

L'ami, ou le chemin de la vérité

(PLATON, *Lysis*)

Paul de Guerry

Séminaire de philosophie morale et politique année 2012-2013

Directeur de mémoire : Patrick Lang.

Le *Lysis* est un dialogue attribué à la première période, dite de jeunesse, de la production philosophique écrite de Platon, période qui s'étend de la mort de Socrate en -399 au premier voyage en Sicile en -388. Il serait l'un des tout premiers dialogues de cette période, peut-être écrit du vivant même de Socrate en -400 ou -399. Le fait que le *Lysis* soit l'un des premiers dialogues de Platon nous empêche de voir dans sa lecture toutes les grandes théories platoniciennes fondamentales développées dans ses derniers textes. Il ne faudrait peut-être pas voir dans le bien visé par le désir et l'amitié le Bien, principe anhypothétique suprême, car rien dans ce texte ne nous permet de faire le rapprochement. Cependant, la jeunesse de Platon lors de cette période est déjà toute relative, il a 28 ans à la mort de Socrate. Les premiers dialogues sont déjà le résultat d'une pensée mûre, réfléchie et construite, de sorte que le *Lysis* fait corps avec le reste de l'œuvre. Si la pensée de Platon lors de l'écriture du *Lysis* n'avait certes pas encore toute l'étendue systématique des derniers écrits, du moins va-t-elle dans le même sens et Platon ne se contredit que très rarement entre ses premiers et ses derniers écrits, et ce malgré la très longue période de près de cinquante années qui a vu le développement de sa pensée.

On peut dégager du *Lysis* deux thèmes majeurs. D'abord dans son contenu théorique : Platon va définir l'amitié comme étant le désir de ce qui est apparenté. Puis dans sa forme, l'amitié mutuelle entre les interlocuteurs sera une condition absolue du bon déroulement du dialogue, de sa cohérence et de la justesse de ce qui y est avancé.

Ces deux thèmes sont intimement liés. La cohérence et la force du texte réside en ce que Platon traite la question de l'amitié sur deux plans simultanément, à la fois en tant qu'objet de réflexion et en tant que moyen pour la réflexion.

Le *Lysis* débute par une séduction, c'est-à-dire par l'acte déclencheur de l'amitié. La séduction va consister à faire partager à l'objet de notre amour le désir que nous lui portons, de manière à ce que ce désir soit réciproque et que ce que l'on désire chez l'autre soit désiré par lui chez nous. Ainsi, si je désire une personne pour son esprit et son humour, je m'efforcerai de faire naître en elle ce même désir pour moi en me montrant drôle et spirituel, si je la désire pour son corps, je chercherai à me montrer séduisant. Nous avons une vision très péjorative de la séduction et elle est souvent synonyme de tromperie. Mais il y a bonne et mauvaise séduction, la mauvaise séduction consistant à se faire désirer d'un désir différent de celui que nous éprouvons. Ainsi Don Juan séduit-il les femmes dont il ne désire que le corps, non pas en se faisant désirer

d'elles simplement pour son physique, mais en faisant naître en elles un amour plus profond, que lui-même n'éprouve pas, et la relation n'est alors pas réciproque. Cependant, si la séduction cherche la réciprocité, on peut dire qu'elle est honnête et bonne (si le désir qu'elle tente de faire partager l'est aussi). Platon nous donne tout d'abord en introduction un exemple de mauvaise séduction : Le jeune homme Hippothalès est épris de Lysis, jeune garçon d'une honorable famille athénienne. Afin de le séduire, il écrit moult poèmes enflammés sur la gloire et les ascendances mythiques ou divines de l'illustre famille de Lysis... Socrate va souligner cette erreur stratégique d'Hippothalès qui, en flattant ainsi l'orgueil du jeune garçon, ne fait que le rendre plus hautain et insaisissable. Socrate va donc lui faire la démonstration d'une véritable séduction : Socrate va aller précisément à l'inverse d'Hippothalès, il rabaisse Lysis en lui demandant comment un jeune garçon libre issu d'une noble et riche famille tel que lui est obligé d'obéir en tout à son tuteur, forcé de laisser à un esclave le soin de diriger ses actes. Socrate montre à Lysis que si on ne le laisse pas faire certaines choses qu'il désirerait faire, et même si on en confie l'exécution à des esclaves plutôt qu'à lui, c'est parce qu'il ne possède pas encore le savoir. Mais à partir du moment où on le considèrera comme compétent dans un domaine, alors il aura toute liberté d'agir en ce domaine selon son propre désir. Socrate fait ainsi naître en Lysis le désir du savoir en lui montrant combien la sagesse est bonne et désirable et surtout combien lui, jeune garçon ignorant, en a besoin. Lysis va tout naturellement se tourner vers Socrate comme celui qui le mènera à ce bien qu'il désire et comblera son manque. C'est donc en lui faisant prendre conscience de son ignorance, en faisant naître en lui le désir de savoir, en se posant enfin comme celui qui pourra le mener à la sagesse et non en le flattant que Socrate se fait aimer de Lysis.

La séduction de Lysis n'est pas ici qu'une démonstration de la part de Socrate. Ce n'est pas qu'une comédie donnée comme leçon devant Hippothalès. L'amitié qui se tisse immédiatement entre Socrate et Lysis est sincère, Socrate a vu dans la grande beauté physique du garçon l'espoir d'une beauté morale selon l'habitude qu'avaient les Grecs de relier le beau : *καλόν*, au bon : *ἀγαθόν*. Socrate se lie donc d'amitié avec Lysis, amitié fondée sur leur désir réciproque de la sagesse qu'ils espèrent obtenir l'un par l'autre.

Ce passage est en outre un concentré de toutes les thèses abordées dans l'ensemble du dialogue : Platon nous montre ici plus qu'une amitié parmi d'autres selon un désir (celui du savoir) qui ne serait que l'un des désirs par lesquels on peut séduire et

se lier d'amitié. Platon va nous montrer dans ce passage que le savoir est le bien par excellence qui est recherché dans l'acte d'amitié et la condition même de l'amitié, un ignorant n'étant l'ami de personne, pas même de sa propre parenté, tandis que le savant est ami de tous : « Si donc, mon enfant, tu acquiers du savoir, tout le monde aura de l'amitié pour toi, tout le monde sera de ta famille, puisque tu seras quelqu'un qui peut être utile et un homme de valeur. » (210d) Cette affirmation peut paraître étrange à première lecture, on peut y voir une conception très utilitariste de l'amitié, on n'aime quelqu'un qu'à proportion qu'il nous est utile par son savoir. L'ami ne serait donc qu'un outil, qu'un moyen dans la relation même qui se doit pourtant d'être la plus gratuite et la moins intéressée. Nous verrons comment répondre à ce malaise par la suite. Platon introduit aussi dans ce premier entretien avec Lysis la notion de parenté qui est omniprésente dans tout le reste du dialogue comme on le verra.

La quasi-totalité des thèses du dialogue sont exposées en quelques phrases dans ce court passage de la séduction de Lysis, seulement, les clefs de compréhension étant données dans le reste du dialogue, il convient d'abord d'étudier la totalité de l'œuvre pour en saisir toute la signification.

Le passage suivant voit un débat entre Socrate et Ménexène, un ami de Lysis du même âge que ce dernier (douze ou treize ans). Malgré son jeune âge, Ménexène a déjà la réputation d'être un redoutable « disputeur ». La réputation de ce petit sophiste en herbe va donner à Socrate l'occasion et le prétexte pour démontrer la nullité de la méthode sophistique en matière de recherche philosophique. Socrate va donner à Ménexène une leçon d'éristique, il va faire une magnifique démonstration de discours réfutatif et de rhétorique creuse à seule fin de donner tort au pauvre garçon.

Il pose à Ménexène la question que voici : « quand une personne a de l'amitié pour une autre, laquelle des deux devient amie de l'autre ? Celle qui aime, celle qui est aimée ? Ou bien n'y a-t-il pas lieu de distinguer ? » Chacune des trois réponses à cette question va être successivement avancée habilement par Socrate de manière à ce que Ménexène prenne le parti de chacune d'entre elles tour à tour pour finalement les voir réfutées l'une après l'autre.

Ménexène va opter tout d'abord courageusement et avec beaucoup d'aplomb (même si cette assurance juvénile devra se liquéfier bien vite par la suite) pour la dernière solution de la question : les deux sont amis indifféremment, aussi bien celui qui aime que celui qui est aimé. Socrate objecte immédiatement qu'il se peut qu'il n'y ait

pas réciprocité d'affection entre celui qui aime et celui qui est aimé et qu'en ce cas, on ne peut pas dire qu'ils soient amis tous deux sans distinction. Puis, en citant le poète Solon (la référence aux poètes est l'arme rhétorique par excellence), Socrate amène Ménexène à approuver la deuxième solution : c'est l'objet de l'amitié que l'on doit appeler « ami ». Cependant, cette affirmation n'est pas tenable. Car cela signifierait que même si un individu hait la personne qui lui porte de l'affection, il doit cependant être appelé son ami. Au final, cela amène à l'embrouillamini suivant : « de la sorte, nombre de gens ont l'amitié de leurs ennemis et la haine de leurs amis ; pour leurs ennemis, ils sont des amis et, pour leurs amis, des ennemis, si l'on admet que soit ami l'objet de l'amitié, au lieu d'être ce qui a cette amitié. C'est pourtant, cher enfant, le comble de l'absurdité. » (213a-b)

Le résultat philosophique de ce passage semble donc nul. Sur le plan de la réponse à la question posée par Socrate, tout cet entretien avec Ménexène n'a servi strictement à rien. Cependant, cette leçon d'éristique nous enseigne quelque chose de capital sur le lien qui unit la philosophie à notre relation à autrui. Ce n'est pas le conflit ou la réfutation qui nuisent à la vérité, la progression du savoir s'arrange fort bien des objections au sein du discours, au contraire, la rivalité et même la querelle sont sans aucun doute de puissants moteurs pour la réflexion. Les sciences avancent tout autant par les objections et les réfutations que par les constructions positives, et c'est parce qu'il possède des détracteurs que le savant pousse sa pensée toujours plus loin. Cependant, deux philosophes, même s'ils ne sont pas d'accord, partagent toujours le même objectif. Aussi violent que soit leur désaccord sur tel point de telle doctrine, on peut toujours les appeler confrères car leur dissension ne porte pas sur leur but : ils cherchent tous deux pareillement ce qui est vrai, même si ce qui est vrai pour l'un ne l'est pas toujours pour l'autre. Dans l'éristique en revanche, il n'y a pas communauté de but : A cherche à réfuter B et B cherche à réfuter A et la vérité des propositions n'a ici plus aucune importance, ce qui mène aux absurdités dont Platon nous a donné l'exemple.

Platon ne place donc pas seulement le savoir comme condition de l'amitié comme on l'a vu dans le premier entretien avec Lysis et, comme on le verra plus tard, développé à la fin du dialogue, mais il nous montre aussi à l'inverse que l'amitié est condition du savoir, ce qui termine de lier étroitement et même nécessairement amitié et philosophie. D'une part, la démarche philosophique (c'est-à-dire pour Platon : le dialogue), pour porter des fruits, ne peut se passer d'une nécessaire amitié entre les

interlocuteurs, et d'autre part, l'amitié n'existe pas sans le savoir. (Nous noterons ici que notre concept d'amitié est largement dépassé par celui de *φιλία* car on peut ranger sous ce dernier les relations cordiales de recherche et de travail en commun, ce qui n'est pas le cas pour ce que nous nommons communément « amitié ».) C'est là l'une de thèses majeures du *Lysis*, et cette thèse est présentée non pas dans le fond du dialogue, mais dans sa forme et c'est elle qui fait le lien de tout ce texte : le *Lysis* est un dialogue qui, sur le plan de l'avancée dans le savoir, a un bilan positif, malgré son caractère aporétique qui, nous le verrons, peut être fortement nuancé, et ce bilan positif philosophiquement parlant, n'est rendu possible que parce que la relation entre Socrate et Lysis est elle-même une réussite, parce que c'est leur désir commun de ce qui est vrai qui les mène au cours du dialogue. Lorsque ce but n'est plus visé comme dans la leçon d'éristique, le contenu philosophique s'en ressent. On peut retrouver cette thèse dans le *Gorgias* où l'ami est défini comme étant l'indispensable « pierre de touche » : celui qui permet de vérifier la justesse du discours, et qui par sa franchise, son savoir propre et sa bienveillance, nous préserve de l'erreur en nous faisant rebrousser chemin là où, seuls, nous ne nous serions fait aucune objection à nous-mêmes, nous égarant ainsi par manque d'objectivité et d'autocritique. Mais c'est même par ses incompréhensions que l'ami est un rempart contre l'erreur car il entraîne alors une reformulation et finalement une meilleure compréhension de soi-même : ainsi, au cours de la discussion qui suit Socrate répond-il à Ménexène qui avoue ne pas avoir compris le dernier raisonnement : « C'est normal, répondis-je. Mais sans doute que cet exemple te permettra de suivre, et je crois que moi-même je comprendrai mieux ce que je dis. » (218e)

Ayant corrigé la méthode et étant passé d'un discours éristique à un discours amical de réciprocité bienveillance, Socrate va pouvoir entrer véritablement et efficacement dans la définition de l'amitié.

Le dialogue est repris avec Lysis par l'examen des deux grandes théories sur l'origine et le fondement de l'amitié ou : pourquoi y a-t-il des amis, pourquoi certaines personnes s'aiment-elles ?

La première théorie est l'attraction des semblables entre eux : cette thèse est introduite par une citation de *L'Odyssée* (XVII, 218) : « Toujours, en vérité, c'est vers le semblable que la divinité mène le semblable ». Ce n'est donc pas là une théorie avancée par Socrate lui-même mais ce dernier la convoque dans le dialogue comme étant le discours tenu par d'autres et ayant ainsi, en quelque sorte, invité dans le dialogue

d'autres interlocuteurs, Socrate se fait, comme il se doit, l'ami des nouveaux venus : même s'il finira par réfuter cette théorie, il l'examine dans un premier temps avec bienveillance : « Et maintenant, repris-je, est-ce que leur langage est juste ? – Peut-être bien !dit-il. – Peut-être bien, repris-je, la moitié de ce qui en est ; mais peut-être bien aussi le tout ! Seulement, c'est nous qui ne les comprenons pas. » (214b) Ainsi Socrate se fait-il tout d'abord l'avocat de cette première théorie contre l'objection suivante : Si c'est le semblable qui est l'ami du semblable, alors le méchant doit être ami du méchant ; or, ce n'est pas le cas. Socrate réfute cela en affirmant que la nature du méchant est inconstante et que, n'étant pas semblable à lui-même, il ne peut être le semblable ni l'ami de personne. Ayant ainsi expulsé l'homme méchant de la sphère de l'amitié, Socrate déduit que ce sont les gens semblablement bons qui se lient d'amitié. Cependant, après avoir ainsi défendu la théorie des semblables, Socrate va y voir lui-même un problème : le semblable possède les mêmes choses que son semblable et souffre aussi des mêmes manques. À partir de là, ils n'ont l'un pour l'autre aucune utilité. Deux personnes doivent dépendre l'une de l'autre et être nécessaires l'une à l'autre pour se rechercher l'une l'autre et ainsi être amies. Or, tout ce que pourrait m'apporter mon semblable, je peux déjà me l'apporter moi-même. *A fortiori* l'homme bon qui est autosuffisant et n'a besoin de rien ne recherchera pas et donc n'aura pas d'amis. Et voilà revenue une idée qui s'était avérée bien problématique dans le début du dialogue : l'utilité réciproque semble être une condition de l'amitié. Platon dévoile ici une conception de l'amitié qui peut sembler très, voir trop éloignée de la nôtre. Nous avons en effet l'habitude d'admettre la spontanéité et la gratuité comme la relation à autrui la plus sincère et la plus élevée et c'est précisément cela que nous appelons amitié. En effet, aimer quelqu'un pour ce qu'il nous apporte, n'est-ce pas tout simplement dire que l'on ne l'aime pas lui, mais seulement ce qu'il nous apporte, et alors ce n'est pas un rapport de désir pour autrui mais un rapport de désir pour un objet via autrui. Et l'amitié, pour nous, n'est certainement pas cela. Pour Platon en revanche, l'amitié est une réponse à un manque et l'ami est recherché comme celui qui peut être utile à combler ce manque. L'amitié ne peut donc pas se faire entre semblables, puisque les semblables ne peuvent être utiles les uns aux autres. Ce malaise et cette impression d'utilitarisme est due à notre mauvaise lecture du terme « utile ». L'utilité d'une personne n'est pas à comprendre simplement comme la capacité de cette personne à remplir une tâche qui me servira, l'utilité de la personne est preuve de sa sagesse, c'est-à-dire de sa bonté (car Platon ne distingue pas les deux, l'homme sage est un homme

bon par définition). Socrate dit à Lysis au tout début du dialogue que les hommes auront de l'amitié pour lui s'il devient savant car alors il sera « quelqu'un qui peut être utile et un homme de valeur » (210d). L'utilité est une preuve nécessaire de la valeur d'un individu, c'est-à-dire qu'un homme qui n'est pas utile ne peut être bon et qu'un homme de valeur ne peut pas ne pas être utile. Platon ne nous dit pas que ceux qui sont inutiles ne peuvent être l'objet d'amitié pour le fait qu'ils sont inutiles, ils ne peuvent être objets d'amitié parce que leur inutilité est la preuve qu'ils ne sont ni bons ni sages.

La première théorie se trouvant infirmée, Socrate va introduire la seconde qui se trouve être l'opposée de la précédente : ce sont les contraires qui se recherchent entre eux tandis que les semblables sont en conflit et en concurrence. Cette théorie reprend le thème de l'utilité en montrant justement que le contraire est ce qu'il y a de plus utile à son contraire : « C'est que le contraire est un aliment pour son contraire, c'est que, de son semblable, le semblable ne retirerait aucun profit. » (215 e) Socrate prend comme exemple soutenant cette théorie (théorie qui n'est pas la sienne et qu'il finira par réfuter comme la première) des objets de la physique et non plus des personnes : le froid désire le chaud, l'humide le sec, le vide désire le plein, etc. Nous avons ici un exemple de l'étendue que peut recouvrir le terme de $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ qui peut s'appliquer à l'attraction entre des objets inanimés aussi bien qu'à l'attraction entre des hommes. Cependant la réfutation de cette théorie est très simple et très rapide : si c'est la contrariété qui unit les amis, alors le juste doit être ami de l'injuste, le bon du mauvais, etc., ce qui n'est évidemment pas tenable.

Après avoir avancé ainsi négativement dans le discours et démontré que l'origine de l'amitié ne pouvait être ni la similitude, ni la contrariété, Socrate va proposer sa propre solution : le ni bon, ni mauvais, est ami de ce qui est bon. C'est là en effet la seule forme possible de l'amitié, si l'on prend en compte ce qui a été dit ci-dessus. En effet nous avons dit que le bon ne pouvait être à la recherche d'amis car, étant autosuffisant, il n'a besoin de rien et ne recherche rien. Rien non plus ne peut être ami de ce qui est mauvais. Reste donc l'intermédiaire entre le bon et le mauvais. Le caractère ni bon ni mauvais est bien à l'origine de l'amitié car son imperfection le pousse à désirer et à rechercher ce dont il manque, sans que cette imperfection soit trop ancrée dans sa nature de telle sorte qu'il soit absolument mauvais et ainsi incapable de désirer ce qui est bon. Là où le bon est parfait et ne désire rien, le ni bon ni mauvais

éprouve un manque le poussant à rechercher l'amitié de ceux qui peuvent l'aider à combler ce manque. Et là où le mauvais, qui aurait certes toutes les raisons de rechercher des amis qui lui seraient utiles pour pallier ses imperfections, a cependant sa nature trop perversie pour désirer ce qui est bon, le ni bon ni mauvais, lui, aspire encore au bien et à l'amitié. Socrate en arrive donc finalement à une définition de l'amitié, définition qu'il partage comme étant autant sa découverte que celle des enfants car, toujours dans le cadre de l'utilité de l'ami dans le dialogue philosophique, Lysis et Ménexène ont contribué à la recherche, même si leur contribution ne consiste finalement dans la majorité des cas qu'à leurs incompréhensions entraînant les reformulations et les éclaircissements de Socrate : « À cette heure donc, repris-je, vous avez, Lysis et Ménexène, découvert ce qu'est l'amitié et ce qu'elle n'est pas. Nous l'affirmons en effet au point de vue de l'âme comme au point de vue du corps, comme à tout point de vue : ce qui n'est ni mauvais, ni bon, a, en raison de la présence du mal, de l'amitié pour le bien. » (218b-c)

Cependant, Socrate va trouver un problème dans cette définition nouvellement adoptée. En effet, selon cette définition, c'est à cause d'un mal que ce qui est ni bon ni mauvais est ami du bien. Autrement dit, le mal est cause du désir du bien. Platon, pour bien nous faire voir le problème que cela pose, imagine un monde duquel on aurait retiré tout mal. Logiquement, dans ce monde sans mal ne devrait exister non plus aucun désir de bien ni par conséquent aucune amitié : en abolissant la cause, on en supprime aussi tous les effets. La conception de l'amitié qui ressortirait de cette définition serait donc très négative. L'amitié ne serait qu'une réaction au manque, qu'un palliatif à l'imperfection de notre nature au lieu d'être l'expression de l'une de ses plus grandes beautés. De même que la faim me pousse à désirer une bonne pièce de viande, de même mes imperfections morales ou physiques me poussent à désirer la compagnie de mon ami. Vision malgré tout fort peu appétissante du grand idéal de l'amitié...

C'est pour ne pas souscrire à cette déchéance du désir de bien et de l'amitié que Platon va tenter de montrer que le mal, s'il est indéniablement une cause de notre amitié pour ce qui est bon, n'en est cependant pas la seule et surtout pas la principale. Platon va distinguer entre d'une part, le désir de ce qui me manque et qui a véritablement comme cause le mal et l'imperfection, et d'autre part, le désir de ce dont je suis dépourvu mais qui appartient pourtant à ma nature c'est-à-dire le désir de ce qui m'est apparenté. Ainsi l'homme ne désire pas le bien parce qu'il est mauvais et qu'il faut qu'il se guérisse de ce mal, mais l'homme aspire à ce qui est bon justement parce qu'il est un

être dont la nature et la fin sont le bien. Ainsi le bien et l'amitié n'ont pas simplement pour fonction d'être des remèdes, mais ils sont aussi et surtout des fins et des buts à atteindre pour eux-mêmes ! Pareillement, ce qui est la cause de mon amitié pour une personne n'est pas l'utilité de cette dernière en vue d'une quelconque autre fin personnelle, mais j'aime cette personne en ce qu'elle possède la même aspiration au bien que moi, en ce qu'elle m'est apparentée : c'est-à-dire, je l'aime pour sa nature propre et donc pour elle-même.

Socrate est donc parvenu à la définition qui s'avèrera être satisfaisante et définitive de l'amitié : L'amitié est le désir qu'a le ni bon ni mauvais pour le bien en ce que le bien lui est apparenté. « Dès lors, c'est à ce qui vraisemblablement lui est apparenté que précisément se rapportent, à ce qu'il apparaît, et l'amour, et l'amitié, et le désir. » (221e)

Reste à déterminer pourquoi ce dialogue s'avère être aporétique alors que Socrate semble avoir donné avec les enfants une définition satisfaisante de l'amitié. Il fallait que cette définition résiste à l'argument vu plus haut selon lequel ce qui est semblable ne peut être ami du semblable. En effet, si l'apparenté s'avère être une forme de similitude, alors on retombe dans l'objection précédente car alors le ni bon ni mauvais, en désirant ce qui lui est apparenté, désirerait ce qui lui est semblable, c'est-à-dire qu'il désirerait le ni bon mauvais et non le bon. Pour que la définition soit valide, il suffisait donc de montrer que l'apparenté n'est pas le semblable et qu'ainsi le bon puisse être apparenté au ni bon ni mauvais. Socrate pose donc la question aux enfants qui, en raison sans doute de leur jeune âge et de la fatigue de la discussion choisissent la mauvaise réponse et affirment que le ni bon ni mauvais est apparenté à ce qui est également ni bon ni mauvais et non au bon. Socrate va par conséquent tenter de leur montrer leur erreur mais il en est empêché par les pédagogues des deux enfants qui, devant les ramener chez eux, interrompent le dialogue avant que Socrate n'ait pu faire rebrousser chemin à Lysis et à Ménexène et n'ait pu ainsi clore positivement l'entretien. Platon nous montre par là que jusqu'au bout, le dialogue doit respecter la forme de la recherche en commun. Il eût été facile pour Socrate de corriger tout bonnement les deux garçons et de leur imposer la bonne réponse, mais on n'aurait plus été là dans une relation amicale de désir réciproque du vrai. Socrate n'aurait alors plus été qu'un mauvais professeur dupliquant ses propres opinions dans l'esprit de ses élèves au lieu de les y faire naître par une commune réflexion.

En conclusion, nous pouvons voir dans le *Lysis* un dialogue vivant pleinement son sujet : c'est une discussion qui, outre qu'elle porte sur l'amitié, est elle-même amicale. La forme du discours est à la fois une pleine expression de son contenu car ce qui est dit de l'amitié dans les définitions se retrouve directement dans l'exemple entre Lysis et Socrate, et en même temps une condition du bon déroulement de la recherche philosophique. Le *Lysis* pourrait finalement donner deux définitions de l'amitié : l'une donnée par son fond : l'amitié est le désir de ce qui est apparenté. Et l'autre par sa forme : l'amitié est la condition à tout dialogue et est en quelque sorte le chemin vers la vérité.

Le rapport à autrui que ce dialogue dégage est aussi double. L'ami est tout d'abord la condition *sine qua non* de toute connaissance juste (ce qui lui donne aux yeux de Platon une valeur inestimable). Ce rapport ne dérive cependant pas vers une amitié utilitariste car c'est pour sa nature profonde et pour sa parenté au bien que nous aimons notre ami. On peut voir dans le *Lysis* un nouveau modèle de parenté qui s'oppose à la famille traditionnelle domestique. Les liens familiaux sont en effet évoqués constamment dans tous le discours, Socrate prenant presque exclusivement comme exemples d'amitiés les liens naturels entre parents et enfants. Cependant, la famille traditionnelle est fondée sur l'appartenance commune au même sang, tandis que l'amitié relie les individus par leur désir commun de ce qui est bon. Or, le bien et l'âme participent davantage à la nature de l'homme que le corps. On peut donc en déduire que les amis, se recherchant justement selon le bien, partagent un lien de parenté plus fort et plus essentiel que le lien du sang. L'amitié philosophique est ici présentée comme la forme la plus aboutie de parenté.

Bibliographie :

Ouvrage cité : Platon, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard « Pléiade », 1950, traduction et notes de Léon Robin.

Platon, *Charmide, Lysis*, Paris, Flammarion, 2004, introduction et traduction de Louis-André Dorion.