout artisan professionnel, le philosophe n'aurait jamais que le second rang en termes de savoir. Socrate demande au savant s'il pense que les gens bons (*agathous*, 136b) sont aussi utiles (*kêbrésimous*, 136b). Il en convient et affirme aussi que les philosophes sont non seulement utiles, mais les plus utiles des hommes. Mais force est d'admettre qu'ils seront en fait inutiles partout où il y aura des spécialistes, soit la

---

reviendra en force à travers celle de *sôphrosunê* lors de l'argument final de Socrate.

<sup>29</sup> Sur ce point, voir Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 109.

plupart du temps. Mais le philosophe ne peut être inutile puisque le savant, au début du dialogue, avait admis qu'il était non seulement beau, mais aussi bon de philosopher. Si le bon et l'utile vont de pair, le philosophe ne peut être inutile. Philosopher ne peut donc être analogue à ce que fait le pentathlète.

Socrate engage donc ses interlocuteurs dans une troisième et dernière voie – que nous ne ferons ici encore une fois que résumer. C'est lui qui formule alors une définition. L'argument va comme suit. Ceux qui savent rendre les chevaux meilleurs savent aussi les punir. Il en est de même des chiens. C'est partout, semble-t-il, le même art qui rend meilleur et qui punit. L'art de punir et de rendre meilleur doit aussi être l'art qui connaît (*gignôskein*) les bons et les méchants (137c). Dans les cités, un tel art est l'art de la justice (*dikastiké*, 137d). L'art de la justice est la justice elle-même (*dikaiosuné*, 137d). La justice est donc identifiée à une certaine connaissance du bien et du mal<sup>30</sup>. De même que chez les autres animaux, un homme qui est incapable de connaître les bons et les mauvais hommes, conséquemment, ne se connaît pas lui-même<sup>31</sup>. S'ignorer soi-même c'est manquer de sagesse ou de tempérance (*sôphronein*, 138a). Par conséquent, se connaître soi-même c'est être tempérant (*to beanton ara gignôskein esti sôphronein*, 138a). Tempérance, justice et connaissance de soi sont donc une seule et même chose<sup>32</sup> : c'est à cela qu'appelle l'oracle de Delphes. Les cités se portent mieux lorsqu'est administrée la justice à ceux qui commettent l'injustice : voilà donc ce qu'est l'art politique (*politiké*, 138b). L'homme qui gouverne droitement une cité est le roi et le

---

<sup>30</sup> Notons qu'à partir du moment où la justice est identifiée à une certaine connaissance s'ouvre la possibilité d'une philosophie éthique et politique dont l'objet est l'administration juste des choses humaines.

<sup>31</sup> Cf. Xénophon, *Mémoires*, IV, II, 25.

<sup>32</sup> Annas, J. (1985), « Self-knowledge in early Plato », p. 125 : « [s]elf-knowledge as the essence of *sôphrosuné*, as a knowledge of my place, is the same virtue as justice, the virtue leading me to give others their due ». Sur le problème général que pose la compréhension de la *sôphrosuné*, voir *ibid.*, p. 118-119 : « [s]ôphrosuné is a quality recognized by the Greeks as a virtue, and indeed after Plato's *Republic* standardly treated as one of the "four cardinal virtues", but it is notoriously difficult for us to specify, in our terms, just what this virtue is. It is often translated "temperance" or "moderation", but these capture only one aspect of the virtue; it is sometimes suggested that "soundness of mind" would be more appropriate ».

tyran et il le fait au moyen de l'art royal et tyrannique (*basiliké te kai turaniké techné*, 138b). Par analogie, celui qui exerce cet art relativement à son propre patrimoine est économe et maître (*oikonomos te kai despotés*, 138c). Il appartient donc au même homme – à celui qui se connaît lui-même – d'être roi, tyran, politique, économe, maître, tempérant et juste et il posséderait à la fois tous ces arts puisqu'ils se confondent en un seul (cf. *Politique* 259b-c). Le philosophe devrait donc, indique Socrate, d'abord s'occuper de sa maisonnée afin qu'on y juge et punisse droitement, de sorte qu'elle soit bien administrée (138e). En effet, c'est là le point de départ d'un homme qui doit pouvoir se conduire en chef plutôt que comme un homme de second ou de troisième rang avec ses amis ou sa cité (139a)<sup>33</sup>. Le « philogymnaste », que Socrate renomme à la toute fin « l'ignorant » (139a), affirme que c'est ainsi et le savant, honteux (*aiskhuntheis*, 139a), se tait. Le *logos* des *Amoureux rivaux* semble conclure que la philosophie est quelque chose de politique : elle s'occupe des choses humaines et de leur gouverne. Mais il nous faut expliquer et préciser cette conception de la philosophie en analysant ce qui vient d'être résumé.

#### 4. L'ergon du logos des *Amoureux rivaux*

Comment donc comprendre une telle définition de la philosophie ? Il semble qu'en l'examinant à la lumière du *drama* ou de

---

<sup>33</sup> Il semble que le philosophe, dans son « action politique », passe de l'économie à une *alternative* entre l'administration de la cité et celle de son amitié. Il est important de garder à l'esprit que ce second plan de l'action politique constitue précisément une alternative : *le philosophe ne gouvernera pas nécessairement la cité* et sa philosophie n'en sera apparemment pas moins politique. Cela tient peut-être à la distinction entre un savoir axiomatique achevé et un savoir non axiomatique inachevé (sur la distinction entre ces deux savoirs, se reporter à l'ouvrage de Gonzalez [1998] cité ci-haut) : dans la *République*, le philosophe ne redescend dans la cité pour l'administrer que s'il connaît le Bien (502c-506b). Dans la mesure où on ne parviendrait pas à un tel savoir, peut-être alors le philosophe doit se contenter d'agir en « chef » avec ses amis, dans le cadre d'une communauté dialectique et y guider la recherche philosophique, par exemple. Nous nous engagerons sur cette voie dans la section suivante.



*l'ergon* du dialogue, elle peut s'éclairer quelque peu. Le dialogue porte sur la philosophie et s'intitule *Les Amoureux rivaux*. Socrate s'interpose entre deux amoureux et leurs amants. Les deux jeunes hommes dont les deux amoureux sont épris voient deux alternatives d'amour ; l'amour d'un homme d'action – le « philogymnaste » – et l'amour d'un intellectuel érudit qui fait grand cas des discours – l'homme des Muses. Le cadre propre à la discussion de la philosophie semble être un cadre essentiellement érotique. La philosophie est une affaire de désir, désir dont Socrate dit qu'il est la seule chose qu'il connaît (*Banquet* 177e). Socrate, en s'insérant parmi les amoureux, propose une troisième alternative érotique aux deux jeunes. L'alternative de Socrate ne semble pas à première vue en être une d'action : Socrate propose substantiellement un discours. Mais le discours qu'il propose ne s'accorde pas du tout avec celui que tient l'homme des Muses et consiste au contraire à en montrer les limites évidentes. Le *logos* de Socrate aurait-il davantage d'affinité avec l'homme de *l'ergon* ?

Lorsque Socrate arrive dans l'école de grammaire, il voit bien que les deux jeunes hommes discutent au sujet des thèses astronomiques d'Anaxagore et d'Énopide. Ainsi, lorsqu'il demande au gymnaste ce que font ces deux jeunes hommes, il est ironique : il sait déjà pertinemment de quoi ils discutent<sup>34</sup>. Ironiser, nous l'avons vu, consiste à dire différentes choses à différentes personnes de manière dissimulée. En questionnant le gymnaste au sujet de la grandeur et la beauté de ces disputes astronomiques, Socrate semble poser la question en toute naïveté à ce dernier alors que dans les faits, il interpelle l'attention des deux jeunes qui cessent leur activité pour l'écouter. La question qui ouvre le dialogue est ironique puisqu'en demandant quelque chose à quelqu'un, elle semble vouloir dire quelque chose d'autre ou demander quelque chose d'autre à quelqu'un d'autre. Même si Socrate remarque l'attention qu'il a des deux jeunes, il continue à interroger les amoureux rivaux. Il est fort probable que le dialogue dans son entièreté soit adressé bien plus aux deux jeunes qu'aux deux amoureux. Le dialogue est donc ironique :

[t]hat Socrates should make a proposal with one thing in mind while giving part of his audience the impression that he has something else in mind, is wholly consistent with

---

<sup>34</sup> Cf. Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 105.

La double signification de la philosophie politique socratique  
dans *Les Amoureux rivaux*

---

the definition of irony suggested by his remark at 1338d8: saying two things at the same time with a view to the differences among one's addressees. [...] In other words, Socratic irony is not totally absent from the *Lovers*<sup>35</sup>.

Que Socrate demande-t-il donc aux jeunes astronomes ? Comme le fait remarquer le gymnaste, leur dispute a tout l'air d'une dispute philosophique (132b). En posant à voix haute la question de la valeur de la philosophie, Socrate empresse les deux jeunes d'examiner la valeur (grandeur et beauté) de leur propre activité philosophique. Il leur fournit même une alternative afin qu'en l'y comparant, ils essaient de justifier leur propre *philosophiein*. Cette alternative est une philosophie qui, on l'a dit, se veut politique. Elle s'illustre dans la distinction entre la philosophie « présocratique » et la philosophie socratique. Le *Phédon* nous indique que Socrate avait jadis fait grand cas de l'étude « physiologique » (*Phédon* 96a). Que le dialogue fasse référence à Anaxagore est tout sauf anodin : il renvoie ainsi au *Phédon*, qui permet d'explicitier quelque peu le tournant socratique de la philosophie, cette « révolution socratique<sup>36</sup> ». Socrate y raconte sa lecture du traité du « physiologue ». La représentation du *noûs* comme cause universelle de toutes choses l'avait particulièrement réjoui puisqu'il pensait qu'alors ce *noûs* disposerait de chaque chose de la meilleure façon possible (97c). Il lui apparut à ce moment que ce qui était en fait la question la plus importante était celle du meilleur et de l'excellent (97d) ; mais il fut fort déçu de voir qu'Anaxagore en fait ne s'enquerrait guère de ces questions (98b-c). La fin de la philosophie physico-astronomique – « présocratique » – fut chez Socrate le début de la philosophie éthique ou, *in extenso*, politique. La philosophie socratique est en somme une philosophie politique en ce qu'elle s'enquiert *au sujet du bien des choses* – de toutes choses. Une fois posée la question du bien, la physiologie ne peut se revendiquer elle-même comme excellente ou meilleure que les autres disciplines du savoir – voire que les autres modes de vie. La physiologie est impuissante du point de vue de la noblesse et de l'excellence, car ce

---

<sup>35</sup> Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 150, note 6.

<sup>36</sup> Jacques, D. (2012), *La Mesure de l'homme*, p. 54.

sont des questions qu'elle ne peut se poser. La philosophie est politique originellement puisqu'elle ne peut rendre compte de la valeur de son activité – donc de sa légitimité – qu'à condition de se poser la question du bien, qu'à condition d'être politique. La défense de la légitimité de la philosophie via la question centrale du bien est nécessaire sur plusieurs plans, illustrés par les enjeux d'autres dialogues de Platon. D'abord, la philosophie doit être défendue pour et en celui qui la pratique : elle est alors le premier pivot de la philosophie politique. Elle est ensuite une défense de sa légitimité face aux autres – qui y sont indifférents, qui la pourfendent, ou la défendent pour des mauvaises raisons<sup>37</sup>. Elle est à cet égard à la fois défense et incitation à la philosophie. C'est principalement sur ces deux plans que se déploie le mouvement des *Amoureux rivaux*. La philosophie trouve aussi le domaine de la défense de sa légitimité étendu jusqu'à la religion et à la divination, comme en témoigne un dialogue tel l'*Euthyphron*. En dernière instance, la philosophie doit défendre sa légitimité face à la communauté la plus large qui lui est hostile, face à la cité (*Apologie de Socrate, Gorgias, République*). La philosophie politique est donc une défense de la valeur de la philosophie dans un cadre politique concentrique très vaste. « According to the *Lovers*, Socrates turned to political philosophy to meet this challenge<sup>38</sup> ». La philosophie politique est donc recherche de sa propre valeur et elle est identifiée à la connaissance de soi puisqu'elle exige cette connaissance. La philosophie de Socrate est donc une philosophie qui se soucie de l'humain (*Apologie de Socrate* 20d) : « pour Socrate l'Astronomie ne peut devenir philosophie que si elle tient compte de l'humain qui fait de l'astronomie<sup>39</sup> ». Il s'agit de se demander si l'astronomie est bonne. Qu'elle n'ait pas de réponse

---

<sup>37</sup> On peut penser ici aux acteurs du dialogue dont il est ici question : l'homme des Muses défend la philosophie pour de mauvaises raisons, le gymnaste la pourfend sans raison apparente, et les adolescents y semblent indifférents dans la mesure où ils ne questionnent pas leur propre activité. Mais il faut aussi voir que les groupes face auxquels la philosophie doit être défendue sont multiples et qu'ils incluent, parmi les pourfendeurs, les « classes » intellectuelles que constituent les poètes (*Ion, République*), les rhéteurs (*Gorgias, Phèdre*) et les sophistes (*Protagoras, Euthydème*).

<sup>38</sup> Jacques, D. (2012), *La Mesure de l'homme*, p. 109.

<sup>39</sup> Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 105.

ou de réflexion à offrir à cette question contribue certainement à tourner l'attention des deux jeunes vers Socrate :

it must have aroused in them some doubt as to the adequacy of their own activity in terms of the standard being brought to light: is astronomy, or philosophy as they have been pursuing it, good for the soul<sup>40</sup> ?

Si l'on se fie aux applaudissements de la fin du dialogue, Socrate a probablement su convaincre les deux adolescents de ce déplacement essentiel de l'enquête philosophique. Il est le maître du désir, de l'énergie, du mouvement, de l'élan philosophique. Socrate, en philosopant, est un nouvel amoureux rival : non pas rival du gymnaste ou de l'homme des Muses, mais d'Anaxagore ou d'Énopide<sup>41</sup>. La philosophie serait politique en ce premier sens qu'elle constitue un mode de vie qui réfléchit sur l'homme et qui tâche de rendre compte de sa propre valeur.

Mais il y a une autre signification au caractère politique de la philosophie socratique. *Les Amoureux rivaux* est un dialogue portant sur ce que c'est que philosopher (*ho ti esti to philosophhein*, 133c) et qui parvient à une définition de la politique ou de l'art politique (*politiké*, 138b). Un autre dialogue, le *Politique*, s'enquiert au sujet de celui qui possède cet art politique – le politique (*ton politikon*, 258b) – et qui parvient somme toute à nous faire « devenir meilleurs dialecticiens » (*dialektikôterois gignesthai*, 285d). Peut-être peut-on comprendre un peu mieux le rapport entre politique et philosophie à l'aide de ces deux trajectoires en chiasme. L'art du politique dans le *Politique* consiste en dernière instance à savoir tisser dans la cité les représentants du courage et de la modération. Mais *qu'il gouverne une cité ou non*, ce politique *demeure un politique* (259b). L'*ergon* du *Politique* permet d'éclairer son *logos* au moins en ceci que l'Étranger semble opérer ce tissage en l'âme de son interlocuteur par la dialectique, notamment en

---

<sup>40</sup> Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 104.

<sup>41</sup> Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 105.

modérant son ardeur morale<sup>42</sup>. On peut observer quelque chose de tout à fait similaire dans *Les Amoureux rivaux*. Lors de la première réfutation de l'homme des Muses, Socrate constate que ses interlocuteurs allaient perdre courage (*athumein*, 135a) et il s'empresse de reprendre la question autrement pour que le dialogue se poursuive. L'*elenchos* socratique semble avoir eu un effet modérateur sur l'orgueil de l'intellectuel. Cette modération est salutaire dans la mesure où l'orgueil nous éloigne de la recherche du vrai, mais elle doit trouver son pendant protreptique afin que la discussion se maintienne et que l'enquête ne soit pas abandonnée. Le dialoguer socratique semble s'orchestrer autour d'un tissage adéquat de l'ardeur et de la modération dans *Les Amoureux rivaux* comme dans le *Politique*. Il y a donc des raisons de croire que la communauté dialectique soit le microcosme ou le pendant de la communauté politique, comme le laisse entendre Márquez<sup>43</sup>. À cet égard, l'*elenchos* est à la communauté dialectique ce que la punition ou le châtement est à la communauté politique<sup>44</sup>. Si cette interprétation est correcte, il est beaucoup plus facile de comprendre comment Socrate est un roi, un politique ou un tyran en sa qualité de philosophe : il tisse le courage et la modération de ses interlocuteurs pour les guider dans la discussion en les punissant par la réfutation ou en les encourageant par l'exhortation, discussion qu'il dirige d'ailleurs d'une main de maître et conduit où il

---

<sup>42</sup> Dans le *Politique*, l'adoucissement du caractère de Socrate le Jeune s'articule principalement suite à son erreur dialectique (262a), laquelle était due essentiellement à un orgueil ou à un excès de zèle « thumotique ». Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, p. 235 : « [l]a cause de l'erreur, c'est le *thumos* du Jeune Socrate qui a "précipité le *logos*", autrement dit qui a voulu parvenir immédiatement (*enthus*) à l'objet cherché, en négligeant les étapes intermédiaires ». Voir aussi sur ce point Strauss, L. (1994), « Platon », p. 77 ; Benardete, S. (2000), « The Plan of Plato's *Statesman* », p. 364 ; Benardete, S. (1986), *Plato's Statesman: Part III of The Being of the Beautiful*, p. 86 ; Klein, J. (1979), *Plato's Trilogy*, p. 152-153.

<sup>43</sup> Márquez, X. (2007), « Theory and Practice in Plato's *Statesman* », p. 47.

<sup>44</sup> Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 106 : « becoming aware of what one thought one knew but did not know cannot be so free from pain as to make it unreasonable to speak of it as punishment ». Ceci est confirmé par Socrate dans le *Gorgias* (505c).

veut<sup>45</sup>. Socrate est non seulement politique, mais aussi le seul qui cultive le véritable art politique (*té hós aléthós politiké techné*, *Gorgias* 521d). La philosophie socratique est politique de cette autre façon qu'elle est soucieuse de la bonne gouverne de la communauté du dialogue.

## Conclusion

*Les Amoureux rivaux* n'est donc probablement pas qu'un dialogue stérile, ni un simple *compendium* de définitions populaires de la philosophie<sup>46</sup>. Au contraire, il permet d'éclairer ce qu'est la philosophie socratique. Sans pouvoir réfuter définitivement les pourfendeurs de l'authenticité de ce texte, l'analyse que nous en proposons prouve au moins que ce dialogue peut être éclairé par d'autres dialogues platoniciens authentiques, voire qu'il peut les éclairer lui aussi. Sa structure répond bien aux critères de la bonne écriture philosophique tels qu'on peut les dégager des conditions du discours déployées dans le *Phèdre* : il appelle de lui-même une lecture attentive à cette architecture soignée. Dans cette perspective, *Les Amoureux rivaux* ne s'interprète convenablement qu'à condition que le lecteur s'y investisse pour démêler les articulations naturelles de son *logos* et de son *ergon* par une compréhension de son ironie.

Dans cette mesure, et peut-être seulement dans cette mesure, la définition socratique de la philosophie comme politique peut être mieux comprise. La philosophie est politique en opposition à la philosophie physico-astronomique, elle est politique puisqu'elle se pose la question du bien et donc de sa valeur et de sa légitimité. La philosophie est donc politique dans la mesure où elle est une action, un mode de vie qui demande à être justifié, défendu, et qui *cherche* à se justifier et à se défendre. Dans ce dialogue, l'auteur emploie avec insistance le mot *philosophia* sous ses formes participiales et infinitives

---

<sup>45</sup> Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 110.

<sup>46</sup> Cf. Peterson, S. (2011), *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, p. 201-205.

plutôt que dans sa forme originale de substantif<sup>47</sup>. Dans les *Amoureux rivaux*, la question de la *philosophia* est plutôt la question du *philosophhein*, de l'acte de philosopher. La philosophie est moins un état ou une passivité qu'une positivité active<sup>48</sup>. La *philosophia* est *philosophhein* en ce qu'elle est l'*ergon* de son *logos* : elle est aussi une philosophie politique puisqu'elle constitue une politique intrinsèque à la communauté du dialogue, dont Socrate est le dirigeant véritable. Ainsi peut être comprise la double signification de la philosophie politique socratique à la lumière des *Amoureux rivaux*.

### Bibliographie

- Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* » dans B. Boulet (dir.), *Platon*, Québec, Résurgences, p. 100-113.
- Annas, J. (1985), « Self-knowledge in Early Plato » dans D. J. O'Meara (dir.), *Platonic Investigations. Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 13, Washington, The Catholic University of America Press, p. 111-138.
- Benardete, S. (1986), *Plato's Statesman* : Part III of *The Being of the Beautiful*, Chicago-London, University of Chicago Press, 156 p.
- Benardete, S. (2012), « Socrates and Plato : The Dialectics of Eros » dans R. Burger et M. Davis (dir.), *The Archeology of the Soul : Platonic Readings of Ancient Poetry and Philosophy*, South Bend, St. Augustine's Press, p. 244-260.
- Benardete, S. (2000), « The plan of Plato's *Statesman* », dans R. Burger et M. Davis (dir.), *The Argument of the action : essays on Greek poetry and philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, p. 354-375.
- Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* » dans T. L. Pangle (dir.), *The Roots of Political Philosophy : Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca-London, Cornell University Press, p. 91-116.

---

<sup>47</sup> Les occurrences sont, précisément, les suivantes : neuf formes infinitives, deux formes participiales et huit substantifs. La forme privilégiée est celle qui représente l'*action de la philosophie*.

<sup>48</sup> Cf. Allard, G. (1999), « Sur *Les Amoureux rivaux* », p. 110 ; Bruell, C. (1987), « On the Original Meaning of Political Philosophy : An Interpretation of Plato's *Lovers* », p. 107.

La double signification de la philosophie politique socratique  
dans *Les Amoureux rivaux*

---

- Burger, R. (1980), *Plato's Phaedrus, a Defense of a Philosophical Art of Writing*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 160 p.
- Dixsaut, M. (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 384 p.
- Dorion, L. A. (2013), « L'étude de Schleiermacher sur Socrate (1815) » dans L. A. Dorion (dir.), *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, p. 1-26.
- Gonzalez, F. J. (1998), *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*, Evanston, Northwestern University Press, 418 p.
- Jacques, D. (2012), *La Mesure de l'homme*, Montréal, Boréal, 720 p.
- Klein, J. (1979), *Plato's Trilogy, Theaetetus, the Sophist and the Statesman*, Chicago-London, University of Chicago Press, 200 p.
- Márquez, X. (2007), « Theory and Practice in Plato's *Statesman* », *Ancient Philosophy*, 27, p. 31- 53.
- Peterson, S. (2011), *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 293 p.
- Plato (1997), *Complete Works*, trad. J. M. Cooper et D. S. Hutchinson, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1808 p.
- Platon (1949), *Apologie de Socrate*, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 233 p.
- Platon (2010), *Banquet*, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 174 p.
- Platon (1955), *Gorgias*, trad. A. Croiset et L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 280 p.
- Platon (1933), *La République*, trad. É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 450 p.
- Platon (2004), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 801 p.
- Platon (1935), *Le Politique*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 88 p.
- Platon (2002), *Le Politique*, trad. L. Brisson et J. F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 322 p.
- Platon (1962), *Les Amoureux rivaux*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 190 p.
- Platon (1965), *Phédon*, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 103 p.



- Platon (2011), *Phèdre*, trad. C. Moreschini et P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 238 p.
- Schleiermacher, F. (2004), *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828)*, trad. M. D. Richard, Paris, Cerf, 586 p.
- Strauss, L. (2005), *La Cité et l'Homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 303 p.
- Strauss, L. (1993), « Le problème de Socrate : cinq conférences » dans T. L. Pangle (dir.), *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, p. 205-321.
- Strauss, L. (1994), « Platon » dans L. Strauss et J. Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, p. 35-96.
- Strauss, L. (1993), « Sur l'*Euthyphron* » dans T. L. Pangle (dir.), *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, p. 325-353.
- Xénophon (2011), *Mémoires*, trad. L. A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 405 p.