

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Le philosophe et ses jeux
Étude sur la notion de jeu appliquée aux discours chez Platon

Tome 1 (de 2)

par

Geneviève Normandeau

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

et à

l'École doctorale de philosophie
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en philosophie

et à

l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne
en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie

Février 2008

© Geneviève Normandeau, 2008



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

et

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne
École doctorale de philosophie

Cette thèse intitulée

Le philosophe et ses jeux
Étude sur la notion de jeu appliquée aux discours chez Platon

présentée et soutenue à l'Université de Montréal par

Geneviève Normandeau

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur et membre du jury **RICHARD BODÉUS**

Directeur de recherche **Louis-André Dorion**, Professeur titulaire,
Département de philosophie, Université de Montréal

Directeur de recherche **Luc Brisson**, Directeur de recherche,
UPR 76, CNRS, Paris (Villejuif)

Membre du jury **ANNICK JAILIN**

Examineur externe **SARA MAGRIN**

Représentant du doyen de la FES **LUCIE BOURASSA**

RÉSUMÉ FRANÇAIS ET MOTS CLÉS

Cette thèse propose une exploration systématique des passages où les concepts de *paidia* (jeu) et de *spoudê* (souvent traduit par « sérieux ») apparaissent de manière explicite dans l'œuvre de Platon. Elle vise à cerner le sens de l'application de la notion platonicienne de jeu aux discours et aux raisonnements.

La signification des termes « *paidia* » et « *spoudê* », ainsi que les objets et les activités qu'ils désignent, sont examinés dans la première partie. Cette analyse conduit au rejet de la traduction de « *spoudê* » par « sérieux ». Elle montre aussi que la piste la plus sûre pour comprendre la fonction des jeux chez Platon est celle du soin de l'âme et de l'éducation.

La deuxième partie de cette thèse porte sur l'application de la notion de *spoudê* aux discours et sur la *paidia* comme plaisanterie. Elle démontre qu'il n'existe pas une telle chose qu'un « *spoudaios logos* » pour Platon, que la dialectique n'est pas en elle-même « sérieuse », et que la *paidia* n'est presque jamais une forme d'humour dans les dialogues. L'annexe sur l'*eirôneia* révèle en outre que le jeu ne peut pas être assimilé à une « ironie ».

La majorité des discours qui sont qualifiés de jeux chez Platon sont plutôt des discours imitatifs. Ils sont classés et analysés dans la troisième partie de cette thèse, en fonction des genres discursifs établis par Platon. Cet examen met en évidence la diversité de ces jeux et l'utilité qu'ont plusieurs d'entre eux en matière d'éducation à la vertu.

La quatrième partie traite de l'usage des jeux dans la recherche dialectique et des discussions qui sont conçues comme des *paidiai* chez Platon. Elle montre que tous les discours ludiques ne sont pas des obstacles à l'atteinte

de la vérité : certains d'entre eux peuvent porter assistance à la dialectique. Elle met aussi en lumière les spécificités et les avantages des entretiens ludiques.

Le phénomène du jeu chez Platon est ensuite replacé dans le contexte de son évolution. Cette récapitulation montre que la philosophie platonicienne comporte plusieurs jeux, mais qu'elle n'est pas elle-même une *paidia*.

Mots clés : Philosophie, Platon, jeu, sérieux, discours, *mimêsis*, ironie, âme, éducation, vertu, dialectique, lucidité, franchise.

ENGLISH ABSTRACT AND KEYWORDS

This thesis presents a systematic and exhaustive exploration of the passages in Plato in which the concepts of *paidia* (play) and *spoude* (often translated as “seriousness”) are explicit. Our aim is to clarify the meaning of the Platonic notion of play as it applies to certain discourses and arguments.

The meanings of the terms *paidia* and *spoude*, as well as the objects and activities to which they refer, are examined in the first part. One conclusion of this analysis is the rejection of the translation of *spoude* as “seriousness”. It also shows that the surest path toward understanding the role of play in Plato is that of care of the soul and of education.

The second part of this thesis deals with the application of the notion of *spoude* to discourses, and with *paidia* as jest. It demonstrates that for Plato there is no such thing as a “*spoudaios logos*”, that dialectic is not in itself “serious”, and that *paidia* is almost never a type of humour in the Dialogues. Moreover, the appendix on *eironeia* reveals that play cannot be reduced to some kind of “irony”.

Most of the discourses conceived as play in Plato are in fact imitative discourses. These are classified and analyzed in part three, according to the discourse genres established by Plato. This examination highlights the diversity of such types of play and the usefulness of many of them for the education to virtue.

Part four studies the use of play in dialectical research, and those discussions that are conceived as *paidiai* in Plato. It shows that not all forms of ludic discourse constitute hindrances to the attainment of truth: indeed, some may compensate for the shortcomings of the dialectical method. This part of

the thesis also sheds light on the particularities and advantages of ludic exchanges.

The phenomenon of play is then resituated in the context of the evolution of Plato's thought. This recapitulation shows that Platonic philosophy comprises several types of play, but that it is not itself a *paidia*.

Keywords: Philosophy, Plato, play, seriousness, discourse, mimesis, irony, soul, education, virtue, dialectic, lucidity, candour.

TABLE DES MATIÈRES

TOME 1

Résumé français et mots clés.....	iii
English abstract and keywords.....	v
Table des matières.....	vii
Liste des tableaux.....	xii
Remerciements.....	xiv

Introduction générale

i) Genèse de la problématique.....	1
ii) La nécessité d'adopter une perspective globale sur la <i>paidia</i> et la <i>spoudè</i> chez Platon.....	4
iii) Présentation des chapitres.....	11

PREMIÈRE PARTIE

LA SPOUDÉ ET LA PAIDIA APPLIQUÉES AUX ÊTRES ET AUX ACTIVITÉS

Chapitre 1 : Au-delà du sérieux

Introduction.....	30
1.1) Une traduction inadéquate.....	31
1.2) La hâte et l'empressement.....	32
1.3) Le zèle et l'effort.....	32
1.4) L'ardeur et la ferveur.....	33
1.5) Les objets dignes de <i>spoudè</i>	36
1.6) Les mauvais objets de <i>spoudè</i>	45
1.7) Le <i>spoudaios anèr</i>	50
1.8) La <i>semnotès</i>	58
1.9) Conclusion.....	66

Chapitre 2 : Au-delà du divertissement

Introduction.....	69
2.1) Le sens des termes apparentés à « <i>paidia</i> ».....	70
2.2) Les opposés de la notion de <i>paidia</i>	72
2.3) Les grands principes de la théorie platonicienne sur le jeu.....	79
2.4) La mise à l'épreuve par le jeu.....	97
2.5) <i>Paidia</i> et <i>mimèsis</i>	99
2.6) Conclusion.....	114

DEUXIÈME PARTIE
LA SPOUDÉ APPLIQUÉE AUX DISCOURS ET
LA PAIDLA COMME DISCOURS HUMORISTIQUE OU ABSURDE

Chapitre 3 : Zèle, bonne foi et adhésion

Introduction.....	118
3.1) Les <i>spoudaiotata</i> de Platon, de Xénophon, d'Isocrate et d'Aristote.....	119
3.2) Les <i>spoudaioi logoi</i> d'Isocrate.....	127
3.3) Le « <i>spoudaiologeîn</i> » de Xénophon.....	129
3.4) Mener une recherche avec <i>spoudé</i> selon Aristote.....	133
3.5) <i>Spoudé</i> et dialectique chez Platon.....	135
3.6) Prendre quelque chose au sérieux.....	150
3.7) Parler avec <i>spoudé</i> chez Platon.....	153
3.8) Les discours des philosophes prononcés avec <i>spoudé</i>	161
3.9) Conclusion.....	179

Chapitre 4 : Plaisanterie et distanciation

Introduction.....	185
4.1) Jeu et humour chez Platon et ses contemporains.....	188
4.2) Incrédulité et distanciation.....	203
4.3) Les jeux volontaires et involontaires chez Platon.....	218
4.4) L' <i>eirôneia</i>	221
4.5) Conclusion.....	231

TROISIÈME PARTIE
LES DISCOURS MIMÉTIQUES QUALIFIÉS DE JEUX

Remarques générales.....	236
--------------------------	-----

Chapitre 5 : La poésie

Introduction.....	239
5.1) La poésie tragique n'est pas <i>spoudaia</i>	241
5.2) Les effets de la tragédie sur l'âme de l'acteur.....	242
5.3) L'ignorance et la <i>spoudé</i> déplacée des poètes tragiques.....	245
5.4) Les effets de la tragédie sur l'âme du spectateur.....	248
5.5) L'antidote.....	250
5.6) Un discours de Socrate en style tragique.....	252
5.7) Les effets de la comédie sur l'âme du spectateur.....	255
5.8) Une <i>mimêsis</i> du vice procurant un plaisir douteux.....	256
5.9) La comédie comme jeu éducatif.....	257
5.10) Les effets de la comédie sur l'âme de l'acteur.....	259

5.11) Des mesures pour limiter les dommages de ce type de jeu	260
5.12) Conclusion.....	263

Chapitre 6 : L'éristique

Introduction.....	268
6.1) L'usage philosophique de la mystification	269
6.2) Définition de l'éristique	275
6.3) La pratique correcte de l'éristique (1 ^{ère} partie).....	277
6.4) La prétention du sophiste à l'omniscience est un jeu	285
6.5) L'éristique est un art mimétique.....	287
6.6) L'éristique ne mérite pas la <i>spoudè</i>	289
6.7) L'éristique comme jeu puéril.....	293
6.8) Les effets néfastes de l'éristique	296
6.9) Éristique et protreptique	297
6.10) La pratique correcte de l'éristique (2 ^e partie).....	316
6.11) Socrate dépasse les bornes.....	326
6.12) Conclusion.....	333

Chapitre 7 : La rhétorique

Introduction.....	339
7.1) Définition de la rhétorique.....	340
7.2) La rhétorique est un art imitatif et mystificateur	343
7.3) Les jeux rhétoriques du <i>Phèdre</i>	348
7.4) Les éloges ludiques	365
7.5) Les éloges ironiques	377
7.6) Conclusion.....	384

Chapitre 8 : L'écriture

Introduction.....	389
8.1) Rechercher l'immortalité par l'écriture.....	390
8.2) L'incompétence des rhéteurs.....	395
8.3) Rechercher un enseignement dans les livres	396
8.4) Écriture et genre de vie.....	408
8.5) La pratique correcte de l'écriture (1 ^{ère} partie).....	415
8.6) Écriture et appréhension des formes intelligibles	422
8.7) La pratique correcte de l'écriture (2 ^e partie).....	435
8.8) Conclusion.....	442

TOME 2

QUATRIÈME PARTIE
LE JEU, LA DIALECTIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Remarques générales.....	450
--------------------------	-----

Chapitre 9 : Le jeu dans la recherche dialectique

Introduction.....	454
9.1) L'interprétation poétique.....	455
9.2) L'étymologie.....	461
9.3) Le mythe.....	485
9.4) Des questions ludiques.....	508
9.5) Un exercice dialectique.....	516
9.6) Conclusion.....	524

Chapitre 10 : Des entretiens philosophiques qualifiés de jeux

Introduction.....	530
A) Les traits communs à ces quatre discussions.....	532
10.1) Des entretiens dialectiques.....	532
10.2) Des discussions ludiques.....	534
10.3) Un plaisir pur.....	537
B) Les traits distinctifs de chacun de ces jeux.....	554
10.4) Un sport non-violent.....	554
10.5) Un jeu artistique.....	556
10.6) Des images de la justice.....	579
10.7) Conclusion.....	594

Conclusion générale

Chapitre 11 : Tous les entretiens philosophiques sont-ils des jeux pour Platon ?

Introduction.....	600
11.1) Les dialogues écrits comme jeux.....	600
11.2) Le jeu, la dialectique et le langage.....	606
11.3) La répartition des discours ludiques explicites dans les dialogues.....	611
11.4) L'évolution de l'usage de la notion de jeu et des discours ludiques chez Platon.....	614
11.5) Les discours ludiques explicites du sous-groupe Ib.....	615
11.6) Les discours ludiques explicites du sous-groupe Ic.....	627
11.7) Les discours ludiques explicites du groupe II.....	636
11.8) Les discours ludiques explicites du groupe III.....	646
11.9) Conclusion.....	664

Tableaux.....	677
Bibliographie.....	682

ANNEXES

Annexe I : L' *eirōneia*

I) Le problème de l' <i>eirōneia</i>	721
II) Le traitement de l' <i>eirōneia</i> dans les dictionnaires et la littérature secondaire.....	722
III) Les grands domaines d'application de l' <i>eirōneia</i>	727
IV) L' <i>eirōneia</i> chez Aristophane et Démosthène.....	728
V) L' <i>eirōneia</i> chez Platon.....	733
VI) La perspective éthique sur l' <i>eirōneia</i> chez Aristote.....	759
VII) Les <i>eirōneiai</i> rhétoriques.....	771
VIII) Conclusion.....	799

Annexe II : État de la question

Introduction.....	811
I) Études sur le jeu dans l'ensemble de l'œuvre de Platon.....	812
II) Études spéculatives se basant sur la notion platonicienne de jeu.....	819
III) Études générales sur Platon qui abordent la question du jeu.....	824
IV) Études sur le jeu au sein d'un dialogue particulier.....	850
V) Études sur l'humour chez Platon.....	857
VI) Conclusion.....	873

LISTE DES TABLEAUX

Remarques	677
Légende des tableaux.....	678
Tableau A : Vue d'ensemble.....	679
Tableau B : Application des notions de <i>paidia</i> et de <i>spondé</i> aux discours des philosophes.....	680
Tableau C : Application des notions de <i>paidia</i> et de <i>spondé</i> aux discours d'autres personnages	681

Pour Rita

REMERCIEMENTS

Cette thèse n'aurait pu être menée à terme sans l'aide de plusieurs personnes. Je tiens tout d'abord à remercier mes directeurs de thèse, Louis-André Dorion et Luc Brisson, d'avoir cru en ce projet de recherche malgré son ampleur. Leurs suggestions, leurs commentaires et leurs encouragements m'ont été très précieux dès la conception du projet, et tout au long de la rédaction de cette thèse. De manière générale, leurs travaux et leur enseignement ont été pour moi une école formidable et une source d'inspiration.

Je souhaite aussi remercier Egbert J. Bakker d'avoir pris le temps d'examiner avec moi certains passages de l'œuvre de Platon qui sont particulièrement difficiles à traduire. Je remercie en outre Michel Seymour de m'avoir informée de l'importance du concept de jeu dans la philosophie analytique contemporaine, et d'avoir eu la gentillesse de m'indiquer des références pertinentes.

J'éprouve aussi une vive reconnaissance envers Jocelyne Doyon, qui était l'adjointe à la gestion des dossiers étudiants au département de philosophie de l'Université de Montréal. Depuis le début de mon baccalauréat et jusqu'à sa retraite, Jocelyne m'a toujours aidée à trouver mon chemin dans les dédales administratifs de l'université (et de la cotutelle de thèse en particulier). Dans la même veine, je m'en voudrais de ne pas mentionner mon collègue François Leroux, qui m'a beaucoup épaulée ces dernières années, alors que je commençais à enseigner la philosophie au collégial, tout en tâchant de terminer cette thèse.

Je ne serais pas non plus parvenue/au bout de cette aventure sans le support moral et financier de mes proches. À ce titre, je tiens à exprimer ma gratitude à l'ensemble de ma famille. Je remercie ma mère, Christiane Normandeau, pour les bons petits plats et tout le reste ; mon père, Normand Normandeau, pour son soutien informatique ; et ma sœur, Brigitte Normandeau, qui m'a aidée à trouver un traducteur pour le résumé anglais de cette thèse. Je remercie aussi mes oncles et mes tantes, Raynald et Ginette Bélanger, Germain et Nicole Bélanger, ainsi qu'Alain et Susanne Bélanger. Sans leur générosité, et celle de mes parents, je n'aurais jamais pu prendre le congé sans solde qui m'a permis de finaliser ce projet. J'adresse des remerciements plus particuliers à Raynald et Germain Bélanger, qui ont rendu possible mon premier (et unique) voyage en Grèce au début de ce doctorat. J'ai aussi une pensée spéciale pour mon oncle Gaétan Bélanger qui, dès ma plus tendre enfance, s'est appliqué à éveiller en moi le goût de la lecture et des beaux-arts, et qui contribue encore aujourd'hui à développer ma culture artistique.

Mes amis m'ont aussi soutenue, voire endurée au cours de ce doctorat. Je tiens tout d'abord à remercier Sam Amy, qui a été pour moi un confident et un véritable mécène. Ma reconnaissance va aussi à Jean-Jacques Léal, qui n'a pas hésité à m'offrir son aide à chaque fois que j'en ai eu besoin. Enfin, je remercie Manon Gervais, Sofiane Ouchabane, Francis Roussel, Pierre-Alexandre Lacoste et Michèle Nasr, pour leur support moral.

Quelques organismes et institutions m'ont aussi fourni un soutien financier au cours de ce doctorat. Je remercie donc le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR, aujourd'hui désigné sous le nom de « Fonds québécois de recherche sur la société et la culture »), le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, le Fonds J.A. de Sève, la fondation Paule Roland-Thomas et le Collège Édouard-Montpetit.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

i) Genèse de la problématique

Il est difficile de lire Platon sans rencontrer, au détour d'une page, la notion de jeu (*paidia*). On la trouve dans presque tous ses dialogues, où elle est associée à une grande variété de thèmes. Sur ce point comme sur tant d'autres, Platon se démarque à la fois de ses prédécesseurs, de ses contemporains et de ses successeurs. L'ensemble des écrits des philosophes présocratiques qui nous parvenus, et dont l'authenticité n'est pas contestée, ne contiennent en effet que deux mentions de la *paidia*, soit une fois chez Héraclite et une fois chez Empédocle¹. Il semble qu'aucun philosophe, avant Platon, n'ait eu autant recours à ce concept de jeu. Peut-être avons-nous affaire à une première dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Bien des aspects de la pensée platonicienne ont été repris, sous une forme ou une autre, par les philosophes des époques qui ont suivi. Mais le jeu, qui avait été mis à l'avant-plan par Platon, a subi une sorte d'éclipse prolongée. Après Platon en effet, il a fallu attendre Nietzsche, et les différents courants qui sont nés à sa suite, pour que le jeu retrouve une place de choix dans la réflexion des philosophes².

¹ La notion de jeu apparaît au sein d'une métaphore sur le temps chez Héraclite (DK B 52, trad. Dumont) : « Le temps est un enfant qui s'amuse (παίζων), il joue au tric-trac (παισσέβων). À l'enfant la royauté. ». Empédocle s'en sert lui aussi au sein d'une comparaison, mais pour parler de la respiration (DK B 100, 9-10, trad. Dumont) : « Comme un enfant qui joue (παίζουσα) avec une clepsydre au bronze étincelant... ».

² Le concept de jeu apparaît souvent dans l'œuvre de Nietzsche (nous y reviendrons dans la prochaine section, note 10). Il a aussi connu une grande popularité au cours du dernier siècle. Cette « postérité » est cependant très hétérogène. À titre d'exemple, mentionnons Wittgenstein et certains philosophes du courant analytique, qui font appel à la notion de jeu pour exprimer une conception conventionnaliste du langage. Le modèle théorique proposé par Wittgenstein pour comprendre la nature du langage est en effet celui du jeu (voir son livre *Recherches philosophiques*, où le concept de « jeu de langage » apparaît

Les contemporains de Platon n'avaient pas, quant à eux, de prédilection particulière pour la notion de jeu. On pourrait même dire qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'emploi platonicien du concept de jeu et celui des autres auteurs de son époque. Les termes de la famille de « *paidia* » apparaissent en effet deux fois plus souvent chez Platon que chez Xénophon, Aristote, Gorgias³, Isocrate et Lysias réunis⁴. Dans les textes de ces derniers auteurs⁵, le sens de « *paidia* » et « *paizein* » est en outre assez banal. Ils désignent soit des activités divertissantes, soit des discours comiques ou absurdes. Il va sans dire que, chez Platon aussi, ces termes désignent parfois des jeux d'enfants et des divertissements d'adultes (jeux de table, jeux de hasard, banquets). Pourtant, ils sont plus souvent appliqués à des activités qui relèvent de la *paideia*, c'est-à-dire à des activités éducatives de toutes sortes, allant de la culture physique jusqu'aux exercices mathématiques les plus poussés. Les disciplines artistiques qui font appel à l'imitation ou à la représentation (*mimêsis*), comme le théâtre, la musique, le chant, la danse et la peinture, sont elles aussi considérées comme des jeux chez Platon.

dès le paragraphe 7 et devient omniprésent par la suite). Seymour (2005), dans *L'institution du langage*, commente ce livre de Wittgenstein et reprend son concept principal de « jeu de langage ». Il se sert de ce modèle pour montrer que le langage est « une pratique gouvernée par des règles conventionnelles constitutives » mais indéterminées (voir notamment p.74-75, 90-91 et 398-399 pour la citation). Chez des penseurs plus littéraires, comme Derrida, la notion de jeu s'inscrit plutôt dans une réflexion postmoderne sur l'écriture (cf. Derrida 1992, « La pharmacie de Platon [1968] », commenté dans l'annexe II de la présente thèse). Certains partisans du courant phénoménologique voient, quant à eux, un « symbole du monde » dans le jeu (cf. Fink 1966, *Le jeu comme symbole du monde* commenté dans l'annexe II). Un chercheur a même proposé une anthropologie du jeu (cf. Huizinga 1951, *Homo ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, commenté dans l'annexe II).

³ Gorgias n'est pas, comme on le sait, un contemporain de Platon, mais plutôt un auteur de la génération précédente. Le célèbre rhéteur semble toutefois être le premier auteur grec à avoir qualifié un de ses propres écrits de jeu, à l'intérieur même de son texte. Une section de notre thèse est consacrée à cette question (cf. *infra*, section 7.4.2.1).

⁴ On trouve près de deux cents occurrences dans les dialogues de Platon, alors qu'il y en a moins d'une centaine dans les écrits des autres auteurs mentionnés, au total. Pour les statistiques exactes, voir l'introduction de notre chapitre 2.

⁵ À l'exception de Gorgias (voir la note 3).

La diversité des discours qui sont qualifiés de jeux de façon explicite dans les dialogues platoniciens est tout aussi grande. La notion qui nous intéresse est en effet appliquée aux discours poétiques, à des argumentations éristiques, à des discours rhétoriques, à des commentaires littéraires, à des éloges, à des étymologies, aux discours écrits, aux mythes, et même... à des entretiens dialectiques. Certaines de ces occurrences s'inscrivent dans un développement théorique : les personnages du dialogue s'interrogent alors sur un type de discours en particulier et ils tentent d'en cerner la nature. Mais, pour ajouter à la difficulté qui émerge du foisonnement des jeux discursifs chez Platon, certains discours des personnages, qui sont prononcés dans le cadre même de la discussion, sont eux aussi qualifiés de jeux. Plusieurs personnages des dialogues platoniciens traitent en effet les discours des autres de jeux. Certains d'entre eux estiment cependant assez souvent que leurs propres discours sont ludiques, et ils n'hésitent pas à le dire. Ces personnages sont des philosophes.

Il arrive en effet que des philosophes comme Socrate, l'Étranger d'Élée ou l'Étranger d'Athènes qualifient leurs propres discours ou l'ensemble de l'entretien de jeu. De tous les usages de la notion de *paidia* qui sont présents dans les dialogues de Platon, ce dernier est certainement le plus déroutant. La fréquence avec laquelle le concept de jeu revient dans les dialogues engendre à elle seule une certaine perplexité chez tout lecteur qui la remarque. On se demande comment un auteur aussi rationaliste a pu accorder une telle place au jeu dans son œuvre. L'application de ce concept à une recherche dialectique, par le philosophe qui la dirige, ne manque pas quant à elle de plonger le lecteur dans l'embarras le plus complet. On s'interroge alors sur le sens et la portée de cette présence du jeu dans la philosophie platonicienne. La question du jeu soulève, au bout du compte, la question de savoir ce que la philosophie pouvait être

pour Platon – question essentielle pour les lecteurs des dialogues, et qui fait toujours l'objet d'un débat chez les spécialistes.

Il faut donc solutionner l'énigme posée par la présence du jeu chez Platon. Cette entreprise est nécessaire par elle-même. Elle peut aussi fournir, à titre de bénéfice supplémentaire, des éléments de réponse significatifs sur la conception platonicienne de la philosophie. Notre recherche sur la *paidia* chez Platon place ainsi dans sa ligne de mire les discours et les raisonnements qui sont qualifiés de jeux dans les dialogues. Elle tente de répondre à des questions simples en apparence, mais qui vont, à notre avis, au cœur du problème. La lettre des dialogues de Platon indique d'emblée que le philosophe platonicien joue dans les discours. Mais à quels jeux joue-t-il précisément ? Quelle est la fonction de ces jeux ? Quelle place occupent-ils dans la vie du philosophe ?

ii) La nécessité d'adopter une perspective globale sur la *paidia* et la *spoudê* chez Platon

En cherchant des réponses à ces questions, nous nous sommes tournée, comme il convient de le faire dans toute recherche, vers la littérature existante sur le sujet. Un constat s'est toutefois imposé au fil de nos lectures : il est impossible de tirer des points d'appui fiables de la littérature secondaire sur le jeu platonicien⁶.

Chez les interprètes modernes de Platon en effet, la thématique du jeu est soit passée sous silence, soit tenue pour évidente. Fait surprenant, les commentateurs qui ont tendance à minimiser l'ampleur et la complexité du

⁶ Pour les auteurs et les études dont nous parlons dans le développement qui suit, voir l'annexe II. — On aura compris que nous ne visons pas ici l'ensemble des publications existantes portant sur Platon, mais bien celles qui traitent du jeu chez Platon. Les études qui ont été les plus éclairantes et les plus inspirantes pour notre recherche traitent plutôt de sujets connexes. Nous aurons l'occasion d'en mentionner quelques-unes au cours de cette introduction. Soulignons pour l'instant l'ouvrage de Brisson (1982), *Platon, les mots et les mythes* (cité *infra*, sections 6.1, 9.2.3.1 et 9.3), qui a mis en lumière les grandes caractéristiques et l'utilité philosophique d'un jeu discursif chez Platon (à savoir le mythe).

thème qui nous intéresse, attribuent par ailleurs des contenus très différents au concept platonicien de jeu dans leurs études respectives, prouvant du même coup que cette question est loin d'être évidente.

Certains commentateurs de Platon mentionnent la question du jeu en passant. D'autres prétendent l'élucider en quelques pages. D'autres encore se servent de quelques extraits où la notion de *paidia* intervient pour justifier leur interprétation particulière des dialogues. La grande majorité d'entre eux ont toutefois ceci de commun : ils ne tiennent compte que d'un petit nombre de passages pertinents, voire d'un seul. D'autres s'appuient sur des textes pourtant reconnus par tous comme étant apocryphes, comme la *Lettre VI* par exemple, pour réintroduire au plus vite du « sérieux » dans les dialogues platoniciens.

À notre connaissance, seules deux publications ont été consacrées à la question du jeu dans son ensemble, à savoir l'ouvrage de De Vries (1949), *Spel bij Platon*, et l'article de Gundert (1977), « Zum Spiel bei Platon [1965] »⁷. Dans la première étude, l'interprétation proposée du jeu platonicien met l'accent sur le « ton » des discours. De Vries se base ainsi sur un critère qui dépend de la perception du lecteur. Sa perspective est donc condamnée à demeurer très subjective. De plus, comme ce commentateur ne cherche pas à tirer profit des indications explicites qui accompagnent l'application de la notion de *paidia* aux discours dans les dialogues, sa lecture néglige l'essentiel. L'étude de Gundert est plus rigoureuse. Elle cerne des éléments importants, mais elle comporte malgré tout des omissions de taille. Elle lance même le lecteur non averti sur de fausses pistes, comme on peut s'y attendre lorsqu'une question aussi ardue fait l'objet d'un traitement aussi court⁸. La prudence commande donc de ne pas fonder

⁷ Pour les références bibliographiques et une analyse détaillée de ces publications, voir l'annexe II, sections I.1-2.

⁸ Gundert accorde une place beaucoup trop grande à l'« ironie » dans son interprétation. Pour des détails sur cette question, voir l'annexe II, section I.2.

notre recherche sur toutes ces publications. Nous proposons plutôt un compte rendu critique de la littérature existante qui aborde (ou qui effleure) la question du jeu chez Platon, au sein d'une annexe.

Il appert en effet, à la lecture de ces études, que notre enquête nécessite un travail préalable relevant presque de l'archéologie. Il faut, pour reprendre le mot de Dixsaut, « détisser tout un réseau d'interprétations [...] projetant sur [les textes] des difficultés et des obscurités que leurs auteurs attribuent à Platon, sans songer qu'ils en sont peut-être en grande partie responsables.⁹ ». Pour éviter les généralisations intempestives, qui ne sauraient rendre justice à la subtilité des emplois platoniciens du concept de *paidia*, il faut donc reprendre la question du jeu à partir de zéro. Une telle entreprise exige que l'on mette de côté : 1) certains réflexes que les interprètes de Platon ont hérités de la tradition (et sur lesquels nous reviendrons) ; 2) les essais modernes et postmodernes qui ont recours à la notion de jeu¹⁰ ; 3) la conception usuelle du jeu qui prévaut à notre époque.

⁹ Dixsaut 2001, p.107.

¹⁰ La conception nietzschéenne du jeu mérite une étude de fond à elle seule. Comme on le sait, l'œuvre de Nietzsche est vaste et tout aussi complexe que celle de Platon. Certains interprètes ont tenté d'établir des filiations entre la notion platonicienne de *paidia* et la notion nietzschéenne de *Spiel*, en se basant sur quelques extraits de leurs œuvres respectives (voir par exemple Aichele 2000, commenté dans l'introduction de notre chapitre 11 ; et Couloubaritsis 1988, commenté dans l'annexe II, section II.2). Or, le célèbre *Ainsi parlait Zarathoustra* contient à lui seul plus de quarante occurrences des termes de la famille de « *Spiel* » (voir notamment I, 1 et 18; II, 5 et 15-16; III, 2, 12 et 16 ; IV, 5, 13 et 16). La notion de jeu intervient même dans la réflexion sur le surhomme (cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 13). Un rapide examen de ces passages permet de constater que ni les conceptions platonicienne et nietzschéenne du jeu, ni leurs perspectives sur le jeu, ne se réduisent l'une à l'autre. Il faut, pour opérer une telle assimilation, postuler que le philosophe platonicien et le surhomme de Nietzsche sont des modèles identiques d'humanité. C'est un pas que nous ne sommes pas prêtes à franchir. — Nous avons mentionné, dès le début de cette introduction, quelques auteurs des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles qui utilisent une notion de jeu dans leurs essais. Cette courte énumération laissait déjà voir d'importantes différences dans la conception même du jeu et les thèmes qui y sont associés chez ces auteurs. Ces emplois modernes et postmodernes de la notion de jeu différant tout autant de l'usage platonicien du concept de *paidia*, ils ne peuvent jeter un éclairage adéquat sur les dialogues de Platon. Ils risquent plutôt de les obscurcir.

Cette dernière conception amène en effet bon nombre de lecteurs à s'imaginer que l'application de la notion de jeu à une activité ou à un discours est toujours péjorative ou dévalorisante chez Platon. Lorsqu'une activité est conçue comme une *paidia* dans un dialogue, on pense tout de suite qu'elle est ravalée au rang de passe-temps ou de divertissement, et qu'il s'agit forcément d'une chose futile. Lorsque le verbe « *paizein* » est appliqué à un discours, on comprend aussitôt « plaisanter », c'est-à-dire tenir des propos comiques ou frivoles. Pire encore, on croit souvent que les mots de la famille de *paidia* chez Platon signifient « être ironique », au sens moderne du terme, à savoir « dire le contraire de ce qu'on pense ». Cette croyance selon laquelle le jeu serait, en lui-même, une mauvaise chose pour Platon engendre une foule de contradictions apparentes et de faux problèmes. Le brouillard commence toutefois à se dissiper dès qu'on s'aperçoit que la notion de *paidia* est parfois employée de façon neutre ou méliorative chez Platon.

Notre recherche appelle aussi un travail de reconstruction. Comme il ne suffit pas de dire ce que le jeu n'est pas pour Platon, mais qu'il faut surtout montrer ce qu'il est, nous examinons tous les passages où la notion de *paidia* se présente de façon explicite dans les dialogues. L'élucidation de l'application du concept de *paidia* aux discours et aux entretiens philosophiques ne peut pas non plus faire l'économie d'un examen exhaustif du principal opposé de cette notion, à savoir le concept platonicien de *spoudé*.

À notre connaissance, personne n'a pris la peine de faire cette étude ¹¹. Les commentateurs de Platon traitent en effet ce concept de « *spoudé* » pourtant très complexe de la même façon que le concept platonicien de *paidia* : ils le

¹¹ Il existe cependant quelques études sur le « *spoudaios anér* » d'Aristote et celui des Stoïciens. Cette expression est beaucoup plus fréquente et elle a un sens plus philosophique chez ces auteurs que chez Platon, ce qui explique, du moins en partie, le manque d'intérêt des interprètes de Platon pour la notion de *spoudé*. Pour des détails et des références sur cette question, voir *infra*, section 1.7.3.

tiennent pour évident. Ils lui attribuent ainsi, sans autre forme de procès, soit un contenu qui correspond à notre concept moderne de « sérieux », soit un contenu qui supporte la ligne d'interprétation des dialogues défendue par l'interprète en question ¹². La notion grecque de *spoudé*, telle qu'elle apparaît de façon explicite dans les dialogues platoniciens, nous réserve pourtant de nombreuses surprises, pour peu qu'on s'y attarde.

Une étude comparative des textes des contemporains de Platon s'impose elle aussi. Elle permet à la fois de cerner le sens usuel grec des termes de la famille de « *paidia* » et de « *spoudé* », et de mettre les particularités des emplois platoniciens en évidence. L'une d'entre elles est en effet capitale, bien qu'elle ait échappé aux interprètes : « *paidia* » et « *spoudé* » ne sont ni des termes génériques ni de purs qualificatifs chez Platon ¹³. L'énumération proposée au début de cette introduction laisse déjà entrevoir que « *paidia* » désigne des activités ou des objets déterminés dans les dialogues. Le jeu est en outre relié à des enjeux précis chez Platon. Il en va de même de la *spoudé*.

Notre recherche porte ainsi, dans un premier temps, sur les objets, les êtres et les activités qui sont qualifiés à l'aide des termes apparentés à « *paidia* » et « *spoudé* » dans les dialogues platoniciens. L'application de ces termes aux discours et aux raisonnements est analysée par la suite. La première partie de cette thèse permet en effet de dégager une vision d'ensemble de la *paidia* et de la *spoudé* chez Platon, qui nous aide à comprendre ce que le jeu vient faire les discours de ses philosophes. Dans les trois autres parties de la thèse, nous

¹² Certains partisans du courant ésotériste font subir un véritable détournement de sens à l'expression « *spoudaiotata* », afin de soutenir leur théories sur la pensée et l'œuvre de Platon. Pour plus de détails sur cette question, voir *infra*, sections 3.1, 8.4, 8.6.2 et 8.6.5. Pour le traitement habituel du concept platonicien de *spoudé* chez les interprètes, voir notre chapitre 1 et notre annexe II.

¹³ Gundert (1977) en avait eu l'intuition, mais il a très vite mis cette piste de côté pour se concentrer sur le thème de l'« ironie » (voir notre annexe II). Les tenants de l'interprétation ésotériste ont quant à eux associé la *spoudé* à un objet en particulier, mais notre analyse montre qu'ils ont pour ainsi dire raté la cible (voir nos chapitres 1, 3 et 8).

examinons les discours qui sont qualifiés de jeux chez Platon dans toute leur diversité, passage par passage, en tâchant de ne jamais balayer sous le tapis des détails qui peuvent sembler gênants ou contradictoires à première vue.

Les passages théoriques des dialogues platoniciens, où un genre de discours est jugé ludique dans son ensemble, deviennent alors très précieux. Ils contiennent en effet des explications sur ce qui justifie une telle caractérisation aux yeux de Platon. Ils indiquent aussi la voie à suivre pour classer les différents discours ludiques qui sont prononcés par les personnages, ou – si l'on souhaite parler d'une façon plus dialectique – pour cerner les unités de cette multiplicité. L'examen de ces extraits théoriques sert donc d'entrée en la matière dans la plupart des chapitres de cette thèse.

Les discours ludiques des personnages sont quant à eux regroupés et analysés en fonction de leur appartenance à un genre défini par Platon. Puisque nous cherchons à déterminer quel lien peut unir le jeu à la philosophie, et dans quelle mesure ces deux choses sont reliées pour Platon, nous portons une attention spéciale aux jeux, discursifs ou autres, de ses philosophes ¹⁴. La représentation dramatique du genre ~~du~~ vie philosophique, qui est offerte dans les dialogues platoniciens; est donc une source d'information à laquelle nous allons puiser ¹⁵.

¹⁴ D'autres interprètes de Platon ont abordé sa conception de la philosophie par le biais de son archétype du philosophe. Nous tenons à souligner l'influence que l'ouvrage de Dixsaut (1985), *Le Naturel philosophe*, a eue sur nous en cette matière. — Dans la suite de cette thèse, nous utilisons l'expression « philosophe platonicien », ou « philosophe » tout court, pour désigner ce modèle platonicien du philosophe, non seulement sous sa forme archétypale (qui est discutée notamment dans les passages de la *République* sur le naturel philosophe), mais aussi sous sa forme dramatique. Socrate, l'Étranger d'Élée, Timée et l'Étranger d'Athènes sont en effet des personnages qui incarnent cet archétype dans les dialogues. Étant eux aussi des modèles (plus sensibles) du philosophe platonicien, ils sont désignés dans cette thèse à l'aide des mêmes vocables.

¹⁵ Les commentateurs qui défendent une interprétation plus dramatique des dialogues platoniciens suivent une piste féconde, mais ils négligent souvent les aspects théoriques des dialogues (pour des exemples, voir la section 11.1). Notre lecture tente cependant de maintenir un équilibre entre l'examen du contenu théorique et celui des éléments dramatiques.

L'analyse exhaustive et systématique que nous proposons dans cette thèse risque de paraître fastidieuse. Elle est toutefois incontournable lorsqu'on cherche à éviter les conclusions hâtives et les interprétations mur à mur. Il faut donc emprunter cette voie plus astreignante et plus longue, qui avance par petits pas, et qui peut donner par moments un aspect décousu à l'exposition des résultats. Malgré ses défauts, cette manière de procéder semble être la seule qui puisse nous fournir des bases plus solides, qui soient à leur tour susceptibles de mener à des conclusions raisonnées et nuancées sur le rôle du jeu dans les discours et la philosophie de Platon.

L'ampleur de cette recherche et la difficulté du sujet nous forcent à faire un autre choix. Nous n'aurions pas assez d'une vie, en effet, pour rendre compte de toutes les publications qui portent sur chacun des dialogues que nous nous apprêtons à aborder, et sur chacun des thèmes qui sont connexes à la *paidia* et à la *spondé* chez Platon (comme les réalités intelligibles, les dieux, la politique, la dialectique, le mythe, la poésie, l'éristique, la rhétorique, etc.). Pour remplir une telle exigence, il faudrait lire tout ce qui a été écrit sur Platon, du néoplatonisme jusqu'à aujourd'hui, ou presque.

Ainsi, plutôt que de risquer de nous perdre dans cet océan de littérature secondaire, il semble plus judicieux de concentrer nos énergies sur les textes de Platon et des autres auteurs de l'époque classique. L'ensemble des écrits authentiques de Platon constitue en effet un corpus considérable¹⁶. En plus des textes des auteurs que nous avons déjà mentionnés dans cette introduction – à savoir Aristote, Xénophon, Gorgias, Isocrate et Lysias –, nous ajoutons à ce corpus de référence les textes d'Aristophane, d'Alcidas, de Démosthène, et d'Anaximène de Lampsaque¹⁷. Il faudra parfois même appeler à notre

¹⁶ Pour des précisions sur ce corpus, voir *infra*, section 1.1.

¹⁷ Nous faisons aussi appel, à titre indicatif, aux textes de Chrysippe (voir *infra*, section 1.7.3). — Les occurrences des termes de la famille de « *paidia* » sont rarissimes dans les textes des poètes tragiques, et

rescousse des auteurs plus anciens, comme Homère, Hésiode et Hérodote¹⁸. Nos principaux garde-fous, dans cette recherche, sont donc les textes grecs eux-mêmes¹⁹.

iii) Présentation des chapitres

iii.a) 1^{ère} partie : la *spoudè* et la *paidia* appliquées aux êtres et aux activités

Nous commençons à « détiiser » les présupposés qui obscurcissent la thématique du jeu chez Platon, en explorant la polysémie du mot grec « *spoudè* ». Les différences qui existent entre cette notion grecque et notre concept moderne de « sérieux » deviennent ainsi manifestes.

La notion de *spoudè* a en effet des aspects téléologiques et émotifs qui débordent largement de notre conception usuelle du « sérieux ». Notre examen des objets et des êtres qui sont *spoudaioi* (de grande valeur, importants) pour Platon montre ainsi que, de manière générale, ce titre est réservé aux réalités intelligibles²⁰. En identifiant les activités qui méritent le zèle (*spoudè*) des êtres humains et des philosophes en particulier, on peut aussi constater que le philosophe platonicien n'a pas une, mais bien deux occupations principales

elles ne concernent pas des discours (voir Eschyle, *Prométhée enchaîné* 314 ; Sophocle, *Antigone* 799, *Œdipe roi* 1108-1109 et *Électre* 567 ; ainsi que Euripide, *Les Bacchantes* 866). Une seule occurrence apparaissant chez Euripide est pertinente pour notre propos (*La folie d'Héraclès* 952). Nous la mentionnons au chapitre 4 (section 4.2.1).

¹⁸ Voir nos chapitres 8 et 10. — Le jeu n'étant associé ni au temps, ni à la respiration chez Platon, on peut difficilement tirer des informations des fragments d'Héraclite et Empédocle (cités *supra*, note 1) pour la question qui fait l'objet de cette thèse. C'est la raison pour laquelle nous ne les étudions pas plus avant. D'autres avant nous ont tenté d'établir des filiations entre Héraclite et Platon, du point de vue du jeu, ce qui a donné lieu à des résultats plus ou moins heureux (voir notamment Couloubaritsis 1988, commenté dans l'annexe II, section II.2).

¹⁹ Nous ne manquons pas, cependant, de mentionner les études qui sont utiles pour notre propos, le cas échéant. Nous commentons aussi, à différentes étapes de notre exposé, des publications qui semblent représentatives de l'état actuel de l'interprétation d'un thème ou d'un dialogue.

²⁰ Soulignons d'ores et déjà que les doctrines métaphysiques, dont rêvent les tenants de l'interprétation ésotériste, ne font pas partie de ce groupe (voir nos chapitres 1, 3 et 8).

(*spoudai*)²¹. L'une d'entre elles consiste en une recherche de vérité par la pratique de la dialectique. L'autre *spoudé* philosophique, qui est trop souvent négligée par les interprètes, est une tâche politique. Cette *spoudé* implique un travail d'éducation des autres êtres humains.

L'examen de ce qui distingue la *spoudé* de la gravité ou de la solennité (*semnotês*) chez Platon vient clore ce premier chapitre. Il met en lumière un point de divergence supplémentaire entre le concept moderne de « sérieux » et la *spoudé* telle que Platon la conçoit. On peut alors prendre la mesure du gouffre qui sépare l'usage platonicien des concepts de *spoudé* et de *semnotês*, de ce que l'on trouve chez les auteurs de la même époque, y compris chez les autres philosophes de la lignée socratique.

Le deuxième chapitre met en évidence l'existence d'une réflexion sur le jeu spécifique à Platon. L'un des obstacles à surmonter dans notre enquête réside dans le fait que cette pensée est disséminée dans les dialogues. Le jeu n'est jamais le sujet principal des discussions chez Platon : il surgit plutôt au beau milieu des recherches, à différentes étapes du raisonnement. Il faut donc choisir une porte d'entrée dans cette réflexion platonicienne sur la *paidia*.

Pour en cerner d'emblée les principes et les lignes de force, nous laissons temporairement de côté la chronologie des dialogues²². La réflexion sur le jeu est en effet plus achevée dans la dernière partie de l'œuvre de Platon, comme on peut s'y attendre. La République constitue un point tournant à cet égard. La pensée platonicienne en matière de jeux continue de gagner en ampleur et en clarté dans les dialogues ultérieurs, mais elle atteint son apogée

²¹ Ou une occupation principale comportant deux grands volets qui se complètent, mais qui ne se réduisent pas l'un à l'autre.

²² La pensée platonicienne sur le jeu est replacée dans le contexte de son évolution dans notre dernier chapitre, où nous abordons la question de savoir si toutes les recherches philosophiques sont des jeux pour Platon (cf. *infra*, chapitre 11).

dans les *Lois*. Nous nous penchons donc en premier lieu sur les passages de la *République* et des *Lois*, où le jeu est relié à la condition humaine et à des enjeux éthiques et politiques fondamentaux. Les rapports établis par Platon entre l'éducation et la *paidia* dans ces deux dialogues fournissent des clefs essentielles à la compréhension de l'usage philosophique des discours ludiques.

L'examen des activités qui sont ludiques pour Platon conduit à la question de la *mimésis*. Certains arts sont en effet considérés comme des jeux dans les dialogues, précisément parce qu'ils sont imitatifs. Un grand nombre de commentateurs n'ont pas tenu compte des *Lois* dans leurs études sur la *mimésis* chez Platon, étant sans doute rebutés par ce dialogue (et notamment par sa longueur)²³. Or, un lecteur attentif ne peut manquer de remarquer que ce dialogue souligne l'utilité de certaines techniques imitatives. Nous analysons donc dans un premier temps ces passages des *Lois*, afin de prendre acte du fait que, contrairement au préjugé encore trop répandu, Platon ne « condamne » pas tous les jeux mimétiques. Cet auteur distingue plutôt les jeux en fonction de plusieurs critères. Les jeux où l'imitation intervient n'échappent pas à cette règle.

Un critère demeure cependant primordial en cette matière, d'un bout à l'autre du corpus platonicien. Platon se soucie d'abord et avant tout de l'influence de ces différents jeux sur l'âme humaine et sur la cité. Ce deuxième chapitre et les suivants montrent aussi comment Platon énonce les conditions d'une bonne pratique de chacun de ces jeux, et comment il transforme certains jeux, qui sont néfastes dans leur forme habituelle, en jeux bénéfiques. Il importe de commencer à explorer cette question de la *mimésis*, et de la dédramatiser,

²³ Cette omission se retrouve aussi dans la plupart des études portant sur la poésie chez Platon. Pour des exemples, voir notre section 2.5, l'introduction de notre chapitre 5 et la section 5.8. — Laks a tenté de cerner les raisons pouvant expliquer la négligence des interprètes envers les *Lois* en général. Pour des détails sur cette question, voir Laks 1995, p.12-14.

avant de passer à l'analyse des discours ludiques. La plupart des discours qui sont qualifiés de jeux dans les dialogues platoniciens sont en effet mimétiques.

iii.b) 2^{ième} partie : la *spoudé* appliquée aux discours et la *paidia* comme discours humoristique ou absurde

Il faut aussi écarter de notre discussion quelques préjugés supplémentaires relatifs à la notion de *spoudé*. Nous examinons, pour ce faire, les passages du corpus platonicien où les termes de la famille de « *spoudé* » concernent la science et les discours, sans opposition au concept de jeu ²⁴. Ce troisième chapitre permet de voir à quel point l'application de la notion de *spoudé* aux discours est rare chez Platon. Une telle rareté tranche avec l'abondance relative des formules comparables qui sont présentes dans les textes de ses contemporains ²⁵. Elle est tout aussi frappante au regard de la fréquence avec laquelle Platon applique par ailleurs la notion de *paidia* aux discours.

Il apparaît, au cours de cette analyse, que la *spoudé* n'est jamais une caractéristique interne d'un discours chez Platon, alors qu'elle peut l'être chez certains de ses contemporains. La *spoudé*, telle qu'elle se présente de façon explicite dans les textes de Platon, ne peut en effet être assimilée ni à la vérité, ni à la méthode dialectique, ni à des doctrines métaphysiques, comme les interprètes ont l'habitude de le faire. Elle désigne plutôt une disposition de l'âme du locuteur ou la façon dont il se comporte dans la discussion (zèle, ardeur, bonne foi).

Les derniers arbres qui cachent la forêt des discours ludiques chez Platon, mais non les moindres, sont les interprétations qui réduisent le jeu

²⁴ Les extraits où la *spoudé* est opposée de façon explicite à la *paidia* sont analysés dans les chapitres suivants.

²⁵ Voir notamment l'introduction de notre chapitre 3.

discursif platonicien à une forme d'humour ou d'« ironie »²⁶. Les partisans de l'assimilation de la *paidia* à une certaine « ironie » sont en effet très nombreux. Là aussi, on observe chez les commentateurs une tendance à définir ce concept d'« ironie » à leur guise, ou à lui attribuer un sens moderne. Les plus prudents s'en tiennent à une version très limitée de la définition de l'*eirōneia* qui est donnée par Aristote dans ses œuvres éthiques (c'est-à-dire « feindre l'ignorance »). Le préjugé qui réduit tout jeu discursif chez Platon à une « ironie » est si répandu, et les concepts d'« ironie socratique » et d'« ironie platonicienne » si prisés dans l'interprétation générale des dialogues, qu'il faut prendre le temps d'examiner ce que peut être l'*eirōneia* pour Platon.

Les publications existantes sur le concept grec d'*eirōneia* tiennent en effet peu compte des occurrences que l'on trouve chez Platon. Elles s'attachent plutôt aux textes d'auteurs plus tardifs. Notre analyse porte quant à elle sur l'ensemble des passages du corpus platonicien où les termes apparentés à « *eirōneia* » apparaissent de façon explicite. Comme Platon ne propose pas de définition de l'*eirōneia* dans ses dialogues, il est utile de voir ce que l'on peut tirer des textes des autres auteurs de l'époque classique. Nous examinons ainsi les passages pertinents des textes d'Aristophane, de Démosthène et, bien entendu, d'Aristote. À la différence de ce qui se fait habituellement en ce domaine, notre recherche ne se limite pas aux œuvres éthiques d'Aristote. Elle inclut aussi l'ensemble des extraits pertinents de sa *Rhétorique*, qui jettent un tout autre éclairage sur l'*eirōneia*. Nous étudions en outre l'ensemble des passages où le concept d'*eirōneia* apparaît dans la *Rhétorique à Alexandre* d'Anaximène de

²⁶ Pour les auteurs et les études dont nous parlons dans le développement qui suit, voir l'annexe II. Voir aussi l'annexe I, qui porte sur le problème de l'*eirōneia*.

Lampsaque – texte qui est, tout comme la *Rhétorique* d'Aristote, négligé par les interprètes²⁷.

La longueur de cette étude, et le fait qu'elle déborde du cadre de notre recherche principale sur le jeu, nous obligent à la présenter sous forme d'annexe. Les résultats de cette analyse sont toutefois repris dans notre quatrième chapitre. Il importe en effet de reconnaître, à ce stade de notre exposé, qu'il existe plusieurs formes d'*eirōneia* pour Platon et pour ses contemporains, et non une seule forme qui serait partout la même. Il faut aussi cerner la caractéristique commune à toutes ces *eirōneiai*. On peut ainsi saisir en quoi l'*eirōneia* est un jeu pour Platon, et identifier ce qui la distingue des autres types de jeux discursifs qui sont présents dans ses dialogues.

Ce quatrième chapitre permet aussi de constater que les termes de la famille de « *paidia* » ne sont presque jamais appliqués à des discours comiques chez Platon. La différence qui existe entre Platon et ses contemporains en cette matière est, une fois de plus, très frappante. Isocrate, Xénophon et Aristote ne se servent en effet de la notion de jeu, dans le domaine des discours, que pour désigner des plaisanteries en tout genre. Nous ne nions pas qu'il y ait de l'humour dans les dialogues platoniciens. Il y a même une éthique de l'humour chez Platon, qui est comparable à celle que l'on trouve chez Xénophon et Aristote. Platon utilise cependant d'autres mots, dont les termes apparentés à « *gelōios* », pour désigner de tels discours.

Notre quatrième chapitre montre ainsi que les discours comiques ou absurdes ne constituent qu'une infime partie de l'ensemble des discours qui sont qualifiés de jeux dans les dialogues. Il révèle en outre que le « mélange de jeu et

²⁷ Les rares commentateurs qui font référence à ces deux textes ne s'appuient, encore une fois, que sur un petit nombre de passages pertinents. Pour des détails sur cette question, voir notre annexe I, section VII.

de sérieux », qui est un concept très populaire chez les interprètes de Platon, n'est pas non plus une caractéristique des dialogues platoniciens, mais un trait typique des récits de Xénophon ²⁸.

L'examen de ce petit groupe de discours ludiques nous fait aussi entrer dans le vif de notre sujet. Il montre que l'usage du concept de *paidia* chez Platon peut servir à atténuer une déclaration ou, de façon plus générale, à préciser le degré d'adhésion du locuteur à son propre discours. En effet, l'application de cette notion à un discours ne se réduit pas toujours à une dénonciation, ni à l'expression de l'incrédulité chez Platon. En qualifiant, non pas le discours de leur interlocuteur, mais bien leur propre discours de jeu, les personnages des dialogues procèdent à une certaine distanciation.

On peut ainsi remarquer, dès ce quatrième chapitre, que ce type de réplique n'entraîne pas un désaveu automatique du contenu du discours, mais qu'il s'agit surtout d'une marque de franchise. Le personnage cherche alors à dissiper une fausse impression que son discours pourrait créer chez son interlocuteur ou son auditoire. L'examen de la distinction établie dans le *Théétète* entre les jeux discursifs volontaires et involontaires, qui vient clore ce chapitre, donne quant à lui un aperçu de l'importance que Platon accorde à la lucidité dans l'usage des discours, quels qu'ils soient.

iii.c) 3^{ème} partie : les discours mimétiques qualifiés de jeux

Les règles, les distinctions et les principes identifiés en relation avec la *paidia* et la *spoudé* platoniciennes, dans les deux premières parties de cette thèse, éclairent les autres passages où ces notions sont appliquées à des discours. Ces balises étant établies, l'étude qui s'impose aussitôt est celle des discours

²⁸ Pour des détails sur cette question et des références, voir notre section 4.1.2 et l'annexe II.

mimétiques, puisque ces derniers constituent la grande majorité des jeux discursifs explicites chez Platon.

L'analyse présentée dans la troisième partie de cette thèse procède par genres de discours, comme nous l'avons annoncé dans la section précédente. Nous entrons dans le domaine des jeux discursifs imitatifs par le biais de la poésie. De tous les passages des dialogues platoniciens où un discours est qualifié de jeu, ceux qui ont le plus retenu l'attention des commentateurs concernent en effet la poésie tragique (ce qui nous oblige une fois de plus à « détisser » quelques présupposés). Certains extraits de la *République*, qui sont ainsi devenus célèbres, contiennent cependant un élément de réponse significatif pour la question qui nous intéresse, mais qui est demeuré dans l'ombre. Pour Platon, en effet, la poésie tragique est l'un des arts mimétiques qui présentent les plus grands dangers pour l'âme humaine et la cité. La plupart des commentateurs qui se sont penchés sur la conception platonicienne de la poésie ont été si absorbés par son volet critique, qu'ils ne semblent pas avoir remarqué que Platon propose, dans les mêmes passages, un antidote contre les illusions poétiques²⁹. Ce remède est pourtant simple : il faut savoir ce que sont en réalité les discours poétiques.

On comprend ainsi que, pour Platon, la connaissance de la nature et du statut des jeux imitatifs permet aux spectateurs de se prémunir contre leurs effets néfastes. Les chapitres suivants montrent que l'application de la notion de *paidia* à un discours est souvent utilisée à cette fin par les philosophes platoniciens. Platon met en effet en scène, dans plusieurs de ses dialogues, des philosophes qui se donnent la peine d'amener leurs interlocuteurs (ou leurs auditeurs) à prendre conscience de la nature d'un discours et, par le fait même,

²⁹ Pour des détails sur cette question et des références, voir notre section 5.5.

de ses limites. En soulignant le caractère ludique d'un discours, le philosophe platonicien désamorce son pouvoir de mystification.

Nous analysons aussi, dans ce cinquième chapitre, les passages des dialogues où la poésie comique est qualifiée de jeu. Une attention particulière est portée aux conditions qui sont identifiées par Platon, et qui viennent délimiter une pratique correcte de la poésie et de l'art dramatique en général. Cet examen permet de constater que toute poésie n'est pas exclue de la vie bonne chez Platon, mais qu'elle peut en faire partie à titre de jeu, c'est-à-dire à titre d'occupation accessoire et occasionnelle. Certaines formes de poésie, comme la comédie, présentent même une utilité pour l'éducation à l'excellence morale selon Platon.

Nous passons ensuite à l'étude des jeux discursifs que sont pour Platon l'éristique et la rhétorique. Elles sont en effet elles aussi des techniques imitatives dotées d'un pouvoir de mystification. À la différence de la poésie cependant, l'éristique et la rhétorique ne sont pas des disciplines artistiques, mais bien des arts martiaux. Elles appartiennent, selon Platon, au genre du combat verbal (*makhêtikê*). Nous faisons de nouveau appel, dans le sixième et le septième chapitres, aux résultats obtenus lors de notre recherche sur l'*eirôneia*. Dans les dialogues platoniciens en effet, la plupart des discours ludiques explicites qui peuvent être rattachés à une forme ou une autre d'*eirôneia* sont des tactiques de combat verbal, relevant soit de l'éristique, soit de la rhétorique. Les passages des dialogues où un philosophe confère une utilité particulière aux techniques de combat verbal, et ceux où ce même philosophe admet s'être adonné à ce type de jeu, soulèvent le problème de l'usage philosophique de la mystification.

Cette question, ou plutôt une version très restreinte de cette question – à savoir le problème de l'« ironie socratique » –, a fait couler beaucoup d'encre

chez les interprètes de Platon ³⁰. Elle a entraîné des élans apologétiques chez certains commentateurs, qui ont cherché à nier que le philosophe platonicien puisse avoir recours à de telles tactiques, parce qu'ils jugeaient ces procédés incompatibles avec la philosophie. D'autres au contraire ont fait preuve d'un enthousiasme excessif en ce qui concerne l'usage de ce genre de techniques de la part du philosophe platonicien, allant jusqu'à estimer que Platon et ses philosophes sont toujours, ou très souvent, « ironiques ». L'analyse des extraits pertinents des dialogues nous conduit à rejeter ces deux positions extrêmes.

L'examen de l'éristique comme jeu met en effet en lumière l'utilité propédeutique de cet art illusionniste, ainsi que les conditions de son bon usage. Il montre que l'éducation des êtres humains commande parfois l'usage momentané de tels procédés. L'éristique s'apparente en cela aux autres formes de discours ludiques que sont la rhétorique et le mythe ³¹. L'étude de la rhétorique comme jeu permet de voir à quel point le philosophe platonicien a besoin des techniques imitatives et mystificatrices, pour mener à bien la tâche politique qui est la sienne. La dialectique s'avère en effet inefficace en cette matière.

La cause de cette impuissance de la dialectique, et de l'obligation correspondante de recourir à des jeux discursifs, apparaît alors dans toute sa simplicité. À partir du moment où l'on admet que l'âme humaine comporte des parties irrationnelles, comme Platon le fait dans la deuxième partie de son œuvre, il devient évident qu'on ne saurait induire un retournement radical dans l'âme d'un être humain, à l'aide d'un discours purement rationnel. Il faut aussi

³⁰ Pour les auteurs et les études dont nous parlons dans le développement qui suit, voir notre annexe I (sur l'*eirōneia*) et notre chapitre 6.

³¹ La nécessité pour le philosophe d'avoir recours au mythe dans le cadre de son travail politique a été expliquée par Brisson 1982 (cité *infra*, section 6.1).

susciter une émotion ou un désir à l'intérieur de cette âme, en lui présentant des images.

Tout au long de notre étude des jeux éristiques et rhétoriques, on peut voir en outre comment le philosophe platonicien se distingue du sophiste, bien qu'il ait parfois recours aux mêmes tactiques que lui. Mis à part le fait que le philosophe dispose d'une connaissance des êtres tirée de sa pratique de la dialectique, la principale différence qui sépare le philosophe du sophiste (en matière de mystification) est la suivante : le philosophe platonicien est soumis à une éthique. Cette éthique lui impose, entre autres choses, de faire preuve de mesure et de discernement dans son emploi des images illusionnistes. On peut constater, au cours de cette analyse, que le dévoilement de la nature ludique des procédés utilisés s'inscrit dans cette éthique, dans ce souci de l'âme d'autrui qui distingue le véritable philosophe du charlatan. Contrairement au sophiste, le philosophe platonicien n'abuse pas de la naïveté de ses interlocuteurs.

L'écriture compte elle aussi parmi les arts mimétiques qui sont dotés d'un pouvoir de mystification selon Platon. Comme les interprètes des courants ésotériste et pan-ironiste ont tenté de justifier leurs lectures respectives en invoquant les passages du corpus platonicien où l'écriture est qualifiée de jeu ³², il faut tenir compte de l'ensemble de la réflexion platonicienne sur cet art pour rétablir certains faits. L'un des aspects principaux de cette réflexion, qui est passé inaperçu chez les commentateurs, concerne l'amour excessif des honneurs (*philotimia*) qui, selon Platon, est un trait caractéristique des écrivains de son époque.

En examinant les extraits où Platon dénonce le rapport malsain que ses contemporains entretiennent avec l'écriture, et les autres passages où il est

³² Pour des détails sur cette question et des références, voir notre annexe II, sections I.3, III.3-4 et III.9, ainsi que notre chapitre 8, sections 8.3.5 et 8.4.1.

question de cet art, on peut constater qu'il n'y a pas, à proprement parler, de « condamnation » de l'écriture chez Platon : il s'agit surtout d'une critique des écrivains. Cette critique vise au premier chef leur genre de vie. Les auteurs ont en effet ceci de commun avec les poètes tragiques qu'ils font d'un art mimétique leur occupation principale (*spoudé*). La production d'images écrites devient pour eux un but en soi, une activité à laquelle ils consacrent tous leurs efforts, ce qui pose problème pour Platon.

Notre étude montre ainsi que l'opposition entre les concepts de *paidia* et de *spoudé* établie dans le *Phèdre* ne peut être réduite à une opposition entre deux types de discours (écrit et oral), comme l'ont fait les tenants de l'interprétation ésotériste et beaucoup d'autres commentateurs de ce dialogue. Dans le *Phèdre* comme dans la *Lettre VII*, nous avons surtout affaire à une opposition entre deux types d'activités. Les activités qui font l'objet d'une valorisation à l'aide de la notion de *spoudé*, dans ces deux textes, sont d'ailleurs celles qui avaient été identifiées dans notre premier chapitre, à savoir la pratique de la dialectique (*Lettre VII*) et l'éducation (*Phèdre*).

Ce huitième chapitre nous donne aussi l'occasion de constater que la composition de textes n'est pas bannie de la vie bonne ni du genre de vie philosophique. L'écriture, comme la poésie, ne constitue pas un problème pour Platon lorsqu'elle est pratiquée à titre de jeu, c'est-à-dire, encore une fois, à titre d'activité occasionnelle et accessoire. L'écriture est même un jeu qui en surpasse bien d'autres pour Platon, puisqu'il fournit à celui qui s'y adonne, non pas un plaisir physique, mais un plaisir de l'âme, un plaisir intellectuel.

Platon délimite, là aussi, les conditions d'une pratique correcte de cette activité qui produit des images discursives. On peut alors observer les similitudes qui existent entre la mise en garde adressée aux lecteurs dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*, et les antidotes proposés à l'égard d'autres genres de

discours ludiques. L'avertissement lancé aux lecteurs peut en effet être résumé comme suit : il faut savoir ce que sont en réalité les discours écrits et les traiter comme tels.

iii.d) 4^{ème} partie : le jeu, la dialectique et la philosophie

Ces chapitres sur la poésie, l'éristique, la rhétorique et l'écriture mettent en évidence le fait que certains discours ludiques, de type imitatif, ne conviennent pas à l'éducation des êtres humains, mais que d'autres sont très appropriés à cette tâche selon Platon. Les travaux de Brisson sur le mythe ont démontré que ce genre de discours, qui est mimétique et par le fait même ludique, est lui aussi doté de propriétés éducatives selon Platon ³³.

L'utilité de certains jeux imitatifs en matière d'éducation étant établie, nous abordons, au neuvième chapitre, la question de savoir si des discours ludiques peuvent présenter quelque avantage pour la recherche philosophique selon Platon. Plusieurs des jeux discursifs étudiés dans les chapitres précédents auront déjà été écartés de ce domaine, comme on s'en doute. Un exemple clair d'utilisation dialectique d'un jeu imitatif aura toutefois été mis au jour ³⁴.

Nous examinons, dans ce neuvième chapitre, quatre sortes de discours mimétiques, dont trois sont des sous-espèces ou des formes hybrides des genres précédents. Il en va ainsi du commentaire poétique et de l'étymologie, que nous analysons en premier lieu. Ces types de discours sont en effet dotés d'un pouvoir persuasif, mais ils sont déclarés impropres à la recherche. Les deux autres types de jeux mimétiques que nous étudions par la suite ont en revanche

³³ Pour les références exactes, voir notre section 6.1.

³⁴ Il s'agit plus précisément d'une récupération dialectique de jeux rhétoriques. Pour plus de détails sur cette question, voir notre section 7.3.8.

une utilité dialectique claire dans les dialogues concernés. La tendance de Platon à juger les discours ludiques au cas par cas se confirme ainsi dans ce chapitre.

Le mythe a en effet un pouvoir d'influence sur les parties irrationnelles de l'âme humaine, mais il peut aussi contribuer à faire progresser une recherche dialectique chez Platon. En analysant les passages des dialogues où un discours mythique est qualifié de *paidia*, on peut voir que le philosophe platonicien emploie ce type de jeu non seulement dans le cadre de sa tâche politique, mais aussi dans le cadre de son travail scientifique.

En cherchant à identifier les conditions qui régissent la pratique correcte de la mythologie selon Platon, on remarque qu'il existe certaines exceptions à l'exigence de franchise qui accompagne l'emploi philosophique des discours ludiques. Lorsque le philosophe platonicien a recours au mythe à des fins politiques, il ne dévoile pas toujours, en effet, la nature ludique de ce discours. Il faut donc cerner les raisons qui sont à l'origine de cette omission. La qualité des interlocuteurs ou des auditeurs auxquels le philosophe est en train de s'adresser apparaît alors comme un facteur déterminant. L'étude de ce qui constitue une bonne pratique de la mythologie selon Platon met par ailleurs en évidence une fonction du mythe qui n'est pas utilitaire, mais qui demeure très pertinente pour notre recherche : les philosophes des dialogues platoniciens s'adonnent aussi à la mythologie pour se divertir ou se détendre.

Le dernier discours mimétique de cette série de jeux profitables est une forme particulière d'argumentation que l'on trouve dans le *Phèdre*. Notre analyse montre comment ce type de raisonnement, qui est qualifié de jeu dans ce dialogue, favorise la progression de l'enquête en cours bien qu'il soit dérivé / l'éristique. Nous étudions enfin, dans ce neuvième chapitre, la forme de dialectique qui est présentée par le personnage de Parménide dans la deuxième partie du dialogue éponyme. Son caractère ludique est en effet souligné de façon

de

explicite mais, à la différence des jeux discursifs précédents, ce type de raisonnement n'a rien d'imitatif. Nous pouvons cependant nous appuyer sur les résultats obtenus dans nos troisième et quatrième chapitres, où le jeu met en cause l'adhésion du locuteur à ses propos, pour comprendre en quoi cette forme de dialectique est ludique selon Platon. La contribution de ce type de jeu à la recherche amorcée dans ce dialogue devient aussi plus claire à la lumière de la première partie du *Parménide* et de la digression philosophique de la *Lettre VII*.

Cette analyse du jeu du *Parménide* constitue notre première incursion dans le domaine des jeux dialectiques chez Platon. Dans notre dixième chapitre cependant, nous ne cherchons plus à voir en quoi un discours ludique peut entraver ou favoriser la bonne marche d'une recherche philosophique. Il faut plutôt tenter de saisir ce qui pousse les philosophes des dialogues platoniciens à considérer l'ensemble d'un entretien dialectique comme un jeu. Cette tâche est beaucoup plus difficile que les précédentes. C'est la raison pour laquelle nous la gardons pour la fin.

Les discussions de la *République*, du *Phèdre*, du *Théétète* et des *Lois* ne sont qualifiées de jeux (ou comparées à un jeu) qu'une seule fois³⁵. Qui plus est, le corpus platonicien ne contient aucun développement théorique sur les liens qui pourraient unir la dialectique au jeu. L'étude de ces entretiens ludiques, comme celui du *Parménide*, exige donc plus d'extrapolation. Afin de proposer malgré tout une interprétation raisonnée qui demeure près des textes de Platon, nous prenons appui sur les résultats obtenus à l'égard d'autres types de discours, et sur les passages des quatre dialogues visés où le philosophe fait des remarques sur la discussion qui est en train de se dérouler. Ces extraits contiennent en effet des indications sur le statut de la discussion en cause, qui nous permettent de

³⁵ À l'exception de l'entretien des *Lois*, qui est qualifié de jeu à deux reprises (cf. *infra*, sections 10.3.3 et 10.6.2).

comprendre en quoi ces entretiens dialectiques sont ludiques aux yeux de Platon.

Il apparaît, au cours de cette analyse, que les discussions de la *République*, du *Phèdre*, du *Théétète* et des *Lois* ont des traits bien spéciaux. L'un d'entre eux est le plaisir qui est ressenti par les personnages de ces dialogues, et qui est mentionné dans la lettre du texte. On peut aussi constater que la discussion dialectique du *Théétète* est conçue par le personnage de Socrate comme une activité sportive. Les trois autres entretiens ludiques ont quant à eux une dimension artistique aux yeux des philosophes qui les conduisent. Notre étude montre que ces aspects, qui donnent un caractère ludique à la discussion, n'enlèvent rien à la qualité ou à la validité des raisonnements. Le jeu vient au contraire bonifier la recherche dialectique dans ces quatre dialogues.

Après avoir examiné les entretiens dialectiques qui sont qualifiés de jeux chez Platon, on fait face à une question aussi importante qu'épineuse. À cette étape de notre enquête en effet, on se demande si toutes les discussions qui sont représentées dans les dialogues platoniciens sont ludiques. Certains interprètes n'ont pas hésité à procéder à une telle généralisation ³⁶. Cette question, que nous abordons en guise de conclusion générale, comporte pourtant en elle-même plusieurs écueils. Pour les éviter, nous faisons appel aux théories platoniciennes du langage et de la *mimésis* étudiées dans les chapitres précédents ³⁷. Nous prenons aussi bien soin de distinguer le dialogue platonicien comme discours écrit, de l'objet de cette *mimésis*, c'est-à-dire de l'entretien qui se déroule entre des personnages dans un contexte précis ³⁸.

³⁶ Pour des références, voir l'introduction de notre chapitre 11.

³⁷ La question de savoir si le langage lui-même et tous les discours sont des jeux pour Platon est abordée dans les sections consacrées à l'étymologie (cf. *infra*, sections 9.2.4.1 à 9.2.5).

³⁸ Bon nombre d'interprètes omettent cette distinction et passent ainsi d'un plan à l'autre comme s'il s'agissait de la même chose. Pour des exemples, voir nos chapitres 10 et 11.

Tous les textes sont en effet ludiques par nature selon Platon, parce qu'ils sont autant d'images mimétiques. Nous ne cherchons donc pas à déterminer si Platon s'est « amusé » en écrivant ses dialogues, ou s'il avait l'intention de « jouer » avec ses lecteurs³⁹. Nous nous attachons plutôt à voir si tous les entretiens philosophiques représentés dans les dialogues sont des jeux pour les personnages qui y participent. Pour ce faire, il faut reprendre l'ensemble des dialogues platoniciens et, pour chacun d'entre eux, poser une série de questions qui s'inscrivent dans les deux grandes questions suivantes : la discussion en cours présente-t-elle des caractéristiques qui l'apparentent aux quatre entretiens qui sont conçus comme des jeux de façon explicite ? La discussion a-t-elle au contraire des traits qui la rattachent à l'une ou l'autre des *spoudai* du philosophe platonicien ? On peut ainsi établir des parallèles entre les dialogues platoniciens, tout en tenant compte de leur diversité.

Cet examen nous donne aussi l'occasion de replacer la réflexion platonicienne sur le jeu dans le contexte de son évolution, et de proposer quelques observations inédites supplémentaires. Dans le corpus de Platon en effet, l'application de la notion de *paidia* aux discours passe d'une absence à un usage réservé à la dénonciation des discours d'autrui, cet usage cédant ensuite la place au dévoilement, par le locuteur, de la nature ludique de son propre discours. Les types de jeux discursifs utilisés en cours d'entretien changent eux aussi d'une période de rédaction à l'autre, en allant dans le sens d'une amélioration. Cette récapitulation montre que l'évolution même de la pensée de Platon en matière de *paidiai* n'explique pas à elle seule ces variations. D'autres facteurs, théoriques et dramatiques, sont eux aussi à l'origine de ce phénomène dans les dialogues.

³⁹ La première question trouve sa réponse dans les développements du *Phèdre* sur l'écriture. Pour ce qui est de la deuxième, tout dépend du sens que l'on donne au mot « jouer ». Pour une discussion des effets possibles des dialogues platoniciens (en tant que jeux mimétiques) sur les lecteurs, voir notre section 11.1.

En analysant ainsi l'ensemble de la problématique de la *paidia* et de la *spondé* chez Platon, aussi bien sous l'angle thématique que chronologique, et en établissant des comparaisons avec les textes de ses contemporains chaque fois qu'une telle chose est possible, on en vient à dégager un portrait détaillé des jeux et des travaux du philosophe platonicien. La place des jeux dans la vie du philosophe, de même que leurs natures et leurs fonctions respectives, apportent à leur tour des réponses à la question du sens et du rôle de la *paidia* dans la philosophie de Platon.

Nous espérons que ces réponses contribueront, à tout le moins, à lever le tabou qui pèse sur la présence explicite du jeu chez Platon, et qui a permis aux spéculations en tout genre de demeurer à l'abri de la contestation.

Première partie

La *spondé* et la *paidia* appliquées aux êtres et aux activités

Chapitre 1

AU-DELÀ DU SÉRIEUX

Introduction

On ne saurait proposer une étude rigoureuse du concept platonicien de *paidia*, et de son application au domaine des discours, sans faire un examen préalable de la notion de *spondé*. Tenir pour acquis que cette notion équivaut en tous points à notre concept moderne de « sérieux », comme l'ont fait plusieurs de nos prédécesseurs, revient à biaiser l'analyse dès le départ.

Nous examinerons ainsi, dans ce premier chapitre, les différents sens conférés aux termes de la famille de « *spondé* » dans l'œuvre de Platon ¹, en les comparant à ceux que l'on retrouve chez des auteurs de la même époque ².

¹ Il va sans dire que nous ne tiendrons pas compte des occurrences des termes apparentés à « *spondé* » et « *paidia* » apparaissant dans les dialogues apocryphes. Les dialogues douteux ne seront toutefois pas rejetés en bloc. Nous considérons plutôt le premier *Alcibiade*, l'*Hippias majeur* et la *Lettre VII* comme des textes authentiques (pour une discussion sur l'authenticité de ces textes, voir l'introduction de Pradeau à la traduction de Marboeuf et Pradeau de l'*Alcibiade*, p.22-29 ; l'introduction de Pradeau à la traduction de Pradeau et Fronterotta de l'*Hippias majeur*, p.15-22 ; l'introduction de Brisson à sa traduction des *Lettres*, p.10-21 et 70, ainsi que sa notice à la *Lettre VII*, p.148-150). Il n'en ira pas de même de la *Lettre VI* et de l'*Épinomis*, qui ont été utilisés par certains de nos prédécesseurs pour réintroduire du « sérieux » dans le jeu platonicien (cf. *infra*, annexe II). Nous indiquerons cependant, en temps utile, les différences qui existent entre ces textes et les dialogues authentiques de Platon eu égard aux concepts de jeu et de *spondé*.

² Nous ne prétendons pas présenter une analyse de fond de la pensée des contemporains de Platon sur les thèmes relatifs à la *spondé* et à la *paidia*. Nous nous attacherons plutôt, par le biais de cette comparaison, à faire ressortir les particularités de l'usage platonicien des termes en question. — Nous ferons appel, tout au long de cette thèse, à plusieurs traductions existantes. Nous choisirons, pour chaque passage, la traduction qui nous semble être la plus claire ou la plus complète. Nous devrons tout de même modifier la plupart de ces traductions. Les modifications en question porteront souvent sur les termes apparentés à « *spondé* » et « *paidia* », mais aussi sur d'autres expressions pertinentes pour notre étude. Il nous arrivera en outre d'apporter à des traductions des changements destinés à les simplifier ou à les rendre plus explicites. Nous soulignerons certaines expressions dans les citations, non pas pour indiquer quelle portion de la traduction a été modifiée, mais bien pour attirer l'attention du lecteur sur des termes importants.

Nous mettrons temporairement de côté, à quelques exceptions près, les extraits des dialogues platoniciens où la *spoudé* apparaît dans le cadre d'une opposition à la *paidia*, ou dans le contexte d'une application au discours. Ces passages seront en effet discutés tout au long des chapitres suivants. Notre but, dans ce chapitre-ci, est de voir quels objets sont *spoudaioi* aux yeux du philosophe platonicien, et en quoi ils le sont.

1.1) Une traduction inadéquate

Les mots dont on se sert habituellement pour traduire le terme grec « *spoudé* » dans nos langues modernes, à savoir « sérieux », « *earnestness* » ou « *Ernsthaft* », sont loin d'épuiser l'extension de ce terme. La *spoudé* ne se limite pas en effet à une attitude ou à une manière de faire quelque chose. Elle peut aussi désigner un but, une occupation, voire un genre de vie chez Platon, comme nous allons le voir. Le « sérieux » n'est d'ailleurs que le troisième sens possible de « *spoudé* » selon Liddell et Scott, le cinquième selon Chantraine, et le huitième selon Bailly³.

La notion moderne de « sérieux » convient parfois à la traduction des termes apparentés à *spoudé*, lorsqu'il est question de l'importance d'une chose, ou de l'application avec laquelle on fait quelque chose. Elle n'est cependant pas assez forte pour rendre la dimension émotive du verbe « *spoudazein* » ou de l'expression « ἐν σπουδῇ ». La gravité et la solennité inhérentes à notre concept moderne de « sérieux » peuvent aussi lancer l'interprète sur une fausse piste. Platon n'utilise pas en effet la notion de *spoudé* pour désigner l'attitude ou le style grave et majestueux, mais bien celle de *semnotés*. Nous consacrerons, pour cette raison, une section du présent chapitre à la *semnotés*. Il importe toutefois de souligner d'emblée que la *spoudé* est conçue par Platon comme une chose

³ Cf. Liddell et Scott (1968), *A Greek-English Lexicon*, s.v. ; Chantraine (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. ; et Bailly (1963^o), *Dictionnaire Grec Français*, s.v.

convenable et saine lorsqu'elle est appliquée à de bons objets. La *semnotés* est, quant à elle, presque toujours une forme d'enflure déplacée, voire une forme d'imposture pour ce philosophe.

1.2) La hâte et l'empressement

Le premier sens du mot « *spoudé* » serait, selon Chantraine, Liddell et Scott, et Bailly, la hâte et la vitesse. Ce terme provient en effet du verbe « *spoudô* », « se hâter »⁴. Chez Platon, cependant, le mot « *spoudé* » ne prend cette signification qu'à trois reprises⁵. L'extrait le plus clair à cet égard provient de la *Lettre VII*⁶.

« Or voici que le jour suivant, dans la soirée, Eurybios et Théodote vinrent me trouver en hâte (σπουδῆ), en proie à une extraordinaire agitation... »

(*Lettre VII*, 348e, trad. Brisson)

Si le terme « hâte » paraît tout à fait approprié dans ce contexte, le concept de « vitesse » ne s'applique quant à lui à aucune des occurrences qui nous occupent⁷. La notion d'empressement, qui est aussi suggérée par Bailly comme premier sens possible du terme « *spoudé* », convient beaucoup mieux chez Platon, notamment en raison de sa proximité sémantique avec la notion de zèle.

1.3) Le zèle et l'effort

Selon Chantraine, Liddell et Scott, et Bailly, le zèle et l'effort constituent le deuxième ou le troisième sens possible de « *spoudé* ». Il faudrait toutefois, à

⁴ Cf. Chantraine 1968-1980, *s.v.*

⁵ C'est plutôt le verbe « *spoudô* » qui est utilisé en ce sens chez Platon. Voir *Euthyphron* 15e ; *République VII*, 528d ; *Politique* 277a ; et *Timée* 86c.

⁶ Pour les deux autres occurrences, voir *Charmide* 155c : « ἕκαστος γὰρ ἡμῶν τῶν καθημένων συγχωρῶν τὸν πλησίον ἐώθει σπουδῆ, ἵνα παρ' αὐτῶ καθέλοιτο... » ; et *Lettre VII*, 330c : « μετὰ δὲ τοῦτο ἀπεδήμησά τε καὶ πάλιν ἀφικόμεν πάση σπουδῆ μεταπεμπομένου Διονυσίου ».

⁷ Les termes apparentés à « *spoudé* » qui véhiculent une idée de vitesse sont plus usités chez Xénophon. Voir notamment *Helléniques VII*, 2, 14 et 22 ; *Anabase IV*, 1, 17 ; VII, 6, 28 ; et *Cyropédie IV*, 3, 13.

notre avis, leur attribuer le premier rang chez Platon. Le zèle, l'application, l'effort et le soin sont en effet des notions capitales pour la compréhension des termes apparentés à « *spoudé* » dans l'œuvre de ce philosophe. L'importance de ces concepts deviendra manifeste dans notre section portant sur les objets de la *spoudé*. Soulignons pour l'instant la présence, dans le corpus platonicien, d'expressions telles que « προίμια θαυμαστῶς ἐσπουδασμένα », des « préludes composés avec un soin extraordinaire ⁸ » ; « ἐπιμέλειαι καὶ σπουδαί », des soins et des efforts ⁹ ; et « τι ... σπουδαίως ἠύρημένον », une chose dont la découverte a nécessité des efforts ¹⁰.

1.4) L'ardeur et la ferveur

L'exemple le plus frappant du fait que la signification des termes apparentés à « *spoudé* » dépasse largement notre concept moderne de « sérieux », est leur application au domaine de l'amour. Ces termes ne servent évidemment pas à désigner une relation « sérieuse » au sens où nous l'entendons en français et en anglais, et qui signifie une relation à long terme basée sur un engagement. La *spoudé* désigne plutôt l'ardeur, la dévotion de l'amant. Dans la *République*, Socrate énonce les règles auxquelles les amants devront se soumettre de la manière suivante :

« Voici dès lors, à ce qu'il semble, la loi que tu édicteras dans la cité que nous fondons : le baiser que l'amant (ἐραστήν) donnera à son aimé (παιδικῶν), la communauté de leur existence, tout contact entre eux seront comme à l'égard d'un fils ; ses mobiles seront nobles, s'il arrive qu'il se fasse écouter ; d'une façon générale, les relations vis-à-vis de celui à qui on s'intéresse (πρὸς ὃν τις

⁸ *Lois* IV, 722e, trad. Brisson et Pradeau.

⁹ *Lois* V, 740d, notre traduction.

¹⁰ Ou littéralement : « une chose qui a été découverte avec effort (*Lois* III, 677c, notre traduction) ». L'Étranger d'Athènes parle en effet du déluge qui aurait anéanti tout ce que les humains avaient construit, et tout ce qu'ils avaient découvert en fait de *tekhnai* et de sciences (cf. *Lois* III, 677a-c). — Robin, de même que Brisson et Pradeau considèrent que l'expression « τι ... σπουδαίως ἠύρημένον » signifie « découvertes de valeur » ou « découvertes intéressantes », ce qui constituent des traductions plus plausibles que les « découvertes sérieuses » de Des Places.

σπουδάζοι) seront de nature à ne jamais éveiller l'opinion que l'intimité de celles-ci soit allée plus avant ; une attitude différente l'exposera au reproche de manque de culture et de mauvais goût. » (République III, 403b-c, trad. Robin).

Comme on a ici affaire à la thèse habituelle de Platon sur la bonne façon d'aimer les jeunes garçons, l'expression que Robin utilise pour traduire « πρὸς ὃν τις σπουδάζοι » fait figure d'euphémisme¹¹. Socrate ne parle pas, en effet, d'un simple intérêt, mais bien d'une véritable passion. Le verbe « *spoudazein* », dans un tel contexte, signifie donc « se préoccuper de », ou encore « se passionner pour ». Dans le passage qui nous occupe, on pourrait presque traduire « πρὸς ὃν τις σπουδάζοι » par « celui qu'il aime ».

Il serait cependant plus précis de lire « l'objet de son ardeur », ou encore « l'objet de sa dévotion ». La *spoudé* désigne en effet un sentiment plus général que l'amour érotique. Ce terme peut ainsi recevoir une qualification. On trouve, dans l'œuvre de Platon, des expressions telles que « τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν », la ferveur amoureuse¹² ; « συμπάντων τε ἐρώτων τὰς σπουδάς », « les ardeurs de toutes les passions¹³ » ; et « ἀφροδισίων σπουδάς », les ardeurs du plaisir sexuel¹⁴. L'amour est une forme de *spoudé* parmi d'autres.

« En résumé, tout ce qui est désir de ce qui est bon, tout ce qui est désir du bonheur, voilà en quoi consiste pour tout le monde "le très puissant Éros, l'Éros perfide". Tandis que les uns y tendent par des voies diverses, en s'intéressant soit aux richesses, soit aux exercices du corps, soit à la philosophie, sans qu'on dise qu'ils "aiment" (ἐρᾶν) ou qu'ils méritent le nom d'"amoureux" (ἐρασταί), les autres, qui se tournent vers une espèce unique et qui s'y

¹¹ La traduction de Léroux, où l'on trouve l'expression « celui qu'il entoure de ses soins », est plus proche du sens fondamental de « *spoudazein* », mais elle demeure tout de même en-deçà du sentiment dont il est question dans ce passage.

¹² Banquet 179d, notre traduction.

¹³ Lois I, 632a, trad. Des Places.

¹⁴ Lettre VII, 326d, notre traduction.

consacrent¹⁵, réservent pour eux les noms qui s'appliquent à l'amour en général : "amour", "aimer" et "amoureux".»

(*Banquet* 205d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

La *spoudé* peut donc être appliquée à plusieurs objets différents, comme la richesse, le corps, le savoir, ou encore un jeune garçon, auquel cas elle mérite le nom d'« amour ». Les termes apparentés à « *spoudé* » peuvent aussi désigner d'autres liens affectifs comme l'amitié¹⁶. S'il paraît peu approprié de traduire « *spoudé* » par « sérieux » dans le contexte de l'amour, ce terme conserve tout de même le sens de zèle, de ferveur et d'effort intense qu'il aura dans d'autres domaines. Diotime parle en effet de la *spoudé* amoureuse ainsi :

« Puisque, à présent, poursuit-elle, il est clair que l'amour (ὁ ἔρως) consiste toujours en cela, quel genre d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils, si l'on est prêt à donner au dévouement dont ils font preuve et à l'effort qu'ils consentent (ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις) le nom d'amour ? »

(*Banquet* 206b, trad. Brisson, légèrement modifiée).

La *spoudé*, de façon générale, consiste donc en un empressement, en un zèle envers un objet (ou un être) auquel on accorde une grande valeur¹⁷. Elle implique un désir et une ardeur qui la rapprochent de la notion de *prothumia*¹⁸. Dans certains dialogues, cette ardeur se transforme même en colère (*thumos*)¹⁹.

¹⁵ « ... οἱ δὲ κατὰ ἓν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες... »

¹⁶ Voir *Gorgias* 510c : « καταφρονοὶ γὰρ ἂν αὐτοῦ ὁ τύραννος καὶ οὐκ ἂν ποτε ὡς πρὸς φίλον σπουδάσειεν. ». Voir aussi Isocrate, *À Démocrite* 10, 3 et 28, 6 ; *Éloge d'Hélène* 16, 4 ; *Lettre IV (À Antipater)*, 13, 5 ; et Xénophon, *Cyropédie* V, 4, 13. — Aristote utilise ces termes pour parler de l'amour que les parents portent à leurs enfants, chez les animaux et les humains. Cf. *Éthique à Eudème* VII, 8, 1241b3 et *Politiques* VIII, 1, 1337a32.

¹⁷ Pour d'autres passages où la notion de *spoudé* intervient dans le contexte de l'amour, voir *Banquet* 181d-e : « χρῆν δὲ καὶ νόμον εἶναι μὴ ἔρῶν παίδων, ἵνα μὴ εἰς ἄδηλον πολλὴ σπουδὴ ἀνηλίσκετο... » ; *Banquet* 208b : « ἀθανασίας γὰρ χάριν παντὶ αὐτῆ ἡ σπουδὴ καὶ ὁ ἔρως ἔπεται. » ; et *Banquet* 217a : « ἡγούμενος δὲ αὐτὸν ἐσπουδακέναι ἐπὶ τῇ ἐμφί ᾧρα... ». Voir aussi *Phèdre* 234a-b (σπουδάζουσιν).

¹⁸ Voir notamment *République*, VII, 533a et *Timée* 23d.

¹⁹ Cf. *infra*, sections 5.11 et 10.3.2.1. — Pour une étude récente sur le *thumos* chez Platon, voir Frère 2004. Notons cependant que cet ouvrage ne dit rien des liens qui existent entre le *thumos* et la *spoudé* chez Platon.

Il y a dans le concept platonicien de *spoudé* une intensité, une tension vers un but, bref un élan de l'âme qui dépasse le simple sérieux.

Cet élan peut toutefois viser des objets qui n'en valent pas la peine. L'avant-dernier extrait que nous avons cité montre en effet que la *spoudé* est liée au désir des choses bonnes et du bonheur. Toute la question est de savoir quels objets méritent l'ardeur et l'effort inhérents à la *spoudé*.

1.5) Les objets dignes de *spoudé*

Il y a, chez Platon, une véritable réflexion sur la *spoudé* et les objets qui en sont dignes, pour laquelle on ne trouve pas d'équivalent chez les auteurs qui lui sont contemporains. Cette réflexion est présente dans plusieurs dialogues, mais sa formulation la plus claire et la plus systématique se trouve dans les *Lois*.

Nous devons, encore une fois, signaler d'emblée que les êtres et les choses qui reçoivent le titre de « *spoudaios* » chez Platon ne sont pas des réalités « sérieuses », mais bien des réalités qui ont une grande valeur, des réalités importantes. L'adjectif « *spoudaios* » s'oppose en effet, d'abord et avant tout, à l'adjectif « *phaulos* » (dépourvu de valeur, médiocre). Il existe par ailleurs une étroite correspondance chez Platon entre ce qui est *spoudaios* et ce qui est *timios* (précieux, honorable), entre les objets dignes de *spoudé* et les objets qui doivent être estimés et honorés (*timásthai*)²⁰. Le sens du verbe « *timân* » excède en effet le simple honneur. Il dénote souvent l'application à une tâche, de la même façon que le verbe « *spoudazein* ».

²⁰ Nous donnerons le détail de cette correspondance en suivant l'ordre de présentation des objets dignes de *spoudé*. Pour une analyse exhaustive des *timia* platoniciennes, voir Normandeau 2003, p.367-374.

1.5.1) La *spoudé* comme but

Examinons pour commencer certains principes généraux qui, chez Platon, font intervenir la notion de *spoudé*. Ces principes peuvent paraître vides de contenu au premier abord, mais ils concernent en fait les priorités autour desquelles la vie humaine doit être organisée. Déjà dans le *Lysis*, la *spoudé* a une forte connotation téléologique.

« ... tout empressement de ce genre n'est pas dirigé vers les moyens que l'on se procure en vue d'une fin, mais bien vers la fin en vue de laquelle on se procure tous les moyens de ce genre ²¹. »

(*Lysis* 219e-220a, trad. Dorion, légèrement modifiée)

De manière générale, notre zèle concerne une fin et non des moyens. Ce rapport peut cependant être nuancé, lorsque la fin ou l'effet visé est particulièrement digne de *spoudé*. En discutant avec Hippias de l'hypothèse selon laquelle le beau serait la cause du bien, Socrate fait ainsi rejaillir la valeur de l'effet sur sa cause.

« Donc, si le beau est la cause du bien, le bien devrait naître du beau. Et c'est pour cela, semble-t-il, que nous consacrons notre zèle à la réflexion et à toutes les autres belles choses, parce que leur œuvre, ce qu'elles engendrent, le bien, mérite notre zèle ²². »

(*Hippias majeur* 297b, trad. Pradeau et Fronterotta, légèrement modifiée)

Socrate constate tout d'abord un état de fait : la pensée, qui est une belle chose, est un objet de zèle pour lui et pour d'autres hommes. Il explique ensuite ce fait à l'aide d'une hypothèse : on s'applique à ces belles choses parce que le beau produit, pour ainsi dire, le bien. L'affirmation selon laquelle le bien est un but qui doit être poursuivi avec zèle n'a, quant à elle, rien d'hypothétique. Elle est

²¹ « πᾶσα ἢ τοιαύτη σπουδή οὐκ ἐπὶ τοῖσις ἐστὶν ἐσπουδασμένη, ἐπὶ τοῖσις ἕνεκά του παρασκευαζομένοις, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω οὐδ' ἕνεκα πάντα τὰ τοιαῦτα παρασκευάζεται. »

²² « καὶ διὰ ταῦτα, ὡς ἔοικε, σπουδάζομεν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τᾶλλα πάντα τὰ καλά, διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν καὶ τὸ ἔκγονον σπουδαστὸν ἐστὶ, τὸ ἀγαθόν... »

conforme à la réflexion platonicienne sur la *spoudé* et à la pensée platonicienne en général. Ce passage contient d'ailleurs la seule occurrence de l'adjectif « *spoudastos* » (digne de zèle) de toute l'œuvre de Platon. On peut donc tirer de cet extrait deux objets de *spoudé* bien placée, à savoir le bien, qui est un objet de *spoudé* absolue, et la *phronésis* qui, en tant que moyen, est l'objet d'une *spoudé* plus relative.

Nous avons annoncé que la notion platonicienne de *spoudé* concernait l'organisation de la vie, voire le choix d'un genre de vie. L'extrait suivant des *Lois* devrait suffire à nous en convaincre pour le moment²³.

« Eh bien, ce qui caractérise surtout la nature humaine, ce sont les plaisirs, les douleurs et les désirs, auxquels forcément tout être vivant mortel est tout bonnement comme suspendu et accroché par ses objets de zèle les plus grands (*σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις*). Il faut donc faire l'éloge de la vie la plus belle, non seulement parce que, vue de l'extérieur, elle l'emporte par la réputation, mais aussi parce que, si l'on consent à y goûter et qu'on ne la fuit pas dans notre jeunesse, elle l'emporte aussi en ce que nous cherchons tous : davantage de joies et moins de souffrances durant toute notre vie²⁴. »

(*Lois* V, 732e-733a, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les *spoudai* conditionnent les plaisirs, les peines et les désirs, bref l'ensemble de la vie humaine. La suite de ce développement établit une équivalence entre le fait de prendre l'*areté* comme objet de zèle, et le fait de choisir le genre de vie

²³ Nous aurons l'occasion d'analyser, dans les chapitres suivants, plusieurs passages qui abondent dans le même sens.

²⁴ L'expression « *σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις* » a été traduite de différentes façons par les interprètes. Nous tenons à souligner la proposition de Laurent (2002), qui lit ici « ses préoccupations les plus profondes (p.26) ». Cette traduction met bien en évidence l'enjeu éthique du passage.

vertueux²⁵. Il souligne aussi l'un des principes qui traverse l'œuvre de Platon de part en part : seul ce genre de vie assuré à l'être humain la vie la plus heureuse²⁶.

1.5.2) L'intelligible et le divin

Au livre VII des *Lois*, l'Étranger d'Athènes clarifie les principes généraux relatifs à la *spondé*, en mettant en lumière un autre objet de zèle absolu.

« Je veux dire qu'il faut consacrer notre zèle à ce qui a de la valeur, non à ce qui n'a pas de valeur²⁷; et que, par nature, la divinité mérite tout notre bienheureux zèle²⁸, tandis que l'être humain, comme nous l'avons dit précédemment, a été fabriqué pour être un jouet pour la divinité, et que c'est véritablement ce qu'il y a de meilleur en lui²⁹. »

(*Lois* VII, 803c, trad. Brisson et Pradeau, modifiée)

On commence déjà à comprendre que pour Platon, les objets qui sont *spondaioi*, par nature et de façon absolue, ne sont pas de notre monde. Il s'agit plutôt des êtres intelligibles et de la divinité³⁰. Ces réalités sont celles que les amants véritables et les gardiens des lois doivent avant tout s'appliquer à connaître³¹.

²⁵ *Lois* V, 733a-734e.

²⁶ *Ibid.* L'idée selon laquelle seul l'homme juste est heureux est au centre de la discussion du *Gorgias* (cf. *Gorgias* 470e sq.).

²⁷ « ... χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ... »

²⁸ « ... φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον... »

²⁹ « ... ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἶπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγόνεναι. » — Nous reviendrons sur le statut de jouet qui est ici conféré à l'être humain (cf. *infra*, chapitre 2).

³⁰ Pour la distinction entre forme et réalité intelligible, voir Pradeau 2001a.

³¹ Voir *Phèdre* 248b, trad. Brisson : « Pourquoi faire un si grand effort (ἡ πολλὴ σπουδῆ) pour voir où est la "plaine de la vérité" ? Parce que la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme (ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ) se tire de la prairie qui s'y trouve... ». Voir aussi *Lois* XII, 966b-c, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée : « Mais quoi, ne devons-nous pas tenir les mêmes propos au sujet de tous les êtres qui ont de la valeur (περὶ πάντων τῶν σπουδαίων) ? À savoir que ceux qui doivent être de véritables gardiens des lois devront en connaître réellement la véritable nature, être en mesure de l'expliquer de façon raisonnée et de la suivre dans leur conduite, en déterminant quelles activités sont belles et quelles activités ne le sont pas par nature. [...] Or, l'une des plus belles connaissances n'est-ce pas celle qui a pour objet les dieux ? ». — Pour des occurrences des termes apparentés à « *timios* » appliqués aux réalités incorporelles en général, et au Bien en particulier, voir *République* VI, 509a et *Politique* 285e.

Les amants doivent du même coup se détacher des « ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων », des objets de zèle qui relèvent de l'humanité³².

Les choses humaines, en effet, ne sont pas dignes d'une grande *spoudè* selon Platon³³. Cette primauté radicale de l'intelligible et du divin sur l'humain peut aussi être constatée au niveau des enquêtes particulières qui sont menées par les personnages de Platon. Ainsi, dans le *Cratyle*, Socrate estime qu'il convient d'appliquer son zèle à l'institution des noms des dieux, mais non à ceux des héros et des hommes, parce que les dieux sont par nature éternels³⁴. La ferveur (*spoudè*) est aussi de mise dans les prières adressées aux dieux³⁵.

1.5.3) L'âme

Au niveau humain, l'âme est le seul objet de *spoudè* absolue pour Platon. Elle est en effet ce qu'on doit « honorer » (*timân*) en deuxième lieu, après la divinité, « honorer » signifiant travailler à son amélioration³⁶. Ici aussi, la valeur

³² *Phèdre* 249d.

³³ Voir aussi *République* X, 604c : « ... οὐτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς... ». On trouve la même idée dans le corpus aristotélicien : il n'y a rien dans l'être humain qui soit digne de *spoudè*, à l'exception du *nous* et de la *phronêsis*. Voir *Protreptique* B 108, 2 Düring (= 10c Ross).

³⁴ *Cratyle* 397b : « εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὐρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων ».

³⁵ Nous reviendrons sur cette question (cf. *infra*, chapitre 3). — On ne trouve pas, chez les contemporains de Platon, d'application similaire de la notion de *spoudè* aux dieux. Aristote recommande toutefois au tyran de faire preuve, à l'égard des dieux, d'une *spoudè* plus grande que celle de ses concitoyens, afin de leur inspirer confiance et d'éviter les complots. Cf. *Politiques* V, 11, 1314b39.

³⁶ *Lois* V, 726a-727a, trad. Brisson et Pradeau : « S'il en est ainsi, quand je dis qu'il faut honorer (τιμᾶν) notre âme en la mettant au second rang après les dieux (τὴν αὐτοῦ ψυχὴν μετὰ θεοῦς) qui sont nos maîtres et ceux qui les suivent, ma recommandation est correcte. Mais, peut-on dire, aucun de nous n'honore (τιμᾶ) son âme correctement, même lorsqu'il a l'impression de le faire. Il me semble en effet que l'honneur est un bien divin, et que, parmi les choses mauvaises, aucune n'est source d'honneur. Et quiconque estime que grandir son âme par des discours, par des dons et par des complaisances sans la rendre meilleure de pire qu'elle était, celui-là peut avoir l'impression qu'il l'honore (τιμᾶν μὲν δοκεῖ), mais ce n'est pas du tout ce qu'il fait ». — La seule occurrence concernant l'âme chez les contemporains de Platon se trouve chez Xénophon : les concours qui impliquent l'âme sont plus dignes de *spoudè* que ceux qui font appel au corps (cf. *Constitution des Lacédémoniens*, X, 3).

de la fin rejailit sur les moyens. Tout ce qui favorise le développement de l'excellence de cette âme mérite en effet qu'on s'y applique.

« Or notre accord portait sur un seul et même point capital : par quelque voie qu'un individu puisse devenir homme de bien, en possédant l'excellence de l'âme qui convient à la nature humaine³⁷, que cela soit dû à une occupation, une disposition ou à la possession de quelque désir, de quelque opinion ou de quelques connaissances, que nos concitoyens soient d'un sexe ou de l'autre, jeunes ou vieux, c'est disions-nous vers ce but que tout notre effort doit être tendu³⁸ d'un bout à l'autre de notre vie... »
(*Lois* VI, 770c-d, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

L'excellence morale doit donc être l'objet principal du zèle des êtres humains, et ce tout au long de leur vie³⁹. L'acquisition des vertus particulières, comme la modération et la justice, mérite aussi la *spoudé*⁴⁰.

Il en va de même pour tout ce qui concerne le savoir, comme on le voyait dans l'extrait de l'*Hippias majeur* cité plus haut. La connaissance et la compréhension sont en effet des choses importantes. (*spoudaia*)⁴¹.

³⁷ « ... τὴν ἀνθρώπων προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς... »

³⁸ « ... εἰς ταῦτόν τοῦτο [...] τεταμένη σπουδὴ πάντα ἔσται... »

³⁹ Voir aussi *République* X, 608c-d (avec le contexte) : « οἷε ἀθανάτω πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντός; ». — Pour des occurrences des termes de la famille de « *timios* » appliqués à l'areté, voir *Hippias majeur* 284a ; *République* III, 402c ; IX, 591b ; X, 617e ; *Phèdre* 266d ; *Critias* 114e ; et *Lois* IV, 707d. — Pour des exemples d'occurrences des termes « *spoudé* » et « *spoudazein* » appliqués à la vertu chez Aristote, voir *Éthique à Nicomaque* IX, 8, 1168b25 et 1169a7 ; ainsi que X, 2, 1174a4. Chez Isocrate, il n'y a que deux occurrences où la *spoudé* appliquée à l'areté, ou à l'amélioration de soi, n'est pas motivée par le souci d'acquérir une bonne réputation (cf. *Antidosis* 286, 4 et *Atropagétique* 37, 6). On ne trouve aucune occurrence de ce genre chez Xénophon.

⁴⁰ On ne trouve cependant que des tournures négatives ou interrogatives à cet égard. Voir tout de même *Alcibiade* 110e ; *Charmide* 175e ; et *République* I, 333e et 336e. — Les jeunes gens doivent par ailleurs faire preuve de *spoudé* (σπουδαίειν) à l'endroit des maximes ancestrales, et ne pas les soumettre à des réfutations intempestives, sous peine de sombrer dans le dérèglement. Ils doivent aussi tenir ces maximes en haute estime (τιμᾶν). Voir *République* VII, 538b-539c, analysé en partie *infra*, sections 6.7 et 6.8. — Pour des occurrences des termes de la famille de « *timios* » appliqués à des vertus particulières, voir *République* I, 336e ; *Phèdre* 250b ; *Lois* I, 630d ; II, 667a ; III, 696d-697b ; V, 730d ; IX, 854c ; et X, 887b.

⁴¹ *Cratyle* 437b : « ... τῇ “συνέσει” ταύτῃ καὶ “ἐπιστήμῃ” καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. ». — On trouve aussi, dans ce dialogue, un passage où Socrate donne une liste d'objets considérés ou reconnus comme étant *spoudaioi* : « τῶν δοκούντων σπουδαίων » (*Cratyle*

L'apprentissage et les pensées vraies sont, par conséquent, des objets envers lesquels le philosophe se montre zélé ⁴². Le philosophe platonicien recherche même les plaisirs qui sont reliés à l'acquisition du savoir ⁴³. Le principal objet de son zèle, dans le domaine du savoir, demeure toutefois l'appréhension des « causes divines » ⁴⁴, tâche qui exige une étude préalable des causes nécessaires ⁴⁵. On trouve là une confirmation du principe selon lequel seule la fin est véritablement objet de *spoudé* chez Platon ⁴⁶. Nous aurons l'occasion de voir que la pratique de la dialectique n'échappe pas à cette règle ⁴⁷. En tant que moyen d'acquérir des connaissances, cette activité mérite d'occuper une grande

414b). Il ne mentionne cependant ni son accord, ni son désaccord à l'égard de ce jugement. Ces objets sont la *tekhné*, la *mékhané*, l'*arété* et le vice, le beau, le bien, etc. (*Crasyle* 414b-419b). Ils semblent donc mériter le titre de « choses importantes », du point de vue platonicien, bien que la lettre du texte ne fournisse aucune certitude à cet égard.

⁴² *Timée* 90b : « τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδαῖοτι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένων... ». — Dans les *Lois*, le verbe « *spoudé* » est appliqué à l'acquisition du bon sens : « τοῦτο δὲ καὶ πάλιν καὶ ἕνα ἡμῶν ἕκαστον καὶ εὐχεσθαι δεῖν καὶ σπεύδειν, ὅπως γούν ἔξει. » (*Lois* III, 687e). — Pour des occurrences des termes de la famille de « *timias* » appliqués à la connaissance, à la *phronésis* et à l'intellect, voir *Sophiste* 249c ; *Ménon* 97d et 98a ; ainsi que *Phédon* 59d et 64c-66a.

⁴³ *Phédon* 114e : « τὰς δὲ περὶ τὸ μαθηταίνειν [ἡδονὰς] ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἀλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ... ».

⁴⁴ Les formes intelligibles comptent parmi ces causes divines. Pour plus de détails sur cette question, voir l'introduction de Brisson à sa traduction du *Timée*, p.15-17.

⁴⁵ *Timée* 68e-69a, trad. Brisson, très légèrement modifiée : « Voilà bien pourquoi il faut distinguer deux espèces de causes : la nécessaire et la divine. Et c'est l'espèce divine qu'il faut rechercher en toutes choses si on souhaite acquérir une vie de bonheur, dans la mesure où notre nature l'admet ; quant à l'espèce nécessaire, c'est en vue des causes divines qu'il faut la chercher, en considérant que, sans causes nécessaires, il n'est possible ni d'appréhender les causes divines elles-mêmes, qui sont les seuls objets de notre zèle (αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνον), ni ensuite de les comprendre (κατανοεῖν) ou d'y avoir part en quelque façon ». — Il est aussi question, dans le corpus aristotélicien, d'une *spoudé* appliquée à la contemplation de la nature et de la vérité des réalités, de même qu'à l'acquisition de la *phronésis*. Cf. *Protreptique* B 44, 11 Düring (=12 Ross) ; et B 103, 7 Düring (= 9 Ross). On ne trouve rien de tel chez Xénophon ni chez Isocrate. La *spoudé* appliquée à l'intelligence chez Isocrate est, encore une fois, motivée par le souci d'acquérir une bonne réputation (voir *À Nicoclès* 30, 8).

⁴⁶ L'enquête sur les causes nécessaires fait ici figure de moyen.

⁴⁷ L'analyse des liens qui peuvent unir la *spoudé* à la dialectique chez Platon présente des difficultés particulières. C'est la raison pour laquelle nous n'entrons pas dans le détail de cette question à cette étape-ci de notre recherche. Pour les résultats que nous évoquons dans le court développement qui suit, voir surtout les chapitres 3 et 8.

partie du temps et des efforts (*spoudè*) du philosophe. La méthode dialectique n'est toutefois pas *spoudaia* en elle-même pour Platon, à la différence de son but.

1.5.4) La *spoudè* politique

La question de savoir ce qui mérite la *spoudè* devient plus complexe lorsque le philosophe doit se faire homme politique. L'homme politique est en effet obligé de consacrer ses efforts aux affaires humaines, bien que celles-ci ne soient pas, en tant que telles, dignes d'un grand zèle⁴⁸. Le genre humain paraît médiocre lorsqu'on le compare à la divinité, mais il mérite tout de même un certain zèle de la part du philosophe platonicien⁴⁹.

Le philosophe doit donc redescendre dans la caverne, et partager les travaux et les honneurs des humains qui y sont restés, même si ces travaux ont plus ou moins de valeur⁵⁰. À ce niveau particulier, le premier objet de *spoudè*,

⁴⁸ *Lois* VII, 803b : « ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆς οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάσειν τοῦτο δὲ οὐκ εὐτυχές. ».

⁴⁹ *Lois* VII, 804b-c : « πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθὼν εἶπον ὅπερ εἶρηκα νῦν. ἔστω δ' οὖν τὸ γένος ἡμῶν μὴ φαῦλον, εἰ σοὶ φίλον, σπουδῆς δὲ τινος ἄξιον. » — Cette tâche politique, qui vient s'ajouter au travail dialectique du philosophe, est souvent laissée de côté par les interprètes. On trouve même, des études qui prétendent se concentrer sur la figure ou sur la pratique du philosophe platonicien, et qui comportent une telle omission (voir notamment Davidson 1993 et Woolf 2004). Certains commentateurs ne balaient pas cette exigence politique sous le tapis : ils s'appliquent plutôt à l'exclure du genre de vie philosophique. Gastaldi (2004), par exemple, estime que l'homme politique et le législateur véritables, qui sont décrits dans le *Politique* et les *Lois* respectivement, ne sont pas des philosophes (p.147-149). C'est ce qui lui permet de conclure que le genre de vie du philosophe et celui de l'homme politique sont totalement incompatibles pour Platon (p.143 et 149-150). À l'inverse, Vernezze (1992) cherche à montrer qu'il est dans l'intérêt du philosophe de gouverner la cité, parce que cette tâche rend possible « l'engendrement de la vertu » décrit dans le *Banquet* (p.331-332, et surtout p.342-345). Nous considérons pour notre part qu'un certain travail politique, qui ne se limite pas à la gouvernance, fait partie intégrante de la vie du philosophe platonicien. On peut notamment le voir dans le passage de la *République* cité dans la note suivante et en *Gorgias* 521d, où Socrate affirme être le seul Athénien à faire de la politique (voir aussi *Lettre* VII, 326a-b). Nous aurons l'occasion, tout au long de cette thèse, d'examiner d'autres passages des dialogues qui abondent en ce sens. Nous verrons que le philosophe platonicien s'acquitte de sa tâche politique de différentes façons. Il importe pour le moment de souligner le fait qu'il n'y a pas de conflit insoluble entre les *spoudai* dialectique et politique du philosophe platonicien. Il serait plus juste de parler d'une certaine « tension », comme le fait Laks (1995, p.16).

⁵⁰ *République* VII, 519d : « ... μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε φαυλότεροι εἴτε σπουδαιότεροι. »

pour l'homme politique et le législateur, est la paix ⁵¹. Par ailleurs, comme il est impossible de former une communauté harmonieuse avec de mauvais éléments, le législateur doit aussi s'efforcer d'effectuer une sélection adéquate des citoyens.

« À coup sûr, l'enjeu est moins important (ἐλάττων τε σπουδή) lorsqu'il s'agit des autres animaux, et cette question ne mérite de venir dans notre propos qu'à titre d'exemple. Mais, lorsqu'il s'agit des êtres humains, il est de la plus haute importance (σπουδῆς τῆς μεγίστης) pour le législateur de rechercher et d'exposer avec soin ce qu'il convient de faire en chaque cas pour cette purification comme pour les autres mesures à prendre. »

(*Lois* V, 735c-d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les humains constituent maintenant l'objet de la *spoudé* la plus grande, mais seulement par comparaison avec les animaux. Il faut aussi préciser que ce ne sont pas les êtres humains eux-mêmes qui font l'objet de ce zèle extrême : la *spoudé* concerne plutôt la manière dont la sélection doit être faite dans la cité. C'est cette recherche qui mérite tous les efforts du législateur. Les gardiens des lois devront eux aussi être choisis avec un soin absolu ⁵². Pour reprendre l'expression de l'Étranger d'Athènes, la loi devra elle-même « s'efforcer de conseiller et de menacer » les citoyens en ce qui concerne la tutelle des orphelins ⁵³.

Plusieurs activités de la cité des *Lois* doivent être pratiquées avec *spoudé* ou en vue d'une *spoudé*. Certaines d'entre elles font l'objet d'une sorte de renversement sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, puisqu'elles sont

⁵¹ *Lois* I, 628d-629a. Il s'agit là de l'un des renversements les plus importants du texte des *Lois*. Nous y reviendrons lors de notre discussion sur la guerre comme mauvais objet de *spoudé* (voir la section 1.6.2). — La seule mention d'une *spoudé* relevant du domaine politique, chez les contemporains de Platon, se trouve chez Aristote. Ce dernier affirme en effet que les législateurs semblent se préoccuper (*spoudazein*) davantage de l'amitié que de la justice, parce que l'amitié est ce qui unit une cité (cf. *Éthique à Nicomaque* VIII, 1, 1155a24). Isocrate applique quant à lui l'adjectif « *spoudaios* » à une constitution politique (cf. *Panathénaïque* 134, 6).

⁵² *Lois* VI, 752e : « ... νομοφύλακας δ' ἡμῖν πρώτους αἰρεῖσθαι ἀναγκαιότατον ἀπάσῃ σπουδῇ. »

⁵³ *Lois* XI, 928a, notre traduction : « διὸ δὴ περὶ τοῦτο αὐτὸ τὴν ὀρφανῶν περὶ νομοθεσίαν παραμυθοῦμενός τε καὶ ἀπειλῶν ὁ νόμος ἐσποῦδακεν. »

habituellement considérées comme des jeux ⁵⁴. Il en va ainsi des chœurs et des compétitions athlétiques ou militaires ⁵⁵. Les banquets auront eux aussi un but important dans la cité juste, à savoir la mise à l'épreuve des caractères des citoyens, de même que l'apprentissage de la modération ⁵⁶. Le mariage demeurera une entreprise importante, mais des jeux, et plus précisément des danses, seront organisées en vue de cette *spoudé* ⁵⁷. Par ailleurs, les citoyens qui en auront le temps devront suivre avec zèle les procès qui concernent la religion ⁵⁸. Enfin, et l'on revient ici à une *spoudé* plus philosophique, les jeunes membres du Conseil de veille ⁵⁹ devront s'appliquer avec un zèle total aux objets d'étude qui viennent de l'étranger, et qui ont reçu l'approbation des membres plus âgés ⁶⁰.

1.6) Les mauvais objets de *spoudé*

Selon Platon, la plupart des êtres humains font fausse route à l'égard de ce qui mérite la *spoudé*. Criton fait ainsi cet aveu à Socrate dans l'*Euthydème* :

⁵⁴ La paternité du concept de « renversement platonicien » revient, comme on le sait, à H. Joly. Nous n'adhérons pas à son interprétation du jeu et du « sérieux » dans les *Lois* (cf. Joly 1994, commenté dans l'annexe II), mais son concept général de renversement nous sera très utile dans ce chapitre-ci et le suivant.

⁵⁵ Pour les chœurs, voir *Lois* II, 664c (analysé *infra*, section 2.5.7). Pour les compétitions, voir *Lois* VIII, 829b-831d et les sections 2.3.3 et 2.4 de la présente thèse.

⁵⁶ *Lois* II, 652a, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée : « À présent, semble-t-il, la question qu'il faut examiner concernant les banquets est la suivante : est-ce qu'ils ont comme unique avantage de permettre de découvrir notre naturel, ou est-ce qu'il y a en sus, dans le bon usage des réunions consacrées à boire du vin, une utilité d'importance qui mérite un grand zèle (τι μέγεθος ωφελίας αξιοῖον πολλῆς σπουδῆς) ? ». Voir aussi II, 673e (analysé *infra*, section 2.3.3).

⁵⁷ *Lois* VI, 771e : « τῆς οὖν τοιαύτης σπουδῆς ἕνεκα χρὴ καὶ τὰς παιδίᾳ ποιεῖσθαι χορευόντας τε καὶ χορευούσας... ». Voir aussi *Lois* VI, 775b : « ... περὶ γάμου ἐσπουδακότα... ».

⁵⁸ *Lois* IX, 855d : « ... πάντες δ' οἱ πολῖται, ὅσοι περ ἂν ἄγωσι σχολήν, ἐπήκοοι ἔστωσαν σπουδῆ τῶν τοιούτων δικῶν. »

⁵⁹ Pour un plaidoyer en faveur de cette expression, plutôt que celle de « Conseil nocturne », voir Brisson 2000.

⁶⁰ *Lois* XII, 952a : « ἂ δ' ἂν τούτων ἐγκρίνωσιν οἱ γεραίτεροι, τοὺς νεωτέρους πάση σπουδῇ μανθάνειν... ».

« Or, moi, chaque fois que je me trouve en ta présence, je me sens en un état d'esprit tel qu'il me semble que c'est une folie d'avoir pris tant de soins (σπουδὴν τοιαύτην ἐσχηκέναι) de l'intérêt de mes enfants – et dans mon mariage, pour qu'ils aient une mère de la plus noble famille, et en matière d'argent, pour qu'ils soient aussi riches que possible – et d'avoir par ailleurs négligé leur éducation ⁶¹. »
(*Euthydème*, 306d-e, trad. M. Canto).

Ce passage résume bien le problème que Platon dénonce tout au long de son œuvre : en consacrant tous leurs efforts à des objets comme la richesse, les humains négligent ce qui est vraiment important, à savoir le soin et l'éducation de l'âme.

1.6.1) La richesse et le corps

La poursuite du pouvoir politique et de la richesse est une *spoudé* qui est étrangère au philosophe authentique ⁶². Dans la cité platonicienne, une telle quête ne devra jamais motiver un mariage. L'Étranger d'Élée, dans le *Politique*, considère qu'une telle situation, où l'on se marie pour l'argent ou pour le pouvoir, ne mérite même pas qu'on se donne la peine de la blâmer ⁶³. Dans la cité des *Lois* cependant, on dissuadera les citoyens de se comporter de la sorte par le blâme ⁶⁴.

⁶¹ « ... αὐτῶν δὲ περὶ παιδείας ἀμελήσαι... »

⁶² *Théétète* 173d : « σπουδαὶ δὲ ἐταιριῶν ἐπ' ἀρχὰς [...] οὐδὲ ὄναρ πράττειν προσισταται αὐτοῖς » ; et *République* I, 330c : « ... οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάξουσιν ὡς ἔργον ἑαυτῶν... ». Voir aussi *République* VI, 485e, trad. Leroux : « Un tel homme sera sûrement modéré, et totalement dépourvu de cupidité (οὐδαμῆ φιλοχρήματος), car les raisons pour lesquelles on se préoccupe (σπουδάξεται) des richesses, en plus de l'abondance des ressources, c'est à tout autre que lui qu'il revient de s'en préoccuper (σπουδάξειν) ». Le père de l'homme timocratique ne consacre pas lui non plus son zèle à la richesse (cf. *République* VIII, 549d). Voir en outre *Protagoras* 311d, où Socrate parle, par dérision, des efforts (σπουδαζειν) que son jeune ami et lui mettraient à trouver le moyen de payer les leçons du célèbre sophiste. — Aristote estime, comme Platon, que le philosophe n'a pas de *spoudé* orientée vers la richesse (cf. *Politiques* I, 11, 1259a18).

⁶³ Cf. *Politique* 310b (avec la suite) : « Τὰ μὲν πλοῦτου καὶ δυνάμεων ἐν τοῖς τοιοῦτοις διώγματα τί καὶ τις ἂν ὡς ἄξια λόγου σπουδάξῃ μεμφόμενος; ».

⁶⁴ *Lois* VI, 773e : « ... καὶ δι' ὀνειδῶν ἀποτρέπει τὸν περὶ τὰ χρήματα ἐν τοῖς γάμοις ἐσπουδακότα, ἀλλὰ μὴ γραπτῷ νόμῳ βιαζόμενον. ».

Prendre la richesse comme objet de *spoudé* est dangereux pour l'âme d'un individu, mais aussi pour la cité tout entière ⁶⁵. C'est d'ailleurs l'idée que Critias prête aux légendaires Atlantes.

« Au contraire, comme ils ne se laissaient pas griser par la mollesse qu'entraîne la fortune, ils ne tombaient pas, pour avoir perdu la maîtrise d'eux-mêmes, dans les égarements de la mauvaise conduite. Mais, avec la vue claire de l'homme qui reste sobre, ils considéraient que tous ces avantages s'accroissent par une amitié réciproque unie à la vertu, tandis que le zèle et l'estime qu'on leur porte ⁶⁶ font perdre ces biens en même temps que la vertu. »

(*Critias* 121a, trad. Brisson)

Une *spoudé* mal placée peut ainsi engendrer des vices, et ruiner l'objet même qui était visé (dans ce cas-ci, la richesse matérielle).

L'institution d'une hiérarchie des *spoudai* que les citoyens devront respecter scrupuleusement occupe la plus grande partie du cinquième livre des *Lois*. Il s'agit de déterminer dans quelle mesure et envers quel objet on doit faire preuve de zèle ou de relâchement ⁶⁷. L'Étranger d'Athènes conclut l'examen de cette question en ces termes :

« C'est pourquoi, du soin des richesses, nous avons dit plus d'une fois qu'il faut l'honorer (τιμᾶν) ⁶⁸ en dernier lieu ; car sur trois objets auxquels s'appliquent le zèle de tout homme ⁶⁹, le zèle qui est correctement appliqué aux richesses ⁷⁰ est le troisième et le dernier, celui du corps tient le milieu, le premier est celui de l'âme. »
(*Lois* V, 743e, trad. Des Places, modifiée).

⁶⁵ Xénophon estime quant à lui qu'un tel comportement est absurde. Cf. *Constitution des Lacédémoniens* VII, 3 et 6.

⁶⁶ « ... τῆ δὲ τούτων σπουδῆ καὶ τιμῆ... »

⁶⁷ *Lois* IV, 724a : « Ἄλλὰ μὴν μετὰ γε τὰ τοιαῦτα, ὡς χρὴ τὰ περὶ τὰς αὐτῶν ψυχὰς καὶ τὰ σώματα καὶ τὰς οὐσίας σπουδῆς τε περὶ καὶ ἀνέσεως ἴσχειν... ».

⁶⁸ Le verbe « *timân* » est utilisé ici comme un synonyme de « *spoudazein* ».

⁶⁹ « ὄντων γὰρ τριῶν τῶν ἀπάντων περὶ ἃ πᾶς ἄνθρωπος σπουδάζει... »

⁷⁰ « ... ἢ τῶν χρημάτων ὀρθῶς σπουδαζομένη σπουδῆ... »

Le citoyen doit donc consacrer ses efforts tout d'abord au soin de son âme, ensuite au soin de son corps, et ne s'occuper de ses richesses qu'en dernier lieu ⁷¹.

Il est plus facile pour un philosophe d'adopter cette ligne de conduite, puisque son naturel le détourne de ces deux derniers objets ⁷². Il n'accorde jamais la priorité à la gymnastique au détriment de la *mousiké* ⁷³, et il ne consacre pas non plus ses efforts à la poursuite des plaisirs du corps ⁷⁴.

1.6.2) La guerre

La réflexion de Platon sur les objets qui méritent la *spoudé* l'amène à opérer certains renversements et certaines dévaluations à l'égard de ce que ses contemporains considèrent comme étant digne de zèle.

Au niveau des affaires humaines, le renversement le plus frappant est celui par lequel la guerre est exclue de la sphère des *spoudai*. Il était déjà évident dans le *Lachès* que le maniement des armes, en tant qu'objet d'étude, n'avait pas une grande valeur ⁷⁵. Dans les *Lois*, c'est la guerre elle-même et tout ce qui s'y rapporte qui se voient privés de leur valeur.

⁷¹ Cette hiérarchie des objets dignes de zèle correspond en tous points à celle des objets dignes d'honneur. Voir *Lois* III, 697b et *Lois* V, 728d-e.

⁷² Pour la richesse, voir plus haut dans cette section, note 62.

⁷³ Contrairement à l'homme timocratique. Cf. *République* VIII, 548c, où l'on trouve l'expression « γυμναστικὴν ... τετιμημέναι ». — Pour les disciplines artistiques qui composent la *mousiké* chez Platon (et qui incluent la musique au sens moderne du terme), voir *infra*, section 10.5.2.

⁷⁴ Voir la description du philosophe en *Phédon* 64d, où l'on trouve l'expression « ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονάς ». Les plaisirs en question sont ceux que l'on prend à la nourriture, à l'alcool et aux relations sexuelles. Voir aussi la description du philosophe en *Théétète* 173d. Dans le *Banquet*, Aristophane abonde dans le même sens lorsqu'il affirme que le plaisir sexuel n'est pas la véritable fin de l'ardeur (*spoudé*) amoureuse (*Banquet* 192c). — Pour Xénophon, la *spoudé* appliquée aux plaisirs du corps empêche les gens d'apprendre de belles choses, de s'occuper correctement de leurs affaires et de leur maison, et d'être utiles à leurs amis et à leur cité. Cf. *Mémoires* IV, 5, 10-11 : « ... κατεχομένω ἐπὶ τῷ σπουδάζειν περὶ τὰς ἐγγυτάτω ἡδονάς... ».

⁷⁵ *Lachès* 182c : « ... μάθημα [...] μὴ μέντοι πάνυ σπουδαῖον... » ; et *Lachès* 184c : « τοιαύτη τις ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Λυσίμαχε, ἢ περὶ τοῦτο τὸ μάθημα εἶναι σπουδῆ ». Doriou propose une

« Ce qu'ils s'imaginent aujourd'hui, je pense, c'est que les jeux (τῶν παιδιῶν) sont le but auquel tendent les occupations importantes (τὰς σπουδάς) : on a raison, estiment-ils en effet, de considérer la paix comme le but obligé de la guerre, laquelle est, d'après eux, une chose importante⁷⁶. Or, ce qui se fait à la guerre n'est en réalité, nous le savons, ni de sa nature un jeu (παιδιά), ni d'autre part une éducation qui vaille la peine qu'on en parle, n'étant, ni ne devant être ce que nous affirmons être, à nos yeux du moins, la chose la plus importante (σπουδαιότατον). Chacun doit donc parcourir dans un état de paix la plus grande partie de son existence, aussi bien que la meilleure. »
(*Lois* VII, 803d, trad. Robin, légèrement modifiée)

On retrouve ici la connotation téléologique de la *spondé* platonicienne. Dans les *Lois* en effet, comme nous le verrons bientôt, les jeux ont un but important, à savoir l'éducation⁷⁷. L'Étranger d'Athènes, en dénonçant ainsi une certaine conception où les jeux sont la fin des occupations importantes, opère un renversement, et redonne aux *spondai* le caractère final qu'elles doivent avoir. Les gens ont raison de considérer la paix comme un but, mais ils se trompent en pensant que la guerre est la chose la plus importante qui soit⁷⁸. Dans l'absolu, ce titre revient à l'intelligible et au divin. Au niveau politique, il revient à la paix. La guerre n'appartient donc pas au domaine de ce qui est *spondaios* pour Platon. Elle n'est pas un jeu non plus. Elle relève plutôt de l'ordre de la nécessité.

Au premier livre des *Lois*, l'Étranger d'Athènes parlait déjà de l'homme politique véritable en ces termes :

excellente traduction de cette dernière phrase : « À mon avis, Lysimaque, telle est la valeur de cet objet d'étude. »

⁷⁶ « τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον ἡγοῦνται σπουδαία ὄντα... »

⁷⁷ Cf. *infra*, section 2.3.3.

⁷⁸ Pour des occurrences apparaissant dans un passage où il est dit de certains hommes ou de certains peuples qu'ils appliquent leur *spondé* à la guerre ou à des activités relevant du domaine militaire, voir *Lachès* 183a ; *Hippias majeur* 284a ; *Euthydème* 273d ; *Lois* I, 628e-629a (cité *infra*, section 3.7.3), et *Lois* VIII, 834b.

« ... de même, s'agissant du bonheur d'une cité ou même d'un individu, celui qui considère les choses de cette façon ne deviendra jamais ni un homme politique au sens véritable du terme, s'il a seulement et d'abord en vue de mener des guerres à l'extérieur, pas plus qu'un véritable législateur, s'il n'édicte pas des lois concernant la guerre en vue de la paix, plutôt que des lois concernant la paix en vue de la guerre ⁷⁹. »

(*Lois* I, 628d-e, trad. Brisson et Pradeau).

L'homme politique doit certes préparer la guerre, mais il ne doit pas organiser toute la vie de la cité en fonction de cette éventualité. La guerre n'est pas une fin en soi pour Platon ⁸⁰.

1.7) Le *spoudaios anēr*

Nous avons vu que l'humanité et les « affaires humaines », c'est-à-dire le pouvoir, la richesse, la guerre et les plaisirs physiques, n'ont pas une grande valeur pour Platon. Il ne faut donc pas s'étonner du fait que cet auteur n'applique presque jamais l'adjectif « *spoudaios* » à un être humain en particulier, à la différence de ses contemporains et surtout de ses successeurs ⁸¹. Lorsqu'il l'emploie, Platon se sert de ce type d'expression pour désigner la valeur d'un humain, qu'elle soit innée ou acquise. L'un des sens possibles de ce terme est en effet « bon », « excellent », – ce « bien » n'ayant pas nécessairement un caractère

⁷⁹ Aristote considère lui aussi que les mesures concernant la guerre et le reste de la législation doivent être établies en fonction de la vie de loisir et de la paix. Cf. *Politiques* VII, 14, 1334a2-6.

⁸⁰ La médecine et les occupations relevant du domaine judiciaire peuvent aussi être considérées comme de mauvais objets de *spoudé*. Voir *République* III, 405a, où Socrate affirme que le propre d'une cité mal éduquée que d'avoir besoin de médecins et de tribunaux. Il dénonce le fait qu'une telle cité glorifie (σεμνύονται) ce type d'occupations, et permet aux hommes libres de s'y consacrer entièrement (σφόδρα περὶ αὐτὰ σπουδάξωσιν). Cette position est plus radicale que celle des *Lois*, qui prévoit l'instauration d'un système pénal, et où les citoyens seront conviés à suivre les procès (cf. *supra*, section 1.5.4).

⁸¹ L'expression « *spoudaios anēr* » est omniprésente dans les œuvres éthiques d'Aristote et de Chrysippe (pour des détails, voir *infra*, section 1.7.3). Chez Platon, ce type d'occurrence est si rare que nous en aurons fait le tour en quelques pages. Un seul passage pertinent manquera alors à notre analyse, à savoir *Lettre* VII, 344c, qui sera examiné plus loin (cf. *infra*, section 8.6.5).

moral⁸². Dans ce contexte, le *spondaios* est souvent opposé au *phanlos*, c'est-à-dire à l'homme de qualité inférieure, l'homme médiocre⁸³. Ces qualificatifs peuvent s'appliquer à des hommes de façon indéfinie, sans que le genre de valeur en question soit spécifié⁸⁴. L'emploi de ces adjectifs n'est toutefois pas limité aux hommes chez Platon. Il s'étend aux femmes et même aux enfants.

1.7.1) Un bon naturel

Les bébés peuvent en effet être *spondaioi* pour Platon, comme on le voit dans ce passage de la *République*.

« Alors voici, dis-je quelque chose d'encore moins important (φαυλότερον)⁸⁵, un point que nous avons mentionné dans notre propos antérieur en disant qu'il faudrait, chaque fois que naîtrait chez les gardiens un rejeton de qualité médiocre (τις φαύλος ἔκγονος), le renvoyer chez les autres habitants, et chaque fois que naîtrait chez les autres un rejeton de grande valeur (σπουδαῖος), il faudrait le renvoyer chez les gardiens. »

(*République* IV, 423c-d, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

La valeur ou la médiocrité de ces petits enfants ne peut tenir à autre chose qu'à leurs capacités naturelles. Le texte lui-même ne fournit pas de précision sur le genre de capacités en cause. Socrate affirme cependant que les bébés *spondaioi* doivent être intégrés dans la classe des gardiens.

Cette remarque nous met sur une piste, celle du mythe des races qui apparaît au livre précédent. Dans ce mythe en effet, Socrate parlait des rejetons

⁸² Cf. Chantraine 1968-1980, s.v. ; et Liddell et Scott 1968, s.v.

⁸³ Pour un exemple, voir *Lois* VI, 757a : « δοῦλοι γὰρ ἂν καὶ δεσπότηαι οὐκ ἂν ποτε γένοιτο φίλοι, οὐδὲ ἐν ἴσας τιμαῖς διαγορευόμενοι φαῦλοι καὶ σπουδαῖοι... ». Ce terme peut aussi prendre ce sens chez Xénophon. Voir par exemple, *Mémoires*, IV, 2, 2.

⁸⁴ Voir notamment Xénophon, *Helléniques* II, 3, 19, où « *spondaios anēr* » est presque un synonyme de « *kalos kagathos* », et *Helléniques* III, 1, 9. Voir aussi Isocrate, *À Démétrios* 1, 2 à 2, 2 et 50, 4 ; ainsi que *À Philippe* 19, 2.

⁸⁵ La prescription qui suit a moins d'importance que celles qui concernent l'éducation (cf. *République* IV, 423d-e).

de la race d'or, qui sont dotés d'un naturel qui les rend aptes à devenir des auxiliaires (ἐπίκουροι) dans la cité ⁸⁶. Ces rejetons sont, pour cette raison, les « plus précieux » (τιμιώτατοί) de tous. Les auxiliaires, que Socrate désignait jusque là sous le nom de « gardiens » (φύλακας) ⁸⁷, ont un naturel philosophe ⁸⁸. C'est ce qui les distingue des autres citoyens. On pourrait donc conclure que ces bébés présentent déjà certains traits du naturel philosophe, dont ils tiennent leur plus grande valeur.

1.7.2) La compétence

L'expression « *spondaios anêr* » signifie aussi « homme compétent » chez Platon. Les experts dans le domaine des arts et des métiers étaient en effet souvent qualifiés de *spondaioi* à l'époque ⁸⁹. Dans l'optique platonicienne, le *spondaios anêr* est donc un homme qui possède un savoir ou qui maîtrise une *tekhne*.

« Mon cher Criton, ne sais-tu pas qu'en toute activité, nombreux sont les gens médiocres et qui ne valent rien ⁹⁰, et peu nombreux les hommes compétents et qui ont une grande valeur ⁹¹ ? »
(*Euthydème* 307a, trad. Canto, modifiée)

Cette rareté des hommes *spondaioi* rappelle celle des philosophes et des hommes politiques authentiques ⁹². La remarque de Socrate vise cependant tous les genres d'occupation (ἐν παντὶ ἐπιτηδεύματι).

⁸⁶ Cf. *République* III, 415a, pour ce développement.

⁸⁷ Pour le changement de terme, voir *République* III, 414a-b.

⁸⁸ Cf. *République* II, 375e sq.

⁸⁹ Cf. Schottlaender 1980, p.392. Cet interprète ne cite aucun auteur à ce sujet. Nous avons cependant trouvé un tel emploi chez Xénophon, pour désigner un bon maître d'une *tekhne* qui n'est pas identifiée (*Mémoires* IV, 2, 2), et un bon guide en matière de vertu (*Apologie de Socrate* 30). Aristote utilise aussi l'adjectif « *spondaios* » pour parler d'un bon cithariste (*Éthique à Nicomaque* I, 6, 1098a9-12), et d'un bon juge en matière de musique (*Politiques* VIII, 6, 1340b25).

⁹⁰ « ... οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι... »

⁹¹ « ... οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι; »

Socrate et les autres philosophes qui sont dépeints dans les dialogues platoniciens utilisent souvent cette expression à la négative, pour nier la compétence d'un individu ou d'un groupe. Dans le passage que nous venons de citer, Criton et Socrate parlent en effet des hommes qui prétendent éduquer les êtres humains⁹³. Dans l'*Alcibiade*, Socrate considère que la foule n'est pas un maître compétent en matière de justice⁹⁴. Il affirme par ailleurs dans le *Phèdre* être lui-même un devin, mais un devin qui n'est « pas très fort »⁹⁵.

Dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes emploie le participe parfait de « *spoudazein* » pour désigner des gens qui se sont appliqués à un objet d'étude au point de s'en faire une spécialité.

« Considérons donc tout ce qui vient d'être dit comme un préambule relatif à toutes ces questions, et ajoutons-y la doctrine qui a profondément persuadé bon nombre des auditeurs de ceux qui, dans les Mystères, sont spécialistes (τῶν... ἐσπουδακόντων) de ce genre de choses : c'est que de pareilles fautes se paient dans l'Hadès...⁹⁶ »

(*Lois IX*, 870d-e, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les gens dont parle l'Étranger sont donc des spécialistes des Mystères. Ce sont, plus précisément, des spécialistes de l'eschatologie, de tout ce qui concerne le sort de l'âme après la mort physique (comme les châtiments ou les récompenses qu'elle recevra, selon son mérite). L'Étranger ne qualifie pas ces gens d'experts (*spoudaioi*), bien qu'il semble partager leur croyance⁹⁷, et qu'il soit prêt à l'inclure dans un préambule législatif. Le sort de l'âme après la mort, en effet, ne fait pas

⁹² Cf. *République IV*, 428e-429a ; *République VI*, 495b et 496a-b ; ainsi que *Politique* 292d-293a.

⁹³ *Euthydème* 306e : « ... τῶν φασκόντων ἄν παιδεῦσαι ἀνθρώπους... ».

⁹⁴ *Alcibiade* 110e : « Οὐκ εἰς σπουδαίους γε διδασκάλους... » ; et *Alcibiade* 111a : « οὐς σὺ φῆς οὐ σπουδαίους εἶναι διδασκάλους. ».

⁹⁵ *Phèdre* 242c, trad. Brisson : « εἰμι δὴ οὖν μάντις μὲν, οὐ πάνν δὲ σπουδαίος... ».

⁹⁶ L'Étranger parle des meurtres volontaires dans ce développement. Cf. *Lois IX*, 870a-c.

⁹⁷ Un autre philosophe platonicien, à savoir Socrate, affiche lui aussi cette conviction à plusieurs reprises dans les dialogues. Voir les mythes eschatologiques du *Gorgias*, du *Phédon*, et de la *République*.

partie des choses qu'un être humain peut connaître ⁹⁸. Ces gens ne disposent donc pas d'un véritable savoir en cette matière, mais ils ont consacré leurs efforts (ἐσπουδακόντων) à ces questions.

Il est possible, dans l'optique platonicienne, de pratiquer un art ou d'accomplir une action avec *spoudé*, c'est-à-dire avec compétence ou d'une manière correcte. Tel est en effet le sens de l'occurrence de ce passage des *Lois* portant sur la nécessité pour les citoyens d'apprendre les mathématiques.

« Ce sont, à mon avis, [des nécessités en matière de sciences] qu'un dieu, un démon, un héros, ne peut absolument pas négliger de pratiquer ni même d'apprendre, sans se rendre incapable de s'occuper correctement ⁹⁹ des êtres humains. »
(*Lois* VII, 818b-c, trad. Diès, légèrement modifiée)

Traduire « σπουδῆ » par « sérieusement » obscurcit le sens de cette phrase. Il en va de même pour cet extrait du *Politique*.

« Ne faut-il pas affirmer de cet entrelacement et de cette liaison que jamais il n'y en aura qui soient stables ni entre des méchants et d'autres méchants ni entre les gens de bien et les méchants, et qu'une science ne pourrait jamais se servir efficacement de ce lien à l'égard de gens de cette sorte ¹⁰⁰ ? »
(*Politique* 309e, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Ces deux passages traitent des conditions nécessaires à l'exercice de la science politique véritable. Pour être vraiment compétent, un homme politique doit connaître les mathématiques. Il doit aussi écarter les mauvais citoyens, pour réussir à créer des liens stables au sein de sa communauté. Sans cette sélection préalable, sa science n'aura pas d'efficacité. Plusieurs autres occurrences de l'adverbe « σπουδῆ » chez Platon, qui seront analysées dans les prochains chapitres, ont un sens similaire.

⁹⁸ Voir notamment *Phédon* 114c-d.

⁹⁹ « ... ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιῆσθαι... »

¹⁰⁰ « ... μηδέ τινα ἐπιστήμην αὐτῷ σπουδῆ πρὸς τοὺς τοιοῦτους ἂν χρῆσθαι ποτε; »

1.7.3) L'excellence morale

L'adjectif « *spoudaios* » peut aussi servir à désigner la valeur morale d'un être humain dans les dialogues platoniciens. Mais le *spoudaios anēr* de Platon n'est pas encore l'homme vertueux des oeuvres éthiques d'Aristote. Chez Aristote, en effet, le *spoudaios anēr* est un homme qui vit selon la vertu en raison de sa capacité à poser un jugement éthique adéquat ¹⁰¹. Cet homme sait en quoi consiste l'*areté*, non seulement en théorie, mais dans la pratique, au niveau des cas particuliers. L'expression « *spoudaios anēr* » fonctionne ainsi comme un synonyme d'« homme vertueux » chez Aristote ¹⁰². Elle a une signification éminemment pratique pour lui ¹⁰³. Chez Platon et chez Aristote, il n'est pas nécessaire d'être un philosophe pour mériter le titre de *spoudaios anēr* ¹⁰⁴. Chez les Stoïciens toutefois, cette expression devient un synonyme de « sage » ¹⁰⁵.

¹⁰¹ Voir notamment *Éthique à Nicomaque* III, 6, 1113a25-35. Les études qui portent précisément sur le *spoudaios anēr* des oeuvres éthiques d'Aristote sont peu nombreuses. Dans le développement qui suit, nous nous inspirons surtout de Schottlaender 1980, p.385-394. Le livre de Sparshott (1994) consiste quant à lui en un commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, où l'adjectif « *spoudaios* » est le plus souvent traduit et interprété, à tort, à l'aide de la notion de « sérieux ». Cet interprète affirme ainsi que le *spoudaios anēr* d'Aristote est l'homme qui prend la vie « au sérieux », et que la vertu elle-même s'assimile au « sérieux » (voir par exemple, p.50-52, 111, 278, 307-308, et 318). Reiner (1991) considère pour sa part que le choix du terme « *spoudaios* » chez Aristote, qui désignerait son « critère d'excellence morale », serait une preuve de sa dévalorisation biaisée de l'humour au profit du « sérieux » (p.77). Il est tout de même intéressant de constater, en lisant cet article, à quelles difficultés les traducteurs d'Aristote se heurtent en ce qui concerne l'adjectif « *spoudaios* » (*ibid.*, note 17). Voir aussi sur cette question, Schottlaender 1980, p.385-386. Mentionnons pour finir Reid (1967), qui analyse surtout les différents sens que peut prendre le terme anglais « *serious* », en prenant pour point de départ la définition aristotélicienne de la tragédie.

¹⁰² Voir notamment *Éthique à Nicomaque* IX, 4, 1166a12-13, trad. Bodéüs : « ... mais selon toute apparence, comme on l'a dit, ce qui sert à mesurer chacune de ces conduites, c'est la vertu (*ἡ ἀρετή*) et le vertueux (*ὁ σπουδαῖος*). » Pour d'autres exemples, voir *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1176b26-27 et *Catégories* VIII, 10b7-8. Dans ce passage des *Catégories*, Bodéüs rend le terme de « *spoudaios* » par « excellent ». Cette traduction met bien en évidence le sens premier du mot « *spoudaios* ».

¹⁰³ L'*Éthique à Eudème*, l'*Éthique à Nicomaque* et la *Grande Morale* contiennent près de la moitié des occurrences des termes apparentés à *spoudé* chez Aristote (193 sur 441). Les *Politiques* en contiennent 55 à elles seules.

¹⁰⁴ Les bébés mentionnés plus haut mis à part, Platon n'utilise cette expression qu'une seule fois pour désigner un philosophe. Cf. *Lettre VII*, 344c (analysé *infra*, section 8.6.5).

¹⁰⁵ Cf. Schottlaender 1980, p.392. Cet interprète ne fournit qu'une seule référence à ce sujet, qui est tirée des fragments de Zénon, soit *Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 216 (= 59N Long et Sedley). Ce fragment

Le *spoudaios anér* comme modèle de l'homme vertueux est donc une innovation et un trait propres à Aristote ¹⁰⁶. Le *spoudaios anér* de Platon ne fait pas l'objet d'une définition aussi précise. Il n'y a d'ailleurs, dans toute son œuvre, que trois passages où cette expression connote une certaine vertu.

« Ainsi, nous aurons raison de supprimer pour les hommes renommés les lamentations funèbres ; nous les confierons plutôt aux femmes, mais non à celles qui sont des femmes de valeur (ταύταις σπουδαίαις), et aussi à ceux des hommes qui sont mauvais (κακοί), de manière à dissuader de les imiter ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays. »
(*République* III, 387e-388a, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

L'excellence propre à ces femmes *spoudaiai* est la même que celle de l'homme convenable et mesuré (*epieikés*) : elle consiste à être capable de supporter le malheur avec retenue et sérénité ¹⁰⁷.

Au livre suivant de la *République*, le fait d'être *spoudaios* consiste en un autre genre d'excellence.

« Par conséquent, nous l'affirmons depuis le début, il faut sans attendre faire participer tous nos jeunes à un jeu (παιδιᾶς) plus conforme à la loi, en tenant compte du fait que si ce jeu en vient à contourner la loi et que ces enfants agissent de même, il sera impossible que ces jeunes se transforment en hommes respectueux des lois et intègres (έννόμους τε καὶ σπουδαίους). »
(*République* IV, 424e-425a, trad. Leroux)

Les jeux ont un rôle important au sein du programme platonicien d'éducation à l'*areté*, comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Remarquons pour

n'associe toutefois pas directement le *spoudaios anér* à l'homme sage, au *sophos anér*. Les occurrences qui apparaissent chez Chrysippe sont plus claires et beaucoup plus nombreuses (132 occurrences, dont 125 dans les fragments éthiques). Voir notamment *SVF* III, 294 (= 26H Long et Sedley) ; *SVF* III, 516 (= 59G Long et Sedley) ; et *SVF* III, 548 (= 41G Long et Sedley).

¹⁰⁶ On pourrait, à la limite, considérer qu'Isocrate avait lui aussi fait du *spoudaios anér* un modèle auquel il fallait aspirer. D'après ce que nous avons pu constater, cet auteur ne définit toutefois jamais clairement en quoi consiste le fait d'être *spoudaios*. Ce *spoudaios anér* se préoccupe d'ailleurs beaucoup de sa réputation. Voir par exemple, *À Démétrios* 4, 4 ; 11, 9 ; 29, 4 ; et surtout 43, 3-8 et 48, 4.

¹⁰⁷ Cf. *République* III, 387d-e.

L'instant que le terme « vertueux » serait trop fort pour rendre ce que recouvre ici l'adjectif « *spondaios* ». Nous avons en effet affaire à un développement sur la façon dont on doit éduquer les citoyens au respect des lois (*eunomia*)¹⁰⁸. Or, l'obéissance aux lois est une forme minimale de justice pour Platon. Elle est certes nécessaire, comme Socrate l'affirme dans le *Criton*, mais elle est loin de la forme achevée de justice qu'il décrit dans la *République*, et qui consiste en une harmonie des parties de l'âme sous le commandement de l'intellect.

Dans le dernier passage de notre série, l'adjectif « *spondaios* » concerne à la fois un art et un genre de vie.

« En outre, les forces navales d'une cité, à l'heure du salut, attirent les honneurs (τιμός) vers ce qui n'est pas la fleur des hommes de guerre. Comme la victoire, en effet, est due à l'art du pilote, du maître d'équipage, du rameur, et en somme à des gens de toute espèce et de peu de valeur¹⁰⁹, il est impossible de rendre correctement aux individus les honneurs (τὸς τιμός) qu'ils méritent. »

(*Lois IV*, 707a-b, trad. Des Places, très légèrement modifiée)

L'Étranger d'Athènes oppose ces hommes, qui ne sont pas tellement *spondaioi*, aux véritables militaires qui doivent se battre et risquer leur vie. Le lien existant entre ce qui est *spondaios* et ce qui mérite d'être honoré est très explicite dans ce passage. Pour l'Étranger, les honneurs de la victoire devraient revenir aux militaires, et non aux professionnels de la navigation. L'art des premiers est à la fois plus valable, plus important, et plus périlleux que celui des deuxièmes.

Le manque de valeur des pilotes, des maîtres d'équipage et des rameurs, ne semble toutefois pas consister en un manque de courage¹¹⁰. Il semble plutôt tenir à leur genre de vie maritime. L'Étranger parlait un peu plus tôt des dangers

¹⁰⁸ Voir *République III*, 424d et 425a. Nous reviendrons sur ces passages (cf. *infra*, sections 2.2.2 et 2.3.2).

¹⁰⁹ « ... παντοδαπῶν καὶ οὐ πάνυ σπουδαίων ἀνθρώπων... »

¹¹⁰ C'est plutôt le recours aux flottes de guerre qui introduit la lâcheté dans l'âme de l'ensemble des combattants. Cf. *Lois IV*, 705c-707a.

qui guettent une cité portuaire : ses citoyens finissent par adopter des « moeurs bigarrées et médiocres ¹¹¹ », et, à cause de la prolifération du commerce, « des moeurs instables et malhonnêtes ¹¹² ». Ainsi donc, les professionnels de la navigation ne sont pas tellement *spoudaioi* parce que leur art a moins de valeur que celui des stratèges et des hoplites, et parce qu'ils mènent une vie qui favorise le développement de certaines formes d'injustice et de dérèglement.

1.8) La *semnotês*

Avant de passer à l'examen de la *paidia*, il importe de bien cerner les différences qui peuvent exister entre les notions de *spoudê* et de *semnotês* pour Platon ¹¹³. Cette analyse nous permettra de mieux comprendre l'opposition entre la *paidia* et la *spoudê* telle qu'elle est appliquée aux discours dans les dialogues.

1.8.1) La *semnotês* chez Platon

Le *spoudaios anêr* de Platon est un homme de valeur. Sa valeur peut dépendre de ses capacités naturelles, de son excellence morale ou de sa compétence. Le *semnos anêr* de Platon, quant à lui, ne reçoit pas cette dénomination en raison de sa valeur personnelle, mais plutôt en raison de sa réputation ou du pouvoir politique qu'il détient. Le *semnos anêr* est un homme

¹¹¹ *Lois* IV, 704d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée : « ... ἦθη καὶ ποικίλα καὶ φαύλα... ».

¹¹² *Lois* IV, 705a, trad. Des Places : « ... ἦθη καὶ ἀπίστα... ».

¹¹³ De Vries (1945) a publié un court article sur les mots apparentés à « *semnos* » chez Platon. Cet interprète cherche à montrer que ces termes sont le plus souvent utilisés en un sens « défavorable » chez Platon (p.151). Nous sommes d'accord avec lui sur ce point. De Vries ne tente toutefois pas d'identifier les domaines et les objets auxquels ces termes s'appliquent chez Platon. Il cherche plutôt à montrer que leur sens est « ironique », en employant sa propre conception de l'« ironie » (*passim*).

respectable, voire vénérable. C'est un homme qui jouit d'un statut social privilégié¹¹⁴.

La vénération dont ce type d'homme fait l'objet, de la part de ses concitoyens, est induite dans l'optique platonicienne. Seuls l'intelligible et le divin, en effet, sont absolument dignes de *spoudé* pour Platon, comme nous l'avons vu. De la même façon, seuls l'être en soi et la divinité méritent le titre de « *semnos* »¹¹⁵. La vénération n'est donc appropriée qu'à l'égard des réalités supérieures et des dieux¹¹⁶. Il faut aussi, dans une moindre mesure, considérer que notre patrie est plus digne de vénération que nos parents¹¹⁷, et accorder aux services que nos amis nous rendent plus d'importance qu'ils ne leur en accordent eux-mêmes¹¹⁸.

Ces cas mis à part, la *semnotés* est une imposture¹¹⁹, ou une forme de vanité ridicule pour Platon¹²⁰. Bon nombre d'occurrences des termes de cette

¹¹⁴ Voir *Euthydème* 303c : « ... τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων... » ; *République* V, 475a-b : « ... ὑπὸ μείζονων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι... » ; et *Phèdre* 257d (analysé *infra*, section 8.1.1) : « ... οἱ μέγιστον δυνάμενοι τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν... ». Voir aussi *Théétète* 150a, à propos des sages-femmes : « ... ἄτε σεμναὶ οὔσαι αἱ μαῖαι... » ; et *Politique* 290d, à propos des prêtres et des devins : « ... καὶ δόξαν σεμνήν λαμβάνει διὰ τὸ μέγεθος τῶν ἐγχειρημάτων... ».

¹¹⁵ *Phèdre* 53d : « Ἐστὸν δὴ τινα δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ' αὐτό, τὸ δ' αἰεὶ ἐπιέμενον ἄλλου. [...] Τὸ μὲν σεμνότατον αἰεὶ πεφυκός, τὸ δ' ἑλλιπέος ἐκείνου. ». — L'Étranger d'Élée critique cependant les parménidiéens, parce qu'ils confèrent à l'être un caractère vénérable et sacré (σεμνὸν καὶ ἅγιον), en le privant de tout mouvement, et donc de toute pensée. Cf. *Sophiste* 248e-249a.

¹¹⁶ Voir par exemple, *Politique* 290e : « τῷ γὰρ λαχόντι βασιλεῖ φασιν τῆδε τὰ σεμνότατα καὶ μάλιστα πάτρια τῶν ἀρχαίων θυσίων ἀποδεδόσθαι. ». Voir aussi *Cratyle* 391d-392a, où Socrate applique l'adjectif « *semnos* » à la connaissance de la rectitude des noms que les dieux donnent aux choses.

¹¹⁷ *Cratyle* 51a : « ... μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμιώτερον ἐστὶν πατρὶς καὶ σεμνότερον καὶ ἁγιώτερον... ».

¹¹⁸ *Lois* V, 729d : « ... μείζους μὲν καὶ σεμνοτέρας τὰς ἐκείνων ὑπηρεσίας εἰς αὐτὸν ἡγοούμενος ἢ ἕκινου... ».

¹¹⁹ *Phèdre* 243a (analysé *infra*, section 7.3.4) : « ... τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθὲς σεμνόνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκμήσετεν ἐν αὐτοῖς. ».

¹²⁰ *Théétète* 175a-b, trad. Narcy : « ... quand on s'enorgueillit (σεμνυνομένων) d'une liste d'ancêtres allant jusqu'à vingt-cinq et qu'on remonte jusqu'à Héraclès, fils d'Amphitryon, à lui [le philosophe] cela paraît

famille apparaissant dans les dialogues servent en effet à désigner des hommes qui se glorifient eux-mêmes, le plus souvent par le biais d'une thèse ou d'un discours ¹²¹. Les hommes qui se croient *semoi* sont d'ailleurs très sensibles à la flatterie ¹²². Ces gens se gonflent d'un orgueil démesuré, soit parce qu'ils ne connaissent pas leur statut de jouet au regard de la divinité, c'est-à-dire leurs limites d'être humain et leur médiocrité relative, soit parce qu'ils cherchent à tromper les autres. Une telle attitude est, pour Platon, une forme d'*hybris* et d'*alazoneia* ¹²³.

Les êtres humains ont tendance à considérer ou à rendre certaines choses plus vénérables qu'elles ne le sont en réalité, selon Platon. Protagoras, par la bouche de Socrate, rend ainsi sa thèse, selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, plus imposante dans le *Théétète* ¹²⁴. De la même façon, la thèse selon laquelle un composé est connaissable, mais pas ses éléments, se présente comme une grande et vénérable thèse ¹²⁵. Certains arts font aussi l'objet d'une *semmotés* déplacée. Le nom de l'interprétation divinatoire du vol des oiseaux a été rendu plus majestueux par l'ajout d'un omega ¹²⁶. Le droit et la médecine sont glorifiés dans les cités mal éduquées ¹²⁷. La rhétorique ¹²⁸,

aberrant d'insignifiance [...] : il rit de gens incapables de faire ce calcul, comme de délivrer de son enfure (χαυνότητα) leur âme sans intelligence (ἀνοήτου ψυχῆς). »

¹²¹ Voir *Méxène* 235b (analyse *infra*, section 7.5.1) ; *Politique* 263d : « ... καὶ σεμνύνον αὐτὸ ἑαυτό... » ; *Phèdre* 258a : « ... καὶ ὅς εἶπεν τὸν αὐτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς... » ; et *Phèdre* 28c : « ... οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες... ». Voir aussi *Parménide* 128c, où Zénon se défend d'avoir voulu se glorifier (σεμνύεται) lui-même en écrivant son livre.

¹²² *Lois* I, 633d : « ... καὶ τινὰς δεινὰς θωπείας κολακικὰς, αἱ καὶ τῶν σεμνῶν οἰομένων εἶναι τοὺς θυμοὺς ποιοῦσιν κηρίους. »

¹²³ L'*alazôn* (le vantard) surestime en effet sa valeur et ses capacités. Pour plus de détails sur cette question, voir *infra*, annexe I, section VI.

¹²⁴ *Théétète* 168d : « ... ἀποσεμνύνων δὲ τὸ πάντων μέτρον... ».

¹²⁵ *Théétète* 203e : « Σκεπτέον καὶ οὐ προδοτέον οὕτως ἀνάνδρως μέγαν τε καὶ σεμνὸν λόγον. ».

¹²⁶ *Phèdre* 244d : « ... ἦν νῦν "οἰωνιστικὴν" τῷ ω σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν. ».

¹²⁷ Cf. *République* III, 405a (commenté *supra*, section 1.6.2, note 80).

l'éloge¹²⁹ et la poésie tragique¹³⁰ sont aussi considérées, à tort, comme étant vénérables. On peut même surfaire certaines dispositions naturelles relatives à la vertu : on peut rendre la modération propre à certains enfants plus vénérable (σεμνόνων), en l'assimilant à la *phronésis*¹³¹.

Le philosophe platonicien n'est donc pas un *semnos anér*. Il n'a pas toujours une réputation de vénérabilité dans la cité¹³². Il ne se glorifie pas non plus lui-même. Parmi les philosophes qui sont dépeints dans les dialogues platoniciens, Socrate est le seul à glorifier autre chose que l'intelligible et la divinité, et il ne fait que trois fois. Socrate affirme en effet vénérer l'éducation à l'*aretè* comme principe politique¹³³. Philèbe lui reproche par ailleurs de glorifier son dieu, c'est-à-dire la sagesse¹³⁴. Un interlocuteur hypothétique du *Phèdre* somme lui aussi le philosophe de cesser de glorifier la dialectique comme il l'a fait, en affirmant qu'elle est la condition *sine qua non* de la maîtrise de l'art des discours¹³⁵.

Enfin, le philosophe platonicien ne se donne pas des airs graves et majestueux. Il lui arrive même de parodier la solennité¹³⁶. La *semnotês*, en tant

¹²⁸ Cf. *Gorgias* 511c-512c. Socrate attaque l'argument qui veut que la rhétorique soit vénérable (σεμνή) parce qu'elle permet de sauver des vies. Il prend l'exemple de la natation, de l'art du pilotage des bateaux et du génie militaire, pour montrer que ces sciences ont le même pouvoir, bien qu'elles n'aient pas la prétention d'être vénérables (οὐ σεμνόνετα).

¹²⁹ Cf. *Banquet* 199a (avec le contexte) : « καὶ καλῶς γ' ἔχει καὶ σεμνῶς ὁ ἔπαινος. ».

¹³⁰ *Gorgias* 502b : « Τί δὲ δὴ ἡ σεμνή αὐτὴ καὶ θαυμαστή, ἢ τῆς τραγωδίας ποιήσις, ἐφ' ᾧ ἐσπούδακεν; ».

¹³¹ *Lois* IV, 710a.

¹³² Ce serait plutôt le contraire dans le cas du personnage de Socrate.

¹³³ *République* VIII, 558b (analysé *infra*, section 2.3.3) : « ... ὧν ἡμεῖς ἐλέγομεν σεμνόνοντες, ὅτε τὴν πόλιν φκίζομεν... ».

¹³⁴ *Philèbe* 28b (analysé *infra*, section 4.2.3) : « Σεμνόνεις γάρ, ὦ Σώκράτες, τὸν σεαυτοῦ θεόν. ».

¹³⁵ *Phèdre* 272d : « Φασὶ τοίνυν οὐδὲν οὕτω ταῦτα δεῖν σεμνόνειν οὐδ' ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους. ».

¹³⁶ Cet usage outrancier de l'emphase est une forme d'*eirōneia* comique Cf. *infra*, annexe I, section VII.2.1.

que façon d'agir et de parler, n'est pas de bon ton pour Platon. En tant que style artistique qui s'oppose à l'imitation de la médiocrité (*phaulon*) et au genre comique (*geloion*), la *semnotés* ne se voit accorder qu'une toute petite place dans la cité des *Lois*¹³⁷.

1.8.2) La *semnotés* chez Xénophon

Chez Xénophon, la *semnotés* concerne aussi les dieux et les cérémonies religieuses¹³⁸. Mais elle désigne plus souvent la dignité et l'apparat propres aux rois, dont la splendeur dépasse parfois ce qui convient à un être humain¹³⁹. Autrement, le *semnos anēr* de Xénophon, comme celui de Platon, est un homme qui jouit d'un certain statut social ou qui occupe une fonction importante dans la cité¹⁴⁰.

Xénophon applique toutefois l'adjectif « *semnos* » à des travaux et aux spectacles hippiques donnés par la cavalerie¹⁴¹. Il relie aussi de façon indirecte la *semnotés* à la poésie tragique, en faisant dire à Philippe le bouffon que le comédien Callipide se gonfle d'une vanité démesurée, parce qu'il est capable de

¹³⁷ Certaines danses prévues au programme des *Lois* doivent être empreintes de solennité et de noblesse. Cf. *Lois* VII, 814d-e, commenté *infra*, section 2.5.7.

¹³⁸ Cf. *Banquet* VIII, 3 : « τοῖς δὲ σεμνοτάτοις θεοῖς φίλοις χρώμενος... ». Voir aussi *Helléniques* II, 4, 20.

¹³⁹ Cf. *Helléniques* III, 3, 1 : « καὶ ἔτυχε σεμνοτέρως ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς. ». Voir aussi *Agésilas* IX, 1-2, où Xénophon fait l'éloge du roi de Sparte pour avoir adopté un genre de vie tout à fait contraire à l'imposture des rois perses (*Agésilas* IX, 1 : « ... τῇ τοῦ Πέρσου ἀλαζονείᾳ. »). Cette remarque vise autant la réticence des rois perses à entrer en contact avec leurs sujets, que leur goût du luxe. Le jugement de Xénophon sur la splendeur royale est moins catégorique dans la *Cyropédie*. Son Cyrus craint en effet dans un premier temps de choquer la population ou de se rendre ridicule en revêtant les costumes et les ornements des Mèdes (voir *Cyropédie* IV, 5, 54 ; VI, 1, 6 ; et VII, 5, 37). Il finit toutefois par adopter ce style, dans l'idée qu'un tel appareil inspire le respect (cf. *Cyropédie* VIII, 1, 43 et 3, 1).

¹⁴⁰ Les femmes peuvent elles aussi être *semnai*. Cf. *Helléniques* V, 4, 4 ; *Mémorables* I, 2, 24 et III, 5, 20. Sur le titre vénérable de *kalos kagathos*, voir *Économique* VI, 14.

¹⁴¹ La nature de ces travaux n'est pas spécifiée. Voir dans l'ordre, *Mémorables* II, 1, 27 ; et *Hipparque* III, 12.

faire pleurer ses spectateurs ¹⁴². La *semnotês* peut donc devenir une forme d'arrogance et d'*hybris* pour Xénophon aussi ¹⁴³.

1.8.3) La *semnotês* chez Isocrate

La *semnotês* fait l'objet d'un traitement plus favorable chez Isocrate et Aristote. Comme ses contemporains, Isocrate associe la *semnotês* à la piété et à la religion ¹⁴⁴. La *semnotês* est aussi, selon lui, une attitude qui convient aux rois et aux tyrans ¹⁴⁵. Isocrate estime même que la tyrannie (le pouvoir politique absolu) est le plus grand et plus vénérable (*semnotaton*) des biens divins et humains ¹⁴⁶. Il affirme cependant dans d'autres textes que l'*aretê* est, de toutes les possessions, la plus vénérable et la plus stable ¹⁴⁷, et que la beauté est, de toutes les réalités, la plus vénérable et la plus divine ¹⁴⁸.

De façon générale, la *semnotês* s'oppose à la honte et consiste en une forme de fierté pour Isocrate ¹⁴⁹. La *semnotês*, comme la *philotimia*, est une bonne chose pour ce rhéteur ¹⁵⁰. Il applique d'ailleurs l'adjectif « *semnos* » non seulement

¹⁴² *Banquet* III, 11 : « Δικαιότερόν γ', ἔφη, οἶομαι, ἢ Καλλιπίδης ὁ ὑποκριτής, δὲ ὑπερσεμνόνεται ὅτι δύναται πολλοὺς κλαίοντας καθίξειν. ».

¹⁴³ Une partie de ses *Mémorables* montre d'ailleurs comment Socrate détournait ses amis de l'*alazonia* (cf. *Mémorables* I, 7, 1 et 5, cités en partie *infra*, annexe I, section VIII.2). Xénophon établit un lien clair entre l'imposture et la *semnotês* dans son *Agésilas* IX, 1 (cité à la page précédente, note 139).

¹⁴⁴ Cf. *Busiris* 25, 4.

¹⁴⁵ *À Nicoclès* 34, 1-3 : « Ἀστεῖος εἶναι πειρῶ καὶ σεμνός· τὸ μὲν γὰρ τῆ τυραννίδι πρέπει, τὸ δὲ πρὸς τὰς συνουσίας ἀρμόττει. » Voir aussi *Panégistique* 143, 2 ; et *Evagoras* 44, 4.

¹⁴⁶ *Evagoras* 40, 4.

¹⁴⁷ *À Démocritus* 5, 7.

¹⁴⁸ *Éloge d'Hélène* 54, 3.

¹⁴⁹ *Panathénaique* 213, 4-5 : « Καίτοι τί τῶν τοιούτων ἔργων καλόν ἐστίν ἢ σεμνόν, ἀλλ' οὐκ αἰσχύνῃς ἄξιον; » ; *Sur la paix* 50, 1-2 : « ... καὶ σεμνυόμεθα μὲν καὶ μέγα φρονούμεν ἐπὶ τῷ βέλτιον γεγενῆσθαι τῶν ἄλλων... » Voir aussi *Busiris* 6, 7-10.

¹⁵⁰ *Evagoras* 74, 2-4 : « ... τοὺς καλοὺς κάγαθοὺς [...] σεμνυομένους [...] ἐπὶ τοῖς ἔργοις καὶ τῆ γνώμῃ φιλοτιμουμένους; ».

à des personnes, pour souligner leur statut ¹⁵¹, mais aussi à des trophées ¹⁵², à la richesse ¹⁵³, ainsi qu'à des réalisations politiques et des exploits militaires ¹⁵⁴. La *semmotês* dans les discours n'a rien de déplacé pour lui, bien au contraire ¹⁵⁵.

Isocrate admet cependant que la *semmotês*, en tant que fierté, implique une certaine dose d'arrogance ¹⁵⁶, et qu'elle peut être poussée trop loin ou utilisée mal à propos. Il raconte en effet comment son père s'était abstenu de traiter avec hauteur les Athéniens qui lui avaient toujours refusé la citoyenneté, mais qui voulaient tout de même obtenir sa collaboration lorsque la cité était en danger ¹⁵⁷. Son père ne se glorifiait pas non plus des vertus de ses ancêtres, mais cherchait plutôt à accomplir ses propres exploits ¹⁵⁸.

Isocrate oppose ainsi la *semmotês* à la sociabilité ou à l'affabilité. Il recommande en effet à Démonicos d'éviter de se comporter avec *semmotês*, et d'adopter plutôt une attitude sociable dans ses rapports avec les autres, parce que l'enflure typique des gens méprisants est insupportable ¹⁵⁹. Isocrate déplore toutefois, dans un autre texte, le fait que la foule préfère les hommes joyeux et

¹⁵¹ Cf. *Nicochlês* 42, 4.

¹⁵² Cf. *Archidamas* 10, 3.

¹⁵³ Isocrate raconte qu'à l'époque de son enfance, les gens considéraient la richesse comme étant *semmê*. Cf. *Antidosis* 159, 5.

¹⁵⁴ Cf. *Panegyrique* 143, 2 ; *Aéropagique* 63, 5 ; et *Lettre IX* (À Archidamas) 5, 3.

¹⁵⁵ Nous y reviendrons (cf. *infra*, section 4.1.1).

¹⁵⁶ Voir *Archidamas* 98, 1-4 : « Δόξομεν γάρ τὸν παρελθόντα χρόνον ἀλαζονεύεσθαι [...] ταῖς δ' αὐθαδεύαις καὶ ταῖς σεμνότησιν οὐκ ἀληθινῶς, ἀλλὰ καταπεπλασμένως χρῆσθαι. » Voir aussi *Panathénaïque* 242, 2-3 : « τὴν τε γὰρ ὑπεροψίαν σεμνότητος μετέχειν, εὐδοκίμου πράγματος... ».

¹⁵⁷ *De bigis* 19, 1 (avec le contexte).

¹⁵⁸ *De bigis* 29, 3.

¹⁵⁹ À *Démonicos* 30, 5-7 : « Γίγνου πρὸς τοὺς πλησιάζοντας ὁμιλητικὸς ἀλλὰ μὴ σεμνός· τὸν μὲν γὰρ τῶν ὑπεροπτικῶν ὄγκον μόλις ἂν οἱ δοῦλοι καρτερήσειαν... ».

affables, à ceux qui se comportent avec enflure et vénérabilité, même s'ils les premiers la trompent, et que les deuxièmes lui sont utiles ¹⁶⁰.

1.8.4) La *semnotês* chez Aristote

Pour Aristote, la *semnotês* est, de façon générale, une forme de dignité ou de splendeur propres à la divinité ¹⁶¹. Elle est aussi un trait typique des rois, des tyrans et d'autres hommes de pouvoir ¹⁶². Dans tout le corpus aristotélicien, l'adjectif « *semnos* » n'est toutefois appliqué à des actions ou à des réalisations qu'à la négative, pour dire qu'il n'y a rien de glorieux à faire telle ou telle chose ¹⁶³.

La *semnotês* est aussi une catégorie éthique relative à la considération que l'on porte aux autres chez Aristote. Elle est, dans ce cas, non pas une vertu ¹⁶⁴, mais une affection médiane entre l'arrogance méprisante et la complaisance excessive ¹⁶⁵. Cette forme de *semnotês* est donc plus proche de la dignité que de la gravité ¹⁶⁶. Elle demeure cependant apparentée à l'arrogance, du moins en apparence. Dans la *Rhétorique* en effet, Aristote affirme qu'il est possible de faire

¹⁶⁰ *Antidosis* 133, 2-5 : « ... και διότι μάλλον φιλοῦσιν τοὺς πρὸς χάριν ὀμιλοῦντας ἢ τοὺς εὖ ποιοῦντας, καὶ τοὺς μετὰ φαιδρότητος καὶ φιλανθρωπίας φενακίζοντας ἢ τοὺς μετ' ὄγκου καὶ σεμνότητος ὠφελούντας. »

¹⁶¹ Cf. *Métaphysique* A, 9, 1074b18 (avec le contexte). Voir aussi Pseudo-Aristote, *De Mundo* VI, 398a12-b6. Sur la *semnotês* conférée à l'infini par Mélissos, voir *Physique* III, 6, 207a19.

¹⁶² Le passage du *De Mundo* cité dans la note précédente mentionne la *semnotês* des rois de Perse. Voir aussi *Politiques* V, 11, 1314a7 et surtout b18 ; ainsi que *Rhétorique* II, 17, 1391a26.

¹⁶³ Cf. *Éthique à Eudème* III, 1, 1228b11 ; *Éthique à Nicomaque* VII, 3, 1146a15 ; *Politiques* I, 7, 1255b34 et VII, 3, 1325a26. — Il n'y a qu'une seule exception à cet égard. Pour Aristote, en effet, traiter les puissants avec hauteur (*σεμνόνεσθαι*), comme le fait l'homme magnanime, comporte une certaine noblesse. Mais traiter des hommes plus faibles de cette façon n'a rien de difficile ni de grandiose (*σεμνόν*) selon lui (cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 8, 1124b20-22).

¹⁶⁴ Elle est une médiété, mais pas une vertu, parce qu'elle n'implique pas de choix délibéré. Elle est plutôt une affection (*πάθος*). Cf. *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a24 sq.

¹⁶⁵ Cf. *Éthique à Eudème* II, 3, 1221a8. Voir aussi *Éthique à Eudème* III, 7, 1233b34-35 : « *σεμνότης δὲ μεσότης ἀνθαδείας καὶ ἀρεσκείας*. »

¹⁶⁶ Dans sa traduction de l'*Éthique à Eudème*, Décarie rend d'ailleurs le terme « *semnotês* » par « dignité ».

paraître un homme meilleur qu'il ne l'est en disant, par exemple, d'un arrogant qu'il est *semnos*¹⁶⁷.

Au deuxième livre de la *Rhétorique*, la *semnotés* prend un autre sens. Aristote la définit comme une forme de gravité douce et convenable¹⁶⁸. Une certaine part de solennité est de mise, selon lui, dans un discours rhétorique¹⁶⁹, mais elle ne doit pas dépasser la mesure. Certaines métaphores, par exemple, peuvent être trop majestueuses et trop tragiques pour convenir à un discours en prose¹⁷⁰. Aristote considère en effet la *semnotés* comme un style de langage poétique (épique ou tragique), qui s'oppose à la bassesse et au comique¹⁷¹. Il estime aussi, comme Platon, qu'il est possible de rendre une thèse plus imposante et même plus tragique qu'elle ne l'est. C'est, à son avis, ce que les anciens théologiens auraient fait à l'égard de leur thèse sur l'importance de la terre dans l'univers, en attribuant des sources à la mer¹⁷².

1.9) Conclusion

En examinant les différents passages de l'œuvre de Platon où la notion de *spoudé* intervient, on ne peut manquer de constater à quel point la traduction quasi-systématique de ce terme par « sérieux » est inadéquate. En plus d'obscurcir le sens de bon nombre d'extraits, le concept moderne de « sérieux » porte aussi à confusion, en rendant possible une assimilation de la *spoudé* à la *semnotés*. Or, Platon accorde une place de choix à la *spoudé* au sein du genre de

¹⁶⁷ *Rhétorique* I, 9, 1367a36-b1 : « ... και ἕκαστον δ' ἐκ τῶν παρακολουθούντων αἰεὶ κατὰ τὸ βέλτιστον, οἷον [...] τὸν ἀθάδην μεγαλοπρεπή και σεμνόν... ».

¹⁶⁸ *Rhétorique* II, 17, 1391a27-28 : « ... ἔστι δὲ ἡ σεμνότης μαλακὴ και εὐσχήμων βαρότης ».

¹⁶⁹ Cf. *Rhétorique* III, 8, 1408b35.

¹⁷⁰ Cf. *Rhétorique* III, 3, 1406b6-8 : « εἰσὶν γὰρ και μεταφοραὶ ἀπρεπεῖς, αἱ μὲν διὰ τὸ γελοῖον (χρῶνται γὰρ και οἱ κωμφοδοποιοὶ μεταφοραῖς), αἱ δὲ διὰ τὸ σεμνὸν ἄγαν και τραγικόν ».

¹⁷¹ Cf. *Poétique* IV, 1448b25 et 1449a21. Voir aussi *Rhétorique* III, 2, 1404b8 et 3, 1406b3.

¹⁷² *Météorologiques* 353b1-3 : « τραγικότερον γὰρ οὕτω και σεμνότερον ὑπέλαβον ἴσως εἶναι τὸ λεγόμενον, ὡς μέγα τι τοῦ παντός τοῦτο μόριον ὄν ».

vie philosophique et de la vie politique. Il va même jusqu'à élaborer une véritable théorie à cet égard, alors qu'on ne trouve rien de tel chez ses contemporains. Aucun des autres auteurs que nous avons passés en revue n'affiche toutefois une allergie aussi viscérale à la *semnotês* que lui.

Comme Xénophon, Isocrate et Aristote, Platon estime que la *semnotês* et le titre de « *semnos* » conviennent aux dieux. La divinité mérite en effet d'être un objet de vénération. Il y a aussi consensus entre ces auteurs sur le fait que la *semnotês* soit un trait typique de la royauté. Mais seul Isocrate ose recommander aux tyrans d'adopter cette attitude grave et majestueuse. Tous ces auteurs considèrent en effet que la *semnotês*, dans le comportement humain, peut dégénérer en une forme d'arrogance et d'enflure. Pour Platon cependant, la *semnotês* a toujours quelque chose d'hybristique, même pour un roi. Le *semnos anêr* de Platon est un homme qui se prend lui-même trop au sérieux, ou qui est pris trop au sérieux par les autres. Platon, Xénophon et Aristote associent par ailleurs la *semnotês*, comme façon de parler et comme style artistique, à la poésie tragique. Elle a sa place dans les discours selon Aristote, et encore plus pour Isocrate, mais pas pour Platon. Les philosophes qu'il dépeint dans ses dialogues ne parlent presque jamais avec *semnotês*. Quand ils le font, c'est la plupart du temps pour en faire une parodie.

La notion de zèle est beaucoup plus appropriée à la traduction des termes de la famille de « *spoudê* » chez Platon, parce qu'elle connote à la fois l'ardeur et l'effort déployés pour atteindre un but important. En général, le concept qui se trouve au cœur de la *spoudê* et de ce qui est *spoudaios* pour Platon est en effet celui de la valeur. La valeur de l'objet, qui dépend de son degré de réalité ; la valeur de l'homme, qui dépend de son naturel, de son excellence morale ou de sa compétence ; la valeur du but recherché, qui dépend de sa parenté ou de sa proximité avec le bien lui-même. Personne ne consacrerait ses efforts à une chose qui lui semblerait insignifiante ou futile. On est zélé envers

ce qu'on estime être important, et on recherche ce que l'on aime. Ce principe élémentaire, que nous proposons en guise de récapitulation, a l'avantage de réunir les dimensions affective et téléologique de la *spoudé*.

Nos *spoudai* organisent notre vie, elles conditionnent le genre de vie que nous adoptons. Contre les *spoudai* de la foule, qui se situent toutes au niveau des affaires humaines, et qui concernent le corps, la richesse, la gloire et la guerre, Platon propose un changement de priorités, qui prend parfois la forme d'un renversement. Les objets qui sont vraiment dignes de *spoudé* selon lui ne relèvent pas de l'humanité. La *spoudé* absolue est bien placée lorsqu'elle concerne l'intelligible et le divin, et en deuxième lieu, l'âme. Au niveau des activités humaines, les *spoudai*, les buts que l'on doit poursuivre, sont l'excellence morale et la paix. Tout le reste ne peut être l'objet que d'une *spoudé* relative, dans le meilleur des cas.

Chapitre 2

AU-DELÀ DU DIVERTISSEMENT

Introduction

La traduction des termes apparentés à « *paidia* » est beaucoup moins problématique que celle des termes de la famille de « *spoudé* ». En général, notre concept moderne de jeu arrive à rendre ce que recouvre la notion de *paidia*. Pour une raison obscure, les traducteurs de Platon ont cependant tendance à utiliser des termes comme « amusement » ou « divertissement », plutôt que « jeu », ce qui donne à « *paidia* » une connotation péjorative de frivolité ou de futilité qu'elle n'a pas nécessairement dans le texte original.

Il y a en effet beaucoup de jeux dans les dialogues platoniciens. On trouve même, chez Platon, une véritable réflexion sur le jeu qui n'a pas d'équivalent chez les auteurs de la même époque ¹. Cette réflexion commence à être élaborée dans les dialogues de la maturité, et gagne en ampleur jusqu'à atteindre son apogée dans les *Lois*. La place accordée au jeu dans la pensée platonicienne suit la même évolution. Les programmes politiques de la *République* et des *Lois*, par exemple, prévoient plusieurs jeux auxquels les citoyens devront s'adonner. Chez Platon, le concept de jeu intervient dans différents domaines de l'activité humaine, voire tous les domaines ². L'application de la notion de *paidia* au domaine des discours, que nous

¹ On le voit déjà en comparant le nombre des occurrences des termes apparentés à « *paidia* » chez ces auteurs : 187 occurrences chez Platon, 48 chez Aristote, 18 chez Xénophon, 3 chez Lysias, 2 chez Isocrate, et une seule chez Gorgias.

² Gundert (1977) a tenté de dégager ces domaines (cf. *infra*, annexe II, section I.2). Nous proposons ici une analyse différente et surtout plus détaillée que la sienne.

examinerons dans les prochains chapitres, peut ainsi être considérée d'emblée comme un cas particulier d'une réflexion beaucoup plus large³.

2.1) Le sens des termes apparentés à « *paidia* »

Le terme grec « *paidia* » provient, comme on le sait, du terme « *païs* » (enfant)⁴. Son sens premier est donc « jeu d'enfant »⁵. L'usage platonicien de ce terme excède toutefois largement l'opposition traditionnelle entre la *paidia* de l'enfant et la *spoudê* de l'adulte⁶. La plupart du temps chez Platon, la *paidia* n'est pas un jeu d'enfant, mais un jeu tout court, qui peut être pratiqué par des adultes et même des vieillards. La notion de *spoudê* demeure tout de même l'opposé principal du concept de *paidia* dans les dialogues.

Comme la *spoudê*, la *paidia* peut désigner une activité, une disposition psychologique ou une manière de faire quelque chose. Elle peut aussi être utilisée de façon abstraite pour qualifier une réalité. Au niveau des activités, le

³ Nous laisserons de côté les occurrences des termes apparentés à « *paidia* » qui ne présentent pas de particularités utiles pour notre propos. Certaines d'entre elles désignent des jeux de société et d'autres sont des expressions. Les passages en question sont les suivants : *Alcibiade* 110b (tric-trac) ; *Lysis* 206e et 207b (osselets) ; *Phédon* 89b (Socrate joue avec les cheveux de Phédon) ; *Phèdre* 229b-c (jeux des jeunes filles) ; *Critias* 115b (manger un fruit par jeu et par plaisir) ; *Lois* VII, 789b (combats de coqs). Pour l'expression « τὸ τῶν παιζόντων » ou « οἷόν φασι οἱ παιζόντες », (comme on dit au jeu), voir *République* IV, 422e et IX, 573d ; ainsi que *Lois* VI, 723e et 780c. Pour l'utilisation de « *paidia* » au sein d'une comparaison, voir *Théétète* 181a ; et au sein d'une métaphore, voir *Lois* VIII, 844d. — Pour un article qui milite en faveur de l'abandon de l'expression « tric-trac » pour traduire le terme grec « *petteia* », voir Guéniot 2000. Dans cet article, Guéniot vise à « cerner la nature et la fonction métaphorique des jeux de *petteia* à l'intérieur du *Corpus platonicum* (p.33) ». La *petteia* est, selon lui, une métaphore de l'anticipation et de l'arrangement, « au sens que le calcul probabilitaire accorde au mot » (p.53-54). Voyant dans ce jeu de société une « clef herméneutique » de la pensée platonicienne (p.64), ce commentateur estime que tout est ludique chez Platon (la vertu, la politique, la philosophie, la dialectique, etc.), et que le jeu en question se limite au modèle de la *petteia* (p.55-62). Une telle interprétation paraît trop enthousiaste. Il n'y a en effet que 18 occurrences des termes de la famille de « *petteia* » dans les œuvres authentiques de Platon. Il existe par ailleurs des travaux de nature philosophique ou politique qui n'ont rien de ludique pour Platon (cf. *supra*, chapitre 1 et *infra*, chapitre 11). Une telle interprétation est en outre très réductrice, puisque la *paidia* chez Platon est beaucoup plus qu'un jeu de société, comme nous commencerons à le voir dans ce chapitre.

⁴ Cf. Chantraine 1968-1980, s.v.

⁵ Cf. Chantraine 1968-1980, s.v. ; Liddell et Scott 1968, s.v. ; et Bailly 1963⁶, s.v.

⁶ Sur cette opposition traditionnelle, voir Gundert 1977, p.190.

jeu s'oppose à la *spoudè* comme un passe-temps à une occupation principale. En tant que disposition et manière de faire, la *paidia* s'oppose au zèle et à l'empressement inhérents à la *spoudè*. Elle connote non seulement le plaisir, mais aussi l'absence d'effort⁷, ainsi qu'une forme de détachement.

Le terme « *paignion* », quant à lui, désigne la plupart du temps un objet, c'est-à-dire un jouet⁸. Il peut cependant prendre le même sens que « *paidia* » et signifier « jeu ». Il n'y a que sept occurrences du terme « *paignion* » chez Platon. L'une d'entre elles désigne des jeux d'enfants⁹. L'être humain est aussi qualifié de jouet de la divinité à deux reprises¹⁰. Les quatre autres occurrences s'appliquent à la musique¹¹, la peinture, la danse et la comédie¹². Exception faite de la comédie, ce terme n'est jamais appliqué au discours chez Platon. Gorgias qualifie cependant son *Éloge d'Hélène* de « *paignion* »¹³.

Le verbe « *paizein* » signifie évidemment « jouer », mais aussi « plaisanter »¹⁴. On s'attendrait donc à ce que ce verbe, lorsqu'il est appliqué au discours, ait toujours ce dernier sens chez Platon. Ce n'est toutefois pas le cas. Seul un petit nombre de ces occurrences signifient en effet « plaisanter » dans les dialogues¹⁵. Le genre de plaisanterie en question n'a d'ailleurs rien

⁷ Pour l'opposition entre la *spoudè* et l'*anesis*, voir *Lois* IV, 724a-b (cité *supra*, section 1.6.1).

⁸ Cf. Chantraine 1968-1980, *s.v.* ; Liddell et Scott 1968, *s.v.* ; et Bailly 1963⁶, *s.v.*

⁹ Cf. *Lois* VII, 797b (analysé *infra*, section 2.3.2).

¹⁰ Cf. *Lois* I, 644d (cité *infra*, section 2.3.1) et VII, 803c (analysé *supra*, section 1.5.2).

¹¹ Cf. *Politique* 288c et 289b (analysés *infra*, section 2.5.3). Ces passages ne contiennent pas de détails nous permettant de cerner l'extension exacte du terme « *mousikè* ». Il est cependant raisonnable de supposer qu'elle inclut la musique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. C'est d'ailleurs ainsi que Brisson et Pradeau traduisent l'expression en question.

¹² Cf. *Lois* VII, 796b et 816e (cités *infra*, sections 2.3.3 et 5.1 respectivement). Toutes ces disciplines artistiques sont aussi désignées comme étant des *paidiai*, comme nous le verrons dans ce chapitre et au chapitre 5.

¹³ Cf. Gorgias, DK B 11, 21 (analysé *infra*, section 7.4.2.1).

¹⁴ Cf. Chantraine 1968-1980, *s.v.* ; Liddell et Scott 1968, *s.v.* ; et Bailly 1963⁶, *s.v.*

¹⁵ Cf. *infra*, chapitre 4.

d'humoristique ¹⁶. Pour la grande majorité des autres occurrences du verbe « *paizein* », la traduction la plus appropriée demeure « jouer », et ce même dans le domaine des discours.

Le verbe « *prospaizein* » est plus susceptible de véhiculer des notions de moquerie et de raillerie chez Platon. Il peut en effet signifier « s'amuser aux dépens » de quelqu'un ou de quelque chose ¹⁷. Il n'a cependant pas toujours cette connotation péjorative. Ce verbe peut aussi être utilisé pour dire « jouer avec » quelqu'un, ou « jouer en l'honneur » des dieux ¹⁸.

2.2) Les opposés de la notion de *paidia*

Nous avons dit que l'opposé fondamental de la notion de jeu chez Platon était celle de *spoudé*. Cette affirmation doit être précisée et nuancée. La notion de jeu a notamment d'autres opposés dans les dialogues platoniciens, qui méritent eux aussi d'être mis en évidence.

2.2.1) La complexité de l'opposition platonicienne entre *paidia* et *spoudé*

L'opposition de la *spoudé* et de la *paidia* n'est pas stricte chez Platon. Loin de s'exclure mutuellement, ces deux notions sont parfois réunies sous la forme d'une expression telle que « *παιδιαὶ καὶ σπουδαί* ». Elles désignent alors l'ensemble des activités humaines.

« ... comment sera-t-il possible de devenir modéré à la perfection, sans avoir bataillé contre une foule de plaisirs et de désirs qui poussent à l'impudence et à l'injustice, et sans en avoir triomphé

¹⁶ Chez Platon, l'humour est plutôt désigné à l'aide des termes apparentés à « *gelios* » (comique, drôle). Cf. *infra*, sections 3.5.5 et 4.1.4.

¹⁷ Cf. Liddell et Scott 1968, *s.v.* — Pour un exemple, voir *Lois X*, 885c (analysé *infra*, section 4.1.4) : « Ὁγαθέ, ἐπακούσωμεν αὐτῶν πρῶτον ἃ τῷ καταφρονεῖν ἡμῶν προσπαίζοντες αὐτοῦς λέγειν μαντεύομαι. »

¹⁸ Voir par exemple, dans l'ordre, *Lois II*, 653e (analysé *infra*, section 2.3.1) : « ... ὀρχούμενα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαίζοντα... » ; et *Lois VII*, 804b (analysé *infra*, section 2.3.1) : « ... προσπαίζοντές τε καὶ ἰλεούμενοι... ».

grâce à la parole, à l'action et à l'art, aussi bien dans les jeux que dans les occupations importantes (ἐν τε παιδιαίς καὶ ἐν σπουδαίς), mais en n'ayant au contraire éprouvé aucune de ces choses¹⁹ ? »

(Lois I, 647d, trad. Robin, modifiée)

Le couple *paidiai-spondai* épuise donc tout le champ de l'action humaine. Ces concepts subissent aussi certains renversements et certaines intégrations chez Platon. Ce philosophe attribue en effet des fonctions et des buts importants (*spondai*) à des jeux, comme nous le verrons bientôt. Certains jeux peuvent même être pratiqués avec *spondé*, c'est-à-dire avec zèle et application.

La souplesse et la subtilité de l'usage platonicien des notions de *paidia* et de *spondé* distinguent notre philosophe de ses contemporains. Le simple mélange de jeu et de sérieux (ou le « jeu sérieux »), que certains interprètes ont plaqué, à tort, sur les dialogues est plutôt un trait de la pensée de Xénophon²⁰. Ce mélange n'apparaît en effet qu'une seule fois dans toute l'œuvre authentique de Platon, au sein d'une réplique prononcée par un poète tragique²¹. Autrement, seuls l'*Épinomis* de Philippe d'Oponthe et la *Lettre VI*, qui est apocryphe²², contiennent de telles expressions²³. Isocrate établit quant à lui

¹⁹ Pour d'autres exemples, voir *Lois I*, 643b (analysé *infra*, section 2.3.3) ; *Lois V*, 732d : « κατὰ τε παιδιὰς καὶ σπουδᾶς » ; *Lois XII*, 942a : « μήτε σπουδάζοντος μήτ' ἐν παιδιαίς ». — On ne trouve qu'une seule expression semblable chez les contemporains de Platon. L'occurrence en question apparaît chez Xénophon, en *Banquet* 1, 1 : « ... τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα [...] καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαίς. ».

²⁰ Voir par exemple *Mémoires I*, 3, 8 : « τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἔπαιζεν ἅμα σπουδάζων. ». Pour une analyse détaillée de cette caractéristique xénophontéenne, voir *infra*, section 4.1.2. — Pour des exemples de la popularité du concept de « jeu sérieux » chez les commentateurs de Platon, voir notre annexe II.

²¹ Il s'agit d'Agathon. Cf. *Banquet* 197e (analysé *infra*, section 7.4.2) : « Οὗτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαίδρε, τῷ θεῷ ἀνακείσθω, τὰ μὲν παιδιὰς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίως, καθ' ὅσον ἐγὼ δόναμαι, μετέχων. ».

²² Pour les doutes qui pèsent sur l'authenticité de la *Lettre VI*, voir l'introduction de Brisson à sa traduction des *Lettres*, p.10-21, et sa notice à la *Lettre VI* (dans le même ouvrage), p.127-128.

²³ L'expression qui apparaît dans l'*Épinomis* ressemble d'ailleurs beaucoup à celles de Xénophon. Cf. *Épinomis* 992b (commenté *infra*, section 3.8.3) : « ... δισχυρίζομαι παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα... ». L'expression de la *Lettre VI* paraît, quant à elle, tout à fait incongrue. Elle ne s'apparente ni

une dichotomie radicale entre la *paidia* et la *spoudé*²⁴. Il en va de même pour Aristote, qui estime que les jeux ne sont pas importants, qu'ils ne font pas partie des biens (οὐδὲ τῶν σπουδαίων)²⁵. Il intègre dans une certaine mesure la *paidia* et la *spoudé*, en parlant de jeux élaborés ou exigeants (τὰς ἐσπουδασμένας ... παιδιάς)²⁶, mais il n'y a pas de mention d'un jeu qui serait pratiqué avec *spoudé* chez ce philosophe.

2.2.2) Labeur, dommage et utilité

Parmi les autres opposés de la notion de *paidia* présents dans l'œuvre de Platon, certains demeurent proches de l'effort et de l'ardeur propres à la *spoudé*²⁷. Le jeu est en effet conçu comme un repos, et est opposé au labeur, à deux reprises dans les dialogues²⁸. Cette opposition est donc assez rare chez Platon. Une telle conception du jeu est toutefois omniprésente chez Aristote, au

aux expressions de Platon, ni à celles des autres auteurs de l'époque. L'auteur enjoint en effet à ses lecteurs de prêter serment sur la lettre elle-même, avec un sérieux qui n'est pas discordant et un jeu qui est proche du sérieux. Cf. *Lettre VI*, 323d : « ... ἐπομνόντας σπουδῇ τε ἅμα μὴ ἀμούσῳ καὶ τῇ τῆς σπουδῆς ἀδελφῇ παιδιᾷ... ».

²⁴ Dans les deux seuls passages où des termes de la famille de « *paidia* » apparaissent chez Isocrate, le jeu subit une dévaluation. L'une d'entre elles comporte une opposition à la *spoudé*. Cf. *Éloge d'Hélène* 11, 7 (analysé *infra*, section 4.1.1) : « ... τὸ σπουδάζειν τοῦ παίξειν ἐπιπονιώτερον ἐστίν. » — Les textes de Lysias ne contiennent aucune mention du jeu comme activité. Les rares occurrences du terme qui nous intéresse désignent des plaisanteries ou une forme de tromperie (cf. *infra*, sections 4.1.3, 4.2.1 et 4.4.2).

²⁵ *Politiques VIII*, 5, 1339a17-18.

²⁶ *Rhétorique I*, 9, 1371a3-8. Les jeux en question sont la chasse, l'éristique et la rhétorique. Nous reviendrons sur ce passage (cf. *infra*, section 6.7).

²⁷ Le jeu, en tant que disposition psychologique, est opposé à l'ardeur de la colère (*thumos*) dans les *Lois*. Cf. *Lois IX*, 935d-936a (analysé *infra*, section 5.11).

²⁸ Voir *Philèbe* 30e (analysé *infra*, section 9.4.2) : « Ἀναπαύλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίγνεται ἐνίοτε ἢ παιδιά. ». Voir aussi *Lois II*, 653d (analysé *infra*, section 2.3.1) : « ... ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς... ». Les fêtes en l'honneur des dieux comportent des jeux, comme nous le verrons bientôt.

point d'acquérir un statut de définition. Aristote conçoit en effet le jeu comme un repos, une détente et un remède pour la vie laborieuse ²⁹.

L'opposition entre jeu et dommage est beaucoup plus fréquente dans l'œuvre de Platon. Une réalité ou une action est alors envisagée du point de vue de ses conséquences. Dans la *République*, Adimante et Socrate discutent en ces termes des effets politiques de l'introduction d'une nouveauté dans la musique ³⁰ :

« — Certes, dit-il, cette insoumission aux lois (*παρανομία*), en s'insinuant, passe aisément inaperçue.
— Oui, dis-je, comme si elle ne comptait que comme jeu, et qu'elle ne produisait rien de mauvais ³¹. »
(*République* IV, 424d, trad. Leroux, modifiée).

Dans ce contexte, l'expression « *ὡς ἐν παιδιᾷ γε μέρει* » signifie « comme si elle était inoffensive » ³². Cette absence de conséquences, qui est dénotée par le concept de *paidia*, peut être directement opposée au dommage (*blabé*), ou, comme c'est le cas ici, à une expression désignant des répercussions néfastes ³³. Elle peut aussi s'opposer à l'utilité. L'Étranger d'Athènes estime en effet qu'un plaisir est un jeu, lorsqu'il ne comporte ni dommage ni utilité qui méritent qu'on

²⁹ Voir *Politiques* VIII, 3, 1337b37-41 et 5, 1339b15 ; *Rhétorique* I, 11, 1370a15 et 1371b34-35 ; ainsi que *Éthique à Nicomaque* VII, 8, 1150b16-18.

³⁰ Ces passages de la *République* concernent surtout la musique au sens restreint du terme (l'art des sons). Voir *République* IV, 424c, où il est question des modes musicaux et de Damon.

³¹ « *Ναί, ἔφη, ὡς ἐν παιδιᾷ γε μέρει καὶ ὡς κακὸν οὐδὲν ἐργαζομένη.* » — Comme Robin et Chambry, nous lisons « *ἐργαζομένη* » avec « *παρανομία* ». Leroux présente quant à lui cet extrait comme si c'était la musique elle-même qui faisait l'objet de la réplique.

³² L'expression « *ὡς ἐν παιδιᾷ μοίρα* » apparaît dans les *Lois*, mais elle s'applique alors à un blâme. Elle continue tout de même de connoter une absence d'impact dans la réalité : blâmer quelque chose comme si ça ne comptait que comme jeu, implique qu'on le fasse sans vraiment y croire. Cf. *Lois* II, 656b (analysé *infra*, section 3.7.3).

³³ Parmi les extraits que nous citerons dans les sections suivantes, plusieurs comportent une telle opposition. Voir en attendant *Politique* 307d : « *Παιδιὰ τοίνυν αὐτῆ γέ τις ἢ διαφορὰ τούτων ἐστὶ τῶν εἰδῶν περὶ δὲ τὰ μέγιστα νόσος συμβαίνει πασῶν ἐχθίστη γίνεσθαι ταῖς πόλεσιν.* » — On trouve une occurrence qui va dans ce sens chez Aristote, au sein d'une citation où le jeu, comme chose inoffensive, est opposé à la mort. Cf. *Éthique à Eudème* VII, 10, 1243a20.

s'en préoccupe³⁴. Une chose peut donc être considérée comme un jeu quand elle n'entraîne pas de conséquences, bonnes ou mauvaises.

2.2.3) Contrainte et nécessité

La *paidia* s'oppose en outre à la contrainte et à la violence chez Platon. Elle est alors associée à la liberté. La rareté de l'association explicite de ces deux concepts nous empêche toutefois de considérer que la liberté constitue une part fondamentale de ce que la notion de jeu recouvre chez Platon³⁵. La liberté, entendue au sens de temps libre ou de loisir, permet en effet la tenue d'une activité ludique. Il s'agit d'une condition de possibilité du jeu³⁶, de la même façon que le plaisir est un effet du jeu. Cependant, les activités qui sont conçues comme des jeux chez Platon ne sont pas toujours libres ni même agréables³⁷.

³⁴ *Lois* II, 667e : « ... καὶ παιδιᾶν γε εἶναι τὴν αὐτὴν αὐτὴν λέγω τότε, ὅταν μήτε τι βλάπτῃ μήτε ὠφελῇ σπουδῆς ἢ λόγου ἄξιον. »

³⁵ Pour un avis contraire au nôtre sur cette question, voir Muller 1997, p.274-306. On remarquera que cet interprète s'appuie davantage sur des philosophes de l'Antiquité tardive, de la Modernité et de la Postmodernité, que sur les textes de Platon pour établir sa définition du jeu (p.274-275). Ainsi, le concept platonicien de jeu aurait, selon lui, une forte connotation de « non-sérieux » (p.274). Il exprimerait « l'absence de finalité externe d'une activité fermée sur elle-même, qui peut se répéter sans produire de résultat digne d'intérêt en dehors de son propre déroulement (*ibid.*) ». Toute l'interprétation de Muller repose sur un discours de Calliclès (cf. *Gorgias* 485b-c, analysé *infra*, section 6.10.2), et sur l'extrait des *Lois* que nous avons mentionné dans la section précédente, où le jeu vient qualifier une chose sans conséquences (cf. *Lois* II, 667e ; et Muller 1997, p.53, 298 et surtout p.304). Laissant de côté tous les passages des dialogues où Platon traite des effets de jeux bien précis, Muller accorde à cette seule réplique un statut de définition, et considère que la gratuité et l'indétermination sont des traits fondamentaux du jeu chez Platon (p.281 sq.). Une telle position engendre un certain nombre de contradictions qui ne semblent pas gêner ce commentateur (voir p.271, 279, 302 et 305-306).

³⁶ C'est d'ailleurs l'un des seuls points sur lesquels nous sommes d'accord avec R. Muller (1997). Pour lui en effet, « le jeu suppose d'abord une suppression ou un relâchement des contraintes, une situation de liberté » (p.281).

³⁷ Les jeux font l'objet d'une surveillance étroite dans les cités de la *République* et des *Lois* (cf. *infra*, sections 2.3.2-4). Pour des exemples de jeux désagréables, voir *infra*, chapitre 6.

La liberté et le plaisir ne sont donc pas des propriétés essentielles de la *paidia* telle que Platon la conçoit, mais bien des réalités qui lui sont concomitantes ³⁸.

L'opposition explicite entre le jeu et la contrainte n'apparaît que dans l'extrait suivant de la *République*, qui nous met sur la piste de l'importance conférée au jeu en matière d'éducation. La liberté n'est d'ailleurs pas présentée comme une propriété essentielle du jeu dans ce développement, mais bien comme une dignité du futur citoyen. Les enfants de la cité juste ne doivent pas, en effet, être traités en esclaves ³⁹. C'est la raison pour laquelle Platon exclut toute forme de violence de son programme d'éducation.

« Évite donc de recourir à la force, dis-je, homme excellent, mais forme plutôt les enfants dans ces matières en les faisant jouer. De cette façon, tu pourras mieux distinguer ce pour quoi chacun est naturellement doué ⁴⁰. »

(*République* VII, 536e-537a, trad. Leroux, légèrement modifiée)

Les matières en question sont les sciences qui précèdent l'enseignement de la dialectique, comme l'arithmétique et la géométrie ⁴¹. Pour Platon, non seulement la contrainte ne convient pas à un homme libre, mais elle n'a aucune efficacité pédagogique ⁴². C'est plutôt le jeu qui permet d'éduquer un être humain et de voir quels sont ses talents particuliers.

³⁸ Pour un avis contraire au nôtre sur cette question, voir Jouët-Pastré (2000), qui estime qu'une séparation du jeu et du plaisir est inconcevable chez Platon (p.75 et note 18). Cette interprète se garde bien de citer des passages portant sur l'éristique comme jeu (cf. *infra*, chapitre 6), et le passage du *Parménide* où il est question d'un jeu laborieux (cf. *infra*, section 9.5.3).

³⁹ *République* VII, 536e : « Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν. »

⁴⁰ « Μὴ τοίνυν βία, εἶπον, ὦ ἄριστε, τοὺς παῖδας ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀλλὰ παίζοντας τρέφε, ἵνα καὶ μᾶλλον οἷός τ' ἦς καθορᾶν ἐφ' ἃ ἕκαστος πέφυκεν. »

⁴¹ Cf. *République* VII, 536d.

⁴² *République* VII, 536e : « ... οἱ μὲν γὰρ τοῦ σώματος πόνοι βία πονοῦμενοι χεῖρον οὐδὲν τὸ σῶμα ἀπεργάζονται, ψυχῆ δὲ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα. »

On trouve enfin, dans l'œuvre de Platon, un passage où la notion de jeu est opposée à la notion de nécessité. Socrate parle en effet de la formation de l'homme démocratique en ces termes :

« Il s'était développé, pourrait-on dire, de cette façon : il a été élevé depuis son enfance sous la férule d'un père parcimonieux, qui n'accordait de valeur qu'aux désirs conduisant à la richesse et qui méprisait les désirs non nécessaires (τὰς δὲ μὴ ἀναγκαίους) mais dont le but est l'amusement ou la parure⁴³, n'est-ce pas ? »
(*République IX*, 572c, trad. Lérooux, légèrement modifiée).

Dans ce passage, le jeu est confiné au domaine du loisir. Socrate est cependant en train de décrire la pensée et les valeurs du père de l'homme démocratique, à savoir l'homme oligarchique. C'est la raison pour laquelle le jeu est envisagé d'un point de vue aussi restrictif et péjoratif. Pour un homme voué à la recherche du profit, les désirs orientés vers le jeu sont futiles. Les philosophes des dialogues platoniciens considèrent eux aussi certains jeux comme étant futiles, dans la mesure où ils ne visent que le plaisir. Mais le désir de jouer lui-même ne fait pas l'objet d'une telle dévaluation. Il s'agit plutôt d'une chose très naturelle selon Platon, comme nous le verrons dans la prochaine section.

À l'instar du concept de *spondé*, les notions de labeur, de dommage, d'utilité, de contrainte et de nécessité ne forment pas d'oppositions strictes avec la notion de *paidia* chez Platon. Ces autres opposés peuvent même devenir des propriétés accidentelles – pour reprendre la terminologie d'Aristote – du jeu comme activité. On aura ainsi affaire, tout au long de cette thèse, à des jeux laborieux, dommageables ou utiles, à des jeux dont la pratique n'est pas libre et à des jeux nécessaires. Cette particularité distingue les concepts en question de

⁴³ « ... ἀλλὰ παιδιᾶς τε καὶ καλλωπισμοῦ ἕνεκα γιγνομένης... » — Nous empruntons la traduction de cette portion de phrase à Robin Lérooux. Lérooux semble en effet gloser un peu trop en proposant cette expression : « parce qu'ils relèvent de la frivolité et de la pure coquetterie ».

l'opposé principal de la notion de jeu, puisque'il n'existe rien de tel qu'un « jeu sérieux » chez Platon ⁴⁴.

2.3) Les grands principes de la théorie platonicienne sur le jeu

Ces précisions lexicales et conceptuelles étant faites, nous pouvons maintenant aborder avec plus de sûreté la réflexion platonicienne sur le jeu. Nous devons toutefois surmonter certains obstacles. Outre la complexité même de cette pensée, la dispersion de ses différents volets dans les dialogues pose une difficulté particulière ⁴⁵. C'est la raison pour laquelle nous nous appliquerons, dans un premier temps, à identifier les principes fondamentaux de la réflexion platonicienne sur le jeu comme activité. Nous trouverons ces principes là où cette réflexion se présente sous sa forme la plus claire et la plus achevée, c'est-à-dire dans le dernier dialogue de Platon ⁴⁶.

Dans les *Lois* en effet, l'être humain est conçu comme un être ludique. Le programme politique proposé dans ce dialogue prévoit ainsi plusieurs jeux, qui sont destinés à mettre les citoyens à l'épreuve, à les éduquer, et même à renforcer l'unité à l'intérieur de la cité. Nous verrons que certains des principes énoncés au sujet du jeu dans les *Lois* étaient déjà présents dans la *République*, sans toutefois être aussi détaillés.

⁴⁴ L'expression « *paidia spondaiia* » n'apparaît nulle part dans le corpus platonicien. L'adjectif « *spondaios* » ne se réduit pas non plus à notre concept moderne de « sérieux » (cf. chapitre 1). La notion de *spondé*, lorsqu'elle est unie à celle de *paidia*, ne désigne pas une propriété du jeu en question, mais plutôt la manière dont il est pratiqué ou le but auquel il est soumis, comme nous l'avons mentionné (cf. *supra*, section 2.2.1).

⁴⁵ Un grand nombre d'activités et de discours en tout genre sont qualifiés de jeux chez Platon. Tous ses dialogues contiennent au moins une occurrence des termes apparentés à « *paidia* », à l'exception de l'*Hippias mineur*, de l'*Ion* et du *Charmide*.

⁴⁶ Jouët-Pastré (1998) a consacré sa thèse de doctorat au jeu et au « sérieux » dans les *Lois* de Platon. L'un des défauts de cette étude réside dans cette traduction du terme « *spondé* » par « sérieux », avec tous les contre-sens que cela entraîne. Pour plus de détails sur cette thèse (qui a été publiée en 2006), voir l'annexe II, section IV.1. — Malgré sa qualité, l'étude des *Lois* de Bobonich (2002) ne dit rien du jeu tel qu'il se présente dans ce dialogue.

2.3.1) La nature ludique de l'être humain

Notre premier chapitre a mis en évidence l'idée platonicienne selon laquelle seule la divinité est *spondaiá*. L'être humain est, quant à lui, un jouet du dieu ⁴⁷. Ce statut conféré à l'humanité n'est pas aussi dévalorisant qu'on pourrait le croire. L'Étranger d'Athènes précise d'emblée qu'il s'agit là de ce qu'il y a de meilleur en lui. Ce statut de jouet est en effet une conséquence logique de la *deus mensura*. Cette *deus mensura* est présente dans plusieurs dialogues platoniciens ⁴⁸, mais elle trouve sa formulation la plus nette dans les *Lois* : ce n'est pas l'être humain, mais bien la divinité qui est la mesure de toutes choses ⁴⁹. L'être humain est donc mesuré à l'aune de la perfection de la divinité. La condition humaine ne peut ainsi qu'être marquée par l'imperfection et le manque ⁵⁰. Dans cette perspective, dire de l'être humain qu'il n'est qu'un jouet, revient à souligner ses limites et sa relative impuissance face aux grandes forces de l'univers.

L'Étranger poursuit sa réflexion sur le statut de jouet de l'être humain en ces termes :

« Voilà donc à quel rôle tout au long de sa vie (*διαβιῶναι*) doit se conformer tout homme et toute femme, en jouant aux plus beaux jeux qui soient (*παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιάς*), mais dans un état d'esprit qui est le contraire de celui qui est aujourd'hui le leur. »
(*Lois* VII, 803c, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée).

Cette réplique précède le double renversement que nous avons déjà signalé : on doit préparer la guerre en vue de la paix, et les jeux doivent être pratiqués en

⁴⁷ *Lois* VII, 803c (cité *supra*, section 1.5.2) : « ... θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι ».

⁴⁸ Miller (1980) accorde une grande place à cette mesure divine dans son interprétation du *Politique* (*passim*). Voir aussi sur cette question, Laurent 2002, p. 72.

⁴⁹ Cf. *Lois* IV, 716c : « ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ ποῦ τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος ».

⁵⁰ Voir notamment *Banquet* 200a-201b et 203d-204b.

vue des *spondai*⁵¹. La rectitude concernant le jeu, dans la cité des *Lois*, consiste donc à passer sa vie (*διαβιώναι, διαβιωτέον*) à jouer, en participant aux sacrifices, aux chants et aux danses⁵². Ces jeux constituent en effet une bonne part de la pratique religieuse et de l'éducation morale et militaire de cette cité⁵³.

La vie humaine conforme à la nature est une vie ludique, comme l'Étranger d'Athènes le souligne une fois de plus.

« Voilà ce que doivent penser nos nourrissons, et croire que ce que nous avons dit suffit ; le reste, leur démon et dieu le leur suggéreront : j'entends les règles des sacrifices et des danses ; à quels dieux et quand, pour chacun d'eux, ils offriront leurs jeux propitiatoires pour mener une vie conforme à leur nature⁵⁴, puisqu'ils ne sont, pour la plus grande partie, que des marionnettes, encore qu'il leur échoie, d'ici de là, quelques parcelles de vérité⁵⁵. »
(*Lois* VII, 804a-b, trad. Diès, légèrement modifiée)

La vie d'un être humain conforme à sa nature de jouet est donc une vie passée (*διαβιώνονται*) à jouer en l'honneur des dieux. L'Étranger donne, dans cet extrait, une précision importante sur les limites naturelles de l'être humain : il n'a accès qu'à de petites parties de la vérité. Mesuré à l'aune du savoir total de la divinité, le savoir accessible à l'être humain représente en effet bien peu de choses. Pour Platon, seuls quelques chanceux parviendront, de leur vivant, à

⁵¹ Cf. *supra*, section 1.6.2. — L'idée selon laquelle les jeux doivent être pratiqués en vue des *spondai* sera reprise par Aristote sous une forme plus radicale. Il est absurde, selon lui, de considérer le jeu comme une fin ou comme le *telos* de l'être humain, et de passer sa vie à se donner du tracas et de la peine pour jouer. Le bonheur ne se trouve pas dans le jeu pour Aristote. Cf. *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1176b9-11 et 1176b25-35. Voir aussi *Politiques* VIII, 3, 1337b34-36 et VIII, 5, 1339b25-35.

⁵² *Lois* VII, 803d-e : « τίς οὖν ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς-δὴ παιδίας, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον... »

⁵³ Comme nous le verrons plus loin dans cette section et dans la section 2.3.3. Voir aussi la suite du passage cité dans la note précédente, *Lois* VII, 803e : « ... ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον ». — Chez Philippe d'Oponte aussi, un certain rôle est conféré au jeu dans la pratique religieuse de la cité. Cf. *Épinomis* 980a-b : « Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἀνεμέσθηον τῷ νομοθέτῃ τὸ κάλλιον τῶν πρότερον εἰρημένων περὶ θεῶν καὶ ἄμεινον ἀπεικάζοντι λέγειν, οἷον παιδιᾶ καλῆ χρωμένω καὶ τιμῶντι θεοῦς... ».

⁵⁴ « ... προσπαίζοντές τε καὶ ἰλεούμενοι κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώνονται... »

appréhender une forme intelligible, et à avoir ainsi un aperçu du savoir de la divinité ⁵⁶. Cette connaissance, bien qu'elle soit fragmentaire, demeure hors de portée pour la plupart des êtres humains ⁵⁷.

Socrate tenait déjà un discours très similaire dans l'*Apologie*. Il affirmait en effet que l'oracle rendu à son sujet signifiait que la sagesse humaine n'a que peu ou pas du tout de valeur ⁵⁸. Il est lui-même sage parce qu'il sait que son savoir ne vaut pas grand-chose ⁵⁹. Pour Socrate comme pour l'Étranger, seule la divinité est vraiment savante ⁶⁰. Se connaître soi-même, dans cette optique, consiste donc à reconnaître les limites inhérentes à la nature humaine en matière de savoir. L'attribution d'un caractère ludique à des discours philosophiques paraît déjà moins alarmante. Elle est la marque d'un homme lucide et conscient de son statut de jouet au regard de la divinité. Elle est la marque d'un homme qui se connaît lui-même et qui ne cherche pas à tromper les autres.

L'image de la marionnette avait déjà été utilisée par l'Étranger d'Athènes pour décrire les tensions internes à l'âme humaine ⁶¹. L'excellence d'une âme

⁵⁵ « ... θαύματα ὄντες τὸ πολὺ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες. »

⁵⁶ Voir notamment *Phèdre* 245c-253c et la digression philosophique de la *Lettre VII* (analysée *infra*, section 8.6.4).

⁵⁷ Le personnage de Diotime doute même que Socrate soit capable de l'atteindre, lui qui a pourtant consacré toute sa vie à la philosophie. Cf. *Banquet* 210a (avec le contexte) : « τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετῆ, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴη. »

⁵⁸ *Apologie de Socrate* 23a : « τὸ δὲ κινδυνεύει, ὦ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησιμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. »

⁵⁹ *Apologie de Socrate* 23b : « Οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενός ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείας πρὸς σοφίαν. »

⁶⁰ Voir l'avant-dernière note.

⁶¹ Cf. *Lois I*, 644d-645a (citée en partie dans ce paragraphe). — Les interprétations de cette métaphore de la marionnette proposées par Dodds (1965), Laks (1995) et Bobonich (2002) s'accordent pour l'essentiel. Ces trois commentateurs y voient en effet une image du conflit entre « la raison et les pulsions irrationnelles » (Laks 1995, p.26), entre le raisonnement et tout le reste (Bobonich 2002, p.264), ou encore entre la partie immortelle et la partie mortelle de l'âme (Dodds 1965, p.206-207), ce

dépend en effet de sa soumission à l'action d'une seule de ses « cordes », à savoir celle du raisonnement ⁶². L'Étranger d'Athènes introduit d'ailleurs cette idée en soulignant les limites de son propre savoir ⁶³.

« Eh bien, considérons le problème de la façon suivante. Prenons pour acquis que chacun de nous, les vivants, est une marionnette (θαύμα) fabriquée par les dieux. Qu'elle ait été constituée pour leur servir de jouet ou dans quelque but important, cela bien sûr nous ne pouvons pas le savoir ⁶⁴. »

(*Lois* I, 644d-e, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Cette thèse selon laquelle l'être humain est, par nature, un être-jouet et un être « jouant », sera confirmée par l'analyse de l'origine du chant et de la danse ⁶⁵. Il importe pour le moment de souligner que cette conception de l'être humain ne peut être assimilée à une certaine conception tragique, où les humains seraient à la merci de dieux cruels. La métaphore platonicienne met plutôt en évidence une différence de valeur entre les humains et les dieux, et les « tractions » contradictoires qui se déploient à l'intérieur même de l'âme humaine, comme nous l'avons déjà mentionné. La suite du texte des *Lois* précise d'ailleurs la nature de l'action des divinités sur les humains. Les dieux prennent plaisir, non pas à voir souffrir leurs jouets, mais bien à les « mettre en mouvement », c'est-à-dire à les faire danser et chanter ⁶⁶.

qui revient au même chez Platon (cf. *Timée* 41c-d et 69c-73b). Un tel conflit donne lieu au problème de l'*akrasia* (cf. Bobonich 2002, p.262).

⁶² *Lois* I, 644e-645a.

⁶³ Laks (1995) insiste sur les « limites imposées par l'humanité de l'homme, i.e. par sa bestialité » (p.28). Il ne traite pas, cependant, des conséquences de ces limites eu égard au savoir des êtres humains, comme nous le faisons dans la présente section.

⁶⁴ « ... εἴτε ὡς παίγνιον ἐκείνων εἴτε ὡς σπουδῆτι τινὶ συνεστηκός· οὐ γὰρ δὴ τοῦτό γε γινώσκομεν... »

⁶⁵ Cf. *Lois* II, 653d-654a (cité au paragraphe suivant).

⁶⁶ *Lois* II, 654a (cité au paragraphe suivant) : « ... τοὺς θεοὺς [...] δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἑναρμόνιον αἰσθησὶν μεθ' ἡδονῆς, ἢ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, φθαίς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας... ».

La nécessité d'effectuer maints travaux, ne serait-ce que pour survivre, s'impose aux êtres humains malgré leur nature ludique. L'Étranger d'Athènes raconte ainsi que les dieux ont institué des fêtes religieuses, parce qu'ils ont eu pitié du genre humain, qui est par nature voué au labeur ⁶⁷. Ces fêtes fournissent aux humains un repos, mais aussi une formation et un « redressement » moral (ἐπανορθῶνται) ⁶⁸. L'Étranger poursuit en ces termes :

« Il faut voir, à ce propos, si l'argument que nous présentons maintenant à la manière d'un hymne, est fondé sur la nature (κατὰ φύσιν) ou autrement. D'après lui, tous les être ~~jeunes~~, ou à peu près, sont incapables de tenir en repos leur corps et leur voix. Ils cherchent sans cesse à bouger et à se faire entendre : les uns en sautant et en bondissant, par exemple en dansant de plaisir et en jouant entre eux ⁶⁹, et les autres en émettant tous les sons de la voix possibles. Or, les autres animaux n'ont pas le sens de l'ordre et du désordre dans leurs mouvements, de ce qu'on appelle rythme et harmonie ; mais à nous, les dieux dont nous avons dit qu'ils nous avaient été donnés pour partager nos danses ⁷⁰, ces mêmes dieux nous ont donné un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en mouvement et mènent nos chœurs, en nous entrelaçant les uns aux autres grâce aux chants et aux danses ; et ils ont appelé cela des chœurs, un nom qui s'impose naturellement en raison de la joie qu'on y ressent. »
(Lois II, 653d-654a, trad. Des Places, modifiée).

L'argument est déclaré valable par Clinias, et il sera repris plus loin sous une forme plus succincte ⁷¹. Le chant et la danse sont donc des jeux qui font partie

⁶⁷ Lois II, 653c-d : « θεοὶ δὲ οἰκτιράοντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος... ». — Les fêtes religieuses comportent des jeux, d'où les expressions « θυσίων καὶ παιδίας ἡδονῶν » (République II, 365a) ; et « παιδίας ... καλὰς ἅμα θυσίαις » (Lois VII, 829b).

⁶⁸ Lois II, 653d : « ... [θεοὶ] ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς τοῖς θεοῖς, καὶ Μούσας Ἀπόλλωνα τε μουσικήτην καὶ Διόνυσον συνεορταστὰς ἔδοσαν, ἵν' ἐπανορθῶνται, τὰς τε τροφὰς γενομένας ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ θεῶν. »

⁶⁹ « ... οἶον ὄρχομένα μεθ' ἡδονῆς καὶ προσπαιζόντα... »

⁷⁰ Il s'agit des Muses, d'Apollon et de Dionysos (voir l'avant-dernière note).

⁷¹ Cf. Lois II, 673c-d, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée : « Eh bien, ce jeu (τῆς παιδίας) trouve lui aussi son origine dans l'habitude naturelle (τὸ κατὰ φύσιν... εἰθίσθαι) que tout vivant a de sauter. Mais c'est, comme nous l'avons dit, en acquérant le sens du rythme que le vivant humain (τὸ δὲ ἀνθρώπινον) a engendré et enfanté la danse. Or, du fait que la mélodie suscite le rythme et

de la nature spécifique de l'être humain, et qui doivent être considérés comme des cadeaux divins. Les animaux jouent eux aussi et ils sont sensibles à la musique⁷², mais le sens de l'harmonie des mouvements et des sons est le privilège exclusif des humains et des dieux. Comme nous avons pu le voir dans ce dernier extrait, les dieux eux-mêmes dansent⁷³. Ils aiment eux aussi le jeu⁷⁴. Si le statut de jouet marque l'infériorité de l'être humain en matière de vertu et de savoir, sa nature d'être « jouant » et son amour du jeu sont autant de traits qu'il partage avec la divinité.

Les jeux en général apparaissent chez les êtres humains de façon spontanée selon Platon. Le principe selon lequel il faut éviter la violence en matière d'éducation revient dans ce passage, où l'Étranger d'Athènes parle de la créativité des enfants dans leurs jeux.

« En ce qui concerne l'enfant de trois ans, garçon ou fille, voilà les règles qui, si elles leur sont appliquées scrupuleusement et si elles sont mises en œuvre comme nous l'avons dit, et non pas comme des à-côtés, seront d'une utilité incontestable pour ces tout jeunes enfants. Mais à trois, quatre, cinq et même six ans, une âme d'enfant a besoin de jeux⁷⁵, et il faut dès cet âge supprimer en lui la mollesse, en le corrigeant sans l'humilier, car ce que nous recommandions à propos des esclaves, à savoir éviter aussi bien la correction démesurée et qui exciterait la colère en ceux qu'on souhaite corriger, que l'impunité qui encouragerait la mollesse, c'est cela qu'il faut faire à l'égard d'enfants libres. Il y a à cet âge des jeux spontanés, que les enfants inventent d'eux-mêmes lorsqu'ils sont

l'éveille, l'union de l'un et de l'autre produit ce jeu qu'est l'art choral (χορείαν καὶ παιδιῶν) ». Voir aussi *Lois* II, 664e-665a.

⁷² Cf. *Politique* 268b, où l'Étranger d'Élée parle des différentes tâches du bouvier en ces termes : « ... ἔτι τοίνυν παιδιῶς καὶ μουσικῆς ἐφ' ὅσον αὐτοῦ τὰ θρέμματα φύσει μετείληπεν... ».

⁷³ Voir aussi *Lois* VII, 796b-c, où il est question de la danse ludique d'Athéna : « ἡ δὲ αὖ που παρ' ἡμῶν κόρη καὶ δέσποινα, εὐφρανθεῖσα τῇ τῆς χορείας παιδιᾷ [...] πανοπλίᾳ δὲ παντελεῖ κοσμηθεῖσα, οὕτω τὴν ὄρχησιν διαπεραίνειν ».

⁷⁴ *Cratyle* 406c : « ... φιλοπαισμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί. ».

⁷⁵ « ... ψυχῆς παιδιῶν δέον ἂν εἶη... »

ensemble ⁷⁶. Il faut rassembler dans les temples répartis dans les villages tous les enfants de cet âge, ceux qui ont entre trois et six ans, et mettre les enfants des habitants de chaque village dans un même endroit. Les nourrices continueront de veiller sur la bonne tenue et la décence des enfants de cet âge ⁷⁷. »

(*Lois VII*, 793d-794a, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les êtres humains sont portés à jouer parce que le jeu fait partie de leur nature. Leur âme en a besoin.

2.3.2) L'impact politique du jeu

Les jeux ont aussi un impact sur le genre de vie des individus et sur l'organisation de la cité elle-même selon Platon. C'est la raison pour laquelle ses deux programmes politiques soulignent l'importance de veiller à ce que les jeux des citoyens soient bien réglés.

Le principe selon lequel les jeux doivent être soumis à des règles et à une surveillance apparaît à plusieurs reprises dans la *République* et les *Lois* ⁷⁸. Socrate considère en effet que les jeux des enfants doivent être conformes aux lois (έννομωτέρου), à défaut de quoi il leur sera impossible de devenir des hommes de valeur et respectueux des lois (έννόμους τε καὶ σπουδαίους) ⁷⁹. Il pousse cependant son raisonnement plus loin.

« En effet, dès lors que les enfants jouent de belle façon dès leur jeune âge ⁸⁰, ils y gagnent, grâce à la musique, un respect de la loi (εὐνομίαν), alors contrairement à ceux dont nous venons de parler ⁸¹, ce respect de la loi les accompagnera en toutes choses et

⁷⁶ « παιδιαὶ δ' εἰσὶν τοῖς τηλικούτοις ἀτοφραεῖς τινες, ὡς ἐπειδὴν συνέλθωσιν αὐτοὶ σχεδὸν ἀνευρίσκουσι. »

⁷⁷ Sur ces nourrices chargées de surveiller les jeux des enfants, voir aussi *Lois VIII*, 795d : « ... ταῖς μὲν ἐν παιδικαῖς τε καὶ τροφαιῖς ἐπισκόποις γιγνομένοις... ».

⁷⁸ Nous avons déjà passé en revue trois extraits qui véhiculaient ce principe, à savoir *République IV*, 424d (citée *supra*, section 2.2.2) ; *Lois VII*, 793d-794a et 804a-b (cités dans la section précédente).

⁷⁹ Cf. *République IV*, 424e-425a (analysé *supra*, section 1.7.3).

⁸⁰ « ... καλῶς ἀρξάμενοι παῖδες παίζειν... »

⁸¹ C'est-à-dire les hommes qui vivent dans des cités où les jeux ne sont pas soumis à des règles.

grandira, allant jusqu'à rectifier (ἐπανορθοῦσα) ce qui, dans la cité, avait pu antérieurement tomber en désuétude. »
(*République* IV, 425a, trad. Leroux, modifiée)

La pratique des beaux jeux, dont la musique fait partie, ne rend pas seulement les êtres humains dociles à la loi. Elle les rend aussi aptes à redresser les moeurs de la cité tout entière, notamment en matière de bienséance ⁸².

Dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes affirme qu'il faut s'abstenir d'introduire des nouveautés dans les jeux, lorsqu'ils ont été bien réglés.

« Tout le monde considère, comme je viens de le dire, que les changements qui interviennent dans les jeux des jeunes gens, ne sont en réalité que des jeux ⁸³, et qu'ils ne sont pas la source de la plus grande préoccupation et du plus grand dommage ⁸⁴. Dès lors, au lieu de les empêcher, on laisse aller et l'on suit, sans réfléchir à ceci : les enfants qui innovent dans leurs jeux (ἐν ταῖς παιδιαῖς) seront forcément des hommes bien différents de ceux que sont devenus les enfants d'autrefois ; devenus autres, ils chercheront à vivre autrement, et ainsi, dans cette recherche, ils auront envie de pratiques et de lois différentes. La suite, la menace du mal dont tout à l'heure nous disions qu'il était le pire pour la cité, personne ne le craint. »

(*Lois* VII, 798b-c, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Ce mal, que l'Étranger d'Athènes estime être le pire pour une cité, est le mépris pour ce qui est ancien et la valorisation excessive de ce qui est nouveau ⁸⁵. Pour lui, comme pour Socrate, l'introduction de nouveautés dans les jeux entraîne

⁸² Cf. *République* IV, 425a-b.

⁸³ « τὰς παιδιας πάντες διανοοῦνται κινουμένας τῶν νέων, ὅπερ ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, παιδιας ὄντως εἶναι... »

⁸⁴ « ... καὶ οὐ τὴν μεγίστην ἐξ αὐτῶν σπουδὴν καὶ βλάβην συμβαίνειν... » — Diès traduit cette portion de phrase par « la source des plus sérieux dommages », et Robin par « le principe et la source du plus grand, du plus sérieux dommage », comme si on avait affaire à l'adjectif « *spondia* » plutôt qu'au nom « *spondé* ». Brisson et Pradeau traitent ce nom comme il doit l'être, mais ils lisent « ce n'est pas du plus grand sérieux », ce qui obscurcit la phrase. Le terme « préoccupation » nous paraît plus adéquat, puisqu'il s'agit bien d'une inquiétude, d'une crainte des conséquences funestes de ces changements, qu'exprime ici l'Étranger d'Athènes.

⁸⁵ *Lois* VII, 797c.

une transformation des mœurs, voire un changement de genre de vie chez les citoyens ⁸⁶.

L'Étranger estime même que ces innovations constituent une menace pour la stabilité des lois.

« Je déclare que, dans toutes les cités, on a totalement ignoré que les jeux sont une question de toute première importance lorsqu'il s'agit d'instituer des lois, et qu'ils sont responsables pour les lois déjà instituées de leur stabilité ou de leur caducité ⁸⁷. En effet, lorsque le genre des jeux a fait l'objet d'une bonne réglementation, et que les gens du même âge s'adonnent toujours aux mêmes jeux suivant les mêmes principes et de la même façon, et qu'ils se plaisent aux mêmes divertissements ⁸⁸, cela laisse aussi aux coutumes établies avec soin la possibilité de durer en toute tranquillité... ⁸⁹ »
(*Lois* VII, 797a-b, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

La pérennité des lois et des coutumes dépend ainsi des règles imposées aux jeux. Les jeux bien réglés permettent aussi d'unifier la communauté ⁹⁰. Le jeu a donc une importance politique capitale pour Platon : il atteint le cœur même de la cité.

⁸⁶ *Ibid.* Pour l'extrait de la *République*, voir *supra*, section 2.2.2.

⁸⁷ « ... τὸ τῶν παιδιῶν γένος [...] κυριώτατόν ἐστι περὶ θέσεως νόμων, ἢ μονίμους εἶναι τοὺς θεθέντας ἢ μὴ. »

⁸⁸ « ... καὶ μετασχὼν τοῦ τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς παίζειν τε καὶ εὐθυμείσθαι τοῖς αὐτοῖς παιγνίοις... »

⁸⁹ « ... ἐὰ καὶ τὰ σπουδῆ κείμενα νόμιμα μένειν ἡσυχῆ... » — Robin traduit cette expression par : « aux règles sérieuses de la conduite usuelle », tandis que Diès, Brisson et Pradeau lisent « aux coutumes qui gouvernent les affaires sérieuses », comme si, encore une fois, on avait affaire à un adjectif.

⁹⁰ Cette idée apparaît à deux reprises dans les passages que nous citons dans ce chapitre. Pour la fonction unificatrice du chant et de la danse, voir *Lois* II, 654a (citée *supra*, section 2.3.1) : « ... ὦδαίς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις συνείροντας ». Pour celle du banquet bien réglé, voir *Lois* II, 671e (citée *infra*, section 2.3.3) : « ... οἱ τοιοῦτοι συμπόται καὶ μᾶλλον φίλοι ἢ πρότερον ἀπαλλάττοντο ἀλλήλων... ».

2.3.3) *Paidia* et *areté*

Les extraits que nous avons examinés jusqu'ici montrent que le jeu peut fournir une formation ou un redressement moral, et influencer le genre de vie des individus. Les enjeux éthiques reliés à la *paidia* ont ainsi commencé à poindre dans notre étude. Les passages suivants nous permettront de prendre la mesure de la place qu'occupe le jeu dans les programmes d'éducation proposés par Platon ⁹¹.

Dans la *République*, Socrate revient sur la nécessité de jouer à de beaux jeux, lorsqu'il se penche sur les défauts de la démocratie.

« Or, cette indulgence, cette façon qu'a ce régime de traiter n'importe quoi comme une simple vétille ; de dédaigner au contraire ces principes dont nous parlions avec vénération ⁹², lorsque nous fondions notre cité : à savoir que, à moins d'une nature supérieure, il n'y aura jamais d'homme de bien, si, dès l'enfance, on ne mêle pas de la beauté à ses jeux et que, en toutes choses, on ne s'emploie pas à ce qui est du même ordre... ⁹³ »
(*République* VIII, 558b-c, trad. Robin, légèrement modifiée)

⁹¹ Plusieurs études portant sur ces programmes d'éducation ont été publiées ces dernières années, mais rares sont celles qui ont accordé au jeu l'attention qu'il mérite. À titre d'exemple, mentionnons Castel-Bouchouchi (1995), qui ne consacre qu'un seul paragraphe à la question du jeu. Cette interprète indique cependant, avec raison, que l'éducation dépend du jeu dans les *Lois*, et qu'elle se poursuit tout au long de la vie (p.69). Cooke (1999), qui se concentre sur la *République*, fait une remarque de deux lignes sur l'importance d'éduquer les enfants par le jeu (p.41). L'article de Laurent (2000), sur l'éducation et l'enfance dans les *Lois*, ne contient qu'une seule mention du jeu (p.43). Cleary (2003), qui se concentre lui aussi sur les *Lois*, effleure la question du jeu sans l'approfondir. Il croit d'ailleurs que l'entretien représenté dans ce dialogue serait un « drame sérieux » (p.166), ce qui contredit la lettre du texte (cf. *infra*, chapitre 10). L'article de Jouët-Pastré (2000) porte quant à lui sur le jeu et l'éducation dans les *Lois*, mais il présente les mêmes défauts que sa thèse (commentée dans l'annexe II, section IV.1). Cette interprète traduit encore « *spoudé* » par « sérieux », et elle utilise le concept hasardeux de « jeu sérieux » (p.78-79). Elle va aussi beaucoup trop loin en affirmant que le jeu est « ce qu'il y a de plus sérieux pour l'homme » (p.73 et 77), comme si la fin visée par le législateur était le jeu lui-même (p.73, 78 et 84), et non la vertu. Son analyse du rôle des banquets et des comédies dans la cité des *Lois*, qui est présentée dans un article ultérieur (Jouët-Pastré 2003), rejoint cependant la nôtre sur plusieurs points.

⁹² « ... ὦν ἡμεῖς ἐλέγομεν σεμνόνοντες... »

⁹³ « ... οὐποτ' ἂν γένοιτο ἀνὴρ ἀγαθός, εἰ μὴ παῖς ὦν εὐθὺς παῖζοι ἐν καλοῖς καὶ ἐπιτηδεύοι τὰ τοιαῦτα πάντα... »

Le bon développement de l'âme passe donc par la pratique des beaux jeux. Cette précision est importante : les beaux jeux forment l'être humain à la vertu, alors que les mauvais l'entraînent sur la pente du vice. Cette thèse est certes radicale, mais elle ne sera jamais démentie dans la suite de l'œuvre de Platon ⁹⁴.

Cette idée témoigne du déclin d'un certain intellectualisme chez Platon.
Le principe selon lequel il est nécessaire de s'adonner à des jeux bien réglés pour atteindre l'excellence morale, vient en effet remplacer la thèse de la vertu-science, qui avait été exposée dans les dialogues de jeunesse. Le changement de paradigme en ce qui concerne l'âme humaine semble être à l'origine de ce nouveau principe d'éducation chez Platon. Dans la *République*, comme on le sait, la conception d'une âme monolithique et entièrement rationnelle est abandonnée au profit d'une théorie plus nuancée, où l'âme est constituée de trois parties, l'une étant rationnelle et les deux autres irrationnelles ⁹⁵. Or, chacune de ces conceptions de l'âme entraîne une vision différente de l'éducation. Si, en effet, l'âme est un pur intellect, alors une connaissance devrait suffire à la rendre meilleure (thèse de la vertu-science). Si, au contraire, l'âme comprend des parties qui entrent en conflit avec la raison, alors la science ne suffit plus. Il faut recourir à d'autres moyens pour éduquer cette âme. Le jeu

⁹⁴ C'est-à-dire dans les dialogues rédigés après la *République*.

⁹⁵ Pour la première conception, voir notamment *Phédon* 78b-80c. Pour la deuxième, voir *République* IV, 439a-441a. — Bobonich (2002) s'applique à montrer que la conception de l'âme humaine change une fois de plus dans les derniers dialogues de Platon (p.261-263 et 266). Selon cet interprète, l'âme ne comporterait plus de parties dans les *Lois*, mais seulement différents états psychiques ou affects (τὸ πάθη, *Lois* I, 644e). On remarquera que Bobonich évite de citer le *Timée* dans cette partie de son argumentation. Qu'il s'agisse de parties ou d'affects contradictoires, force est de constater que le résultat d'ensemble demeure le même jusqu'à la fin du corpus platonicien : l'âme humaine est le lieu d'un conflit qui oppose la raison à des forces irrationnelles. Pour les besoins de notre propos, nous conserverons le terme de « parties » pour désigner les éléments qui s'opposent à l'intérieur de l'âme.

semble ainsi s'être imposé à Platon par sa capacité à influencer ces parties de l'âme qui sont rétives au commandement de l'intellect ⁹⁶.

La nature exacte de cette influence n'est pas précisée dans la *République*, mais elle l'est dans les *Lois*. Les jeux bien réglés, comme les chants et les danses de la cité des *Lois*, permettent en effet d'orienter les plaisirs et les désirs des êtres humains de façon à ce qu'ils s'accordent avec la raison ⁹⁷. Ces jeux peuvent ainsi introduire ou restaurer l'harmonie à l'intérieur de l'âme humaine, lui ouvrant par le fait même la voie vers l'excellence morale ⁹⁸. Ce rôle essentiel qui est conféré aux beaux jeux est l'une des grandes originalités platoniciennes. Aristote, par exemple, est loin d'accorder un tel pouvoir à la *paidia*. Pour lui, la vie vertueuse s'accompagne de *spoudé* et ne se trouve pas dans le jeu ⁹⁹.

Une bonne partie des *Lois* de Platon est consacrée à une analyse de détail des jeux auxquels les citoyens devront s'adonner selon leur âge. Cet examen met en lumière les avantages de chacun de ces jeux. Le programme des *Lois* prévoit ainsi des mesures ludiques visant le développement des vertus particulières que sont la modération, le courage et la sagesse ¹⁰⁰.

L'une des innovations de Platon, en matière de jeu, consiste à prêter une valeur éducative aux banquets. Les banquets ne sont en effet que de simples

⁹⁶ Voir notamment la métaphore de la marionnette en *Lois* I, 645a, où l'Étranger souligne la force et le caractère récalcitrant des « cordes » irrationnelles. Il affirme en outre que la raison a besoin d'aide pour parvenir à exercer sa traction à l'intérieur de l'âme (*δεισθαι ὑπηρεσιῶν αὐτοῦ τὴν ἀγωγὴν*). Bobonich (2002) insiste sur cet aspect du texte (p.266-267), mais il ne semble pas avoir remarqué que l'Étranger termine sa réplique en annonçant l'examen des jeux que sont les banquets (cf. *Lois* I, 645c).

⁹⁷ Voir *Lois* I, 643b-d (cité plus loin dans la présente section) ; et *Lois* II, 653a-d.

⁹⁸ Voir *Lois* II, 664e-665a. Voir aussi sur cette question Laks 1995, p.26. Pour l'excellence morale comme harmonie entre les différentes parties de l'âme, voir notamment *République* IV, 443c-e.

⁹⁹ *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1177a1-3 : « δοκεῖ δ' ὁ εὐδαιμόνων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. ».

¹⁰⁰ Dans les *Lois* comme dans la *République*, la justice est conçue comme une vertu totale qui naît à partir des trois autres. Voir notamment *Lois* I, 631c-d.

divertissements pour Xénophon¹⁰¹. Pour Isocrate, non seulement les banquets ne sont d'aucune utilité pour la vertu, mais ce genre de jeu détourne les jeunes les plus convenables du zèle qui leur permettrait de devenir meilleurs¹⁰². Chez Platon cependant, la consommation de vin constitue à la fois un rite religieux et un jeu qui sied particulièrement aux vieillards¹⁰³. Le vin est en effet un cadeau des dieux et un remède contre l'austérité de la vieillesse. Il présente aussi une utilité en matière d'éducation à la modération.

L'Étranger d'Athènes propose d'exposer les citoyens à des jeux qui leur procurent de grands plaisirs, afin de les rendre capables d'user correctement de ces plaisirs¹⁰⁴. Les banquets seront donc utilisés à cet effet. Ils auront lieu sous la supervision d'hommes âgés, qui seront chargés de contenir les débordements propres à de telles fêtes, en imposant une certaine retenue aux convives¹⁰⁵.

« Eh bien, si telle était l'ivresse et si tel était le jeu¹⁰⁶, n'est-ce pas que de pareils convives se sépareraient après en avoir tiré avantage (ὠφεληθέντες), et après être devenus les uns à l'égard des autres plus amis qu'auparavant au lieu de se séparer en ennemis comme à présent, et cela parce qu'ils auront passé toute la réunion à obéir aux lois et aux consignes, chaque fois que les gens sobres donneraient le ton à ceux qui ne le sont pas ? »

(Lois II, 671e-672a, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

Ce type de jeu doit être soumis à une *spoudé* qui vise l'acquisition de la modération. C'est pourquoi l'Étranger d'Athènes dira plus loin que la cité doit

¹⁰¹ Cf. *Banquet* I, 1, cité en partie *supra*, section 2.2.1.

¹⁰² *Antidosis*, 286, 1-4 : « ... τοὺς μὲν ἐπιεικεστάτους αὐτῶν ἐν πότοις καὶ συνοουσίαις καὶ ῥαθυμίαις καὶ παιδιαῖς τὴν ἡλικίαν διάγειν, ἀμελήσαντας τοῦ σπουδάσειν ὅπως ἔσονται βελτίους... ».

¹⁰³ *Lois* II, 666b : « ... ἐν τοῖς συσσιτίοις εὐαχθῆντα, καλεῖν τοὺς τε ἄλλους θεοὺς καὶ δὴ καὶ Διώνυσον παρακαλεῖν εἰς τὴν τῶν πρεσβυτέρων τελετὴν ἅμα καὶ παιδιάν, ἣν τοῖς ἀνθρώποις ἐπικούρον τῆς τοῦ γήραος ἀσπιρότητος ἐδαρῆσατό τὸν οἶνον φάρμακον... »

¹⁰⁴ Cf. *Lois* I, 635b-d et 647d.

¹⁰⁵ *Lois* II, 671d-e.

¹⁰⁶ « Οὐκοῦν εἴ γε εἶη τοιαύτη μὲν μέθη, τοιαύτη δὲ παιδιά... »

s'en servir « comme si elle était une *spondé* »¹⁰⁷, c'est-à-dire, en contrôlant cette pratique par des lois et en y mettant de l'ordre. Ainsi, une cité qui considère l'institution des banquets « comme un jeu »¹⁰⁸, c'est-à-dire comme s'il s'agissait d'une chose inoffensive, et qui permet à n'importe qui de boire n'importe quand, ne mérite pas l'approbation de l'Étranger d'Athènes. En ce cas, il vaudrait mieux, selon lui, interdire complètement l'usage de l'alcool¹⁰⁹.

La formation militaire des citoyens nécessite non seulement un entraînement du corps, mais aussi une éducation de l'âme au courage. Or, la formation militaire, dans la cité des *Lois*, se fait par le jeu et est elle-même un jeu¹¹⁰. Elle comprend en effet des compétitions gymniques, des danses en armure complète et des simulations de combats¹¹¹. Ces jeux se tiendront en l'honneur d'une divinité. Pour l'Étranger d'Athènes, toutes les autres formes de travail corporel, qu'il s'agisse de jeux ou de *spondai*, sont indignes d'un homme

¹⁰⁷ *Lois* II, 673e : « Εἰ μὲν τις πόλις ὡς οὐσης σπουδῆς τῷ ἐπιτηδεύματι τῷ νῦν εἰρημένῳ χρήσεται μετὰ νόμων καὶ τάξεως, ὡς τοῦ σφαιροειῖν ἕνεκα μελέτη χρομένη... ».

¹⁰⁸ *Lois* II, 673e-674a : « ... εἰ δ' ὡς παιδιῶν τε, καὶ ἐξέσται τῷ βουλομένῳ καὶ ὅταν βούληται καὶ μεθ' ὧν ἂν βούληται πίνειν μετ' ἐπιτηδευμάτων ὄντινωνοῦν ἄλλων... ».

¹⁰⁹ *Lois* II, 674a-c.

¹¹⁰ *Lois* VIII, 832d : « ... ἡ τοιαύτη κατάστασις πολιτείας μόνη δέξαιτ' ἂν τῶν νῦν τὴν διαπερανθεῖσαν παιδείαν τε ἅμα καὶ παιδιὰν πολεμικήν... »

¹¹¹ Pour la danse armée, voir *Lois* VII, 796b (ἐνόπλια παίγνια). Pour la simulation de combats, voir *Lois* VIII, 829b : « καὶ τινὰς αἰεὶ παιδιὰς μηχανᾶσθαι καλὰς ἅμα θυσίαις, ὅπως ἂν γίνωνται μάχαι τινὲς ἑορταστικά... ». Pour les compétitions gymniques et la simulation de combats, voir *Lois* VIII, 834c-d, trad. Brisson et Pradeau : « ... car aussi bien là que dans les concours gymniques, admettre des concurrents sans armure serait une faute dans notre législation. Comme archer ou comme lanceur de javelot monté, le Crétois n'est pas sans pratique ; dès lors, on entretiendra là aussi, à titre de jeu, (παιδιὰς χάριν) l'affrontement et les compétitions. ». — Dans son dernier dialogue, Platon réintroduit donc l'hoplomachie qui avait été, à toutes fins utiles, rejetée dans le *Lachès* (cf. *Lachès* 178a-185e et 189c-190e). Le rôle conféré à la simulation de combats dans les *Lois* s'explique lui aussi à la lumière de la conception de l'âme qui prévaut à partir de la *République*. Si l'âme humaine comporte des éléments irrationnels, alors la connaissance de la nature du courage (cf. *Lachès* 190d sq.) ne permet pas à elle seule d'acquiescer cette vertu. — Il y aura en outre des jeux hippiques dans la cité des *Lois* (τὴν ἵππικὴν παιδιὰν, *Lois* VIII, 834c).

libre ¹¹². Chez Xénophon, la simulation de combats conçue comme un jeu est le seul élément ludique de l'éducation militaire ¹¹³. Mais les soldats ne s'y adonnent que lorsqu'ils n'ont rien de plus important (*spoudaioteron*) à faire.

L'acquisition du savoir passe quant à elle par une formation de l'intellect. Or le jeu, qui présente des avantages certains pour l'éducation des parties irrationnelles de l'âme, contribue aussi au bon développement des facultés intellectuelles selon Platon. Dans la cité juste en effet, on enseignera les mathématiques aux enfants à l'aide de jeux, et de façon à ce que cet apprentissage soit un plaisir pour eux ¹¹⁴.

« Tout d'abord, en ce qui concerne le calcul, on a en effet inventé spécialement pour les enfants des objets d'étude dont ils s'instruisent en jouant et auxquels ils prennent plaisir ¹¹⁵ : ce sont par exemple des pommes ou des couronnes, à partager entre un plus grand aussi bien qu'un moins grand nombre de lots, de manière à en faire toujours au total le même nombre ; ou, quand ils jouent à boxer ou à lutter, l'alternance et la succession, selon la règle habituelle de ces jeux, de celui qui restera assis, aussi bien que de ceux qui feront la paire ; comme de juste, les maîtres jouent aussi (*καὶ δὴ καὶ παίζοντες*), tantôt à leur faire mêler des gobelets d'or, de cuivre, d'argent et de telles autres substances analogues, tantôt à les leur faire répartir d'une façon ou de l'autre quand les gobelets sont entièrement pleins de toutes les substances : adaptant de la sorte à un jeu, ainsi que je l'ai dit, la pratique usuelle des opérations arithmétiques indispensables ¹¹⁶, ils forment utilement les élèves à régler un campement, une marche, une expédition militaire, aussi bien d'autre part qu'à ordonner leurs affaires domestiques, ils

¹¹² *Lois* VII, 796d : « ... οἱ δὲ ἄλλοι πόνοι τε καὶ παιδιαὶ καὶ σπουδαὶ κατὰ σώματα οὐκ ἐλευθέρων... » — Aristote dira des jeux destinés à l'éducation des enfants qu'ils ne doivent pas être indignes d'un homme libre, ni trop pénibles, ni trop relâchés. Cf. *Politiques* VII, 17, 1336a29.

¹¹³ Xénophon, *Cyropédie* II, 3, 20 : « ... καὶ εἰ μὴ ἄλλο τι σπουδαιότερον πράττειεν, ταύτη τῇ παιδιᾷ ἐχρῶντο. » Voir aussi *Cyropédie* II, 1, 29 et II, 3, 18-20.

¹¹⁴ On trouve la même idée, sous une forme plus générale, en *République* VII, 536d-537a (analysé *supra*, section 2.2.3).

¹¹⁵ « ... μαθήματα μετὰ παιδιᾶς τε καὶ ἡδονῆς μανθάνειν... »

¹¹⁶ « ... εἰς παιδιᾶν ἐναρμόττοντες τὰς τῶν ἀναγκαίων ἀριθμῶν χρήσεις... »

rendent de toute façon les êtres humains plus capables d'être utiles à eux-mêmes et davantage éveillés. »
(*Lois* VII, 819b-c, trad. Robin, légèrement modifiée)

La formation élémentaire en mathématiques est donc facilitée par l'emploi de ces jeux. Les enfants ne sont toutefois pas les seuls à profiter des avantages de la *païdia* dans cette discipline.

Pour l'Étranger d'Athènes en effet, la résolution de problèmes plus avancés, comme celui de la nature des rapports entre commensurables et incommensurables, est une activité nécessaire et un passe-temps qui convient aux vieillards ¹¹⁷. Ce jeu est de surcroît beaucoup plus agréable que le tric-trac. Les exercices mathématiques, quelle que soit leur forme, demeurent donc un jeu auquel on doit jouer tout au long de la vie ¹¹⁸.

« Ce sont pourtant ces connaissances-là, Clinias, que selon moi, doivent apprendre les jeunes gens ; car elles ne sont ni dommageables ni difficiles, et, étudiées au moyen du jeu, elles seront profitables à la cité sans lui nuire en quoi que ce soit ¹¹⁹. »
(*Lois* VII, 820d, trad. Diès, légèrement modifiée)

La connaissance des mathématiques, qui se développe par le jeu, est inoffensive en ce sens qu'elle ne constitue pas un danger pour la cité. Elle n'est cependant pas futile, puisque son utilité est grande, à la fois pour l'individu qui la maîtrise et pour la cité tout entière.

¹¹⁷ Cf. *Lois* VII, 820c (avec le contexte) : « τὰτα γὰρ δὴ σκοποῦντα διαγιγνώσκειν ἀναγκαῖον ἢ παντάπασιν εἶναι φάσιν, προβάλλοντά τε ἀλλήλοις αἰεὶ, διατριβὴν τῆς πεττείας πολὺν χαριστέραν πρεσβυτῶν διατρίβοντα... ».

¹¹⁸ Certains problèmes mathématiques avancés, qui ont trait à la proportion, sont aussi associés à la notion de jeu chez Philippe d'Oponte. Il conçoit en effet la proportion comme un cadeau utile qui a été accordé aux hommes par le chœur des Muses, et qui rend notamment possible la musique. Voir *Épinomis* 991b (avec le contexte) : « ... τοῖς ἀνθρώποις σύμφωνον χρεῖαν καὶ σύμμετρον ἀπενείματο παιδιᾶς ῥυθμοῦ τε καὶ ἁρμονίας χάριν, εὐδαίμονι χορείᾳ Μουσῶν δεδομένη. »

¹¹⁹ « ... μετὰ δὲ παιδιᾶς ἅμα μανθανόμενα ὠφελήσει μὲν, βλάψει δὲ ἡμῖν τὴν πόλιν οὐδέν. »

Le jeu permet aussi d'acquérir un autre type d'excellence, qui n'est pas morale mais plutôt professionnelle. Les activités des enfants doivent en effet imiter le métier qu'ils exerceront plus tard, tout comme les simulations de combats, pour les adultes, doivent être des *mimései* les plus fidèles possible des combats réels ¹²⁰.

« Je me lance, et je déclare qu'un homme destiné à être bon en quoi que ce soit doit s'y adonner dès l'enfance, aussi bien en jouant qu'en y s'y appliquant avec zèle (παίζοντά τε καὶ σπουδάζοντα), en chacune des occasions qui concernent l'activité en cause. Par exemple, celui qui est destiné à devenir un bon agriculteur ou un bon architecte doit jouer (παίζειν χρή), dans un cas, à construire le genre de maisons que construisent les enfants, et dans l'autre, à travailler la terre ; il faut aussi que celui qui les élève l'un et l'autre leur fournisse à chacun des petits outils qui imitent les vrais (τῶν ἀληθινῶν μιμήματα). Et tout naturellement, il faut qu'ils apprennent aussi toutes les connaissances dont l'acquisition préalable est nécessaire. Par exemple, il faut que le charpentier s'exerce à prendre des mesures et à utiliser le cordeau, et que l'homme de guerre s'exerce à monter à cheval, que ce soit en jouant ou en faisant quoi que ce soit d'autre du même genre ¹²¹. On s'efforcera ainsi d'orienter, au moyen des jeux, les plaisirs et les désirs des enfants dans la direction qu'ils doivent emprunter pour atteindre leur but ¹²². Ainsi, d'après nous, pour l'essentiel, la bonne façon d'élever les enfants est celle qui amènera le mieux possible l'âme de l'enfant qui joue à aimer ce en quoi, une fois devenu un homme, il devra être passé maître, à savoir l'excellence de l'occupation qui sera la sienne ¹²³. »

(Lois I, 643b-d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

¹²⁰ Cf. Lois VIII, 829b : « καὶ τινὰς αἰεὶ παιδιᾶς μηχανᾶσθαι καλὰς ἅμα θυσίαις, ὅπως ἂν γίνωνται μάχαι τινὲς ἑορταστικαί, μιμούμεναι τὰς πολεμικὰς ὅτι μάλιστα ἐναργῶς μάχας. »

¹²¹ « ... παίζοντα ἢ τι τῶν τοιούτων ἄλλο ποιοῦντα... »

¹²² « ... καὶ πειράσθαι διὰ τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παιδίων, οἳ ἀφικομένους αὐτοῖς δεῖ τέλος ἔχειν. »

¹²³ « ... ἢ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς. »

Ce principe, selon lequel les jeux des enfants doivent les former au métier qu'ils exerceront une fois devenus adultes, sera repris par Aristote ¹²⁴. C'est cependant la seule utilité que ce philosophe accorde aux jeux, en dehors de la bonne forme physique qu'ils développent chez les enfants, et du repos qu'ils procurent aux adultes ¹²⁵. Chez Platon, le jeu ne fournit pas seulement une formation professionnelle : il introduit un désir passionné (ἔρωτα) d'excellence dans l'âme des enfants ¹²⁶.

2.4) La mise à l'épreuve par le jeu

Le jeu est une activité où le caractère des gens se révèle. Cette idée est présente dans l'œuvre de Platon dès la *République* ¹²⁷. On la trouve aussi dans le *Politique*.

« Ainsi donc, notre politique, qui est véritablement conforme à la nature, ne prendra jamais de son plein gré indistinctement des bons et des méchants pour constituer une cité ; au contraire, il est manifeste qu'il les soumettra tout d'abord à l'épreuve du jeu (παιδιᾶ πρῶτον βασανιεῖ). Une fois cette épreuve (τὴν βάσανον) terminée, il les confiera aux éducateurs et à ceux qui sont capables de les assister dans cette tâche, en donnant lui-même ses prescriptions et en présidant à leur tâche... »
(*Politique* 308d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les individus doivent ainsi subir un test qui fait appel au jeu, avant d'être admis dans la communauté. La mise à l'épreuve par la *paidia* est aussi une étape qui doit précéder leur éducation. Elle a donc une fonction propédeutique. Le même

¹²⁴ Cf. Aristote, *Politiques* VII, 17, 1336a33-34.

¹²⁵ Cf. Aristote, *Politiques* VII, 17, 1336a27-28. Aristote considère le repos et le jeu comme étant nécessaires à la vie (cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128b4), mais il n'attribue pas aux jeux les avantages qu'ils ont chez Platon.

¹²⁶ Les passages des dialogues que nous avons analysés dans cette section et les précédentes sont très clairs. Il se trouve cependant des interprètes pour affirmer que les fêtes religieuses, et les autres jeux de la cité des *Lois*, ne viseraient que le plaisir et seraient donc « gratuits ». Cf. Muller 2001, p.134 et 136.

¹²⁷ Voir *République* VII, 536e-537a (cité *supra*, section 2.2.3).

rôle sera confié à certains types de discours ludiques, comme nous le verrons dans les prochains chapitres.

Dans les *Lois*, les banquets servent à éduquer les citoyens à la modération, mais aussi à révéler leurs passions irrationnelles. Il serait risqué de mettre à l'épreuve l'âme d'un homme qui serait, par exemple, dominé par son goût pour les plaisirs sexuels, en lui confiant la garde des fils, des filles ou des épouses des citoyens ¹²⁸. C'est pourquoi l'usage réglé du vin est, selon l'Étranger d'Athènes, le meilleur moyen d'observer le caractère d'une âme.

« Pour faire d'abord une expérience peu coûteuse et inoffensive ¹²⁹, et ensuite pour nous entraîner, sommes-nous en mesure de citer un plaisir plus approprié que le fait de boire du vin en guise de test et de jeu (βασάνου καὶ παιδιᾶς), pourvu que l'expérience soit menée avec tant soit peu de précaution ? [...] Même si on alléguait par milliers les exemples, on n'en aurait certainement jamais fini de montrer la supériorité de la méthode d'observation qui consiste à utiliser un jeu qui, par ailleurs, n'a pas de conséquences dommageables ¹³⁰. Et de surcroît en la matière, nous estimons que les Crétois, pas plus que les autres autres hommes, ne sont prêts à contester que c'est là une façon convenable de se mettre à l'épreuve (πειράν) les uns les autres et qu'elle surpasse en économie, en sécurité et en rapidité tous les autres tests (τὰς ἄλλας βασάνους). »

(*Lois* I, 649d-650b, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les banquets conduits en bonne et due forme constituent donc un jeu qui l'emporte à tous points de vue sur les autres types de mise à l'épreuve.

¹²⁸ *Lois* I, 650a : « ἢ πρὸς τὰ φροδίσια ἡττημένης τινὸς ψυχῆς βάσανον λαμβάνειν, ἐπιτρέποντα αὐτοῦ θυγατέρας τε καὶ υἱὸς καὶ γυναῖκας, οὕτως, ἐν τοῖς φιλάτοις κινδυνεύσαντες, ἦθος ψυχῆς θεάσασθαι; »

¹²⁹ « τούτων δὲ εὐτελεῖ τε καὶ ἀσινεστέραν πρῶτον μὲν πρὸς τὸ λαμβάνειν πείραν... »

¹³⁰ « ... ὅσα διαφέρει τὸ μετὰ παιδιᾶς τὴν ἄλλως ἄνευ μισθοῦ ζημιώδους θεωρεῖν. » — La traduction de « τὴν ἄλλως ἄνευ μισθοῦ ζημιώδους » est délicate. Robin lit « sans que cela coûte un prix ruineux ». Brisson et Pradeau proposent une traduction semblable, tandis que Des Places lit « où un jeu indifférent en soi n'entraîne pas de conséquences fâcheuses ». Nous sommes d'accord avec la deuxième partie de la phrase de Des Places (la première partie est une glose). L'Étranger insiste surtout sur le fait que cette sorte d'épreuve est beaucoup moins dangereuse que d'autres types d'exposition.

Les simulations de combats servent elles aussi à révéler le courage ou la lâcheté des citoyens. Dans la cité des *Lois*, de telles simulations auront lieu au moins une fois par mois, à la grandeur du territoire¹³¹. On devra imiter la guerre en tout, et combattre en utilisant des armes et des projectiles aussi proches des vrais que possible¹³², pour que le jeu soit moins dangereux tout en continuant d'inspirer de la crainte à ceux qui y participent¹³³. Pour l'Étranger en effet, le courage ne se révèle et ne se développe que par une exposition à la peur, comme la modération par une exposition au plaisir¹³⁴. Ce jeu ne doit donc pas être complètement inoffensif, sous peine de perdre son efficacité en tant que test. Le philosophe envisage d'ailleurs la possibilité de voir des citoyens périr en cours de route, mais la mort de quelques-uns est, selon lui, un moindre mal pour la cité que l'impossibilité de départager les braves des lâches¹³⁵.

2.5) *Paidia et mimêsis*

Ces simulations sont des *mimêseis*. Certains autres jeux prévus au programme politique des *Lois* consistent eux aussi en une *mimêsis*. La musique, le chant et la danse sont en effet des jeux et des arts imitatifs, au même titre que la poésie et la peinture¹³⁶. Ce constat suffit à ébranler la croyance, encore trop

¹³¹ Cf. *Lois* VIII, 830d-e.

¹³² *Lois* VIII, 830e : « ... καὶ πᾶσαν μιμουμένους τὴν πολεμικὴν, ὄντως σφαιρομαχεῖν τε καὶ βολαῖς ὡς ἐγγύτατα τῶν ἀληθῶν, χρωμένους ὑποκινδύνοις βέλεσιν... »

¹³³ *Lois* VIII, 830e : « ... ὅπως μὴ παντάπασιν ἄφοβος ἢ πρὸς ἀλλήλους γίγνηται παιδιὰ, δείματα δὲ παρέχη καὶ τινα τρόπον δηλοῖ τὸν τε εὐψυχον καὶ τὸν μή... »

¹³⁴ Cf. *Lois* I, 635b-d.

¹³⁵ *Lois* VIII, 831a-b.

¹³⁶ Sur la *mousikê* comme *mimêsis*, voir *Politique* 288c (citée *infra*, section 2.5.3) ; *Philèbe* 62c : « Ἡ καὶ μουσικὴν, ἣν ὀλίγον ἔμπροσθεν ἔφαμεν στοχασεῶς τε καὶ μιμήσεως μεστήν... » ; et *Lois* II, 668a : « Οὐκοῦν μουσικὴν γε πᾶσαν φαμεν εἰκαστικὴν τε εἶναι καὶ μιμητικὴν. » — Pour des détails sur l'objet de l'imitation en musique (au sens étroit du terme), voir Muller 2001 (surtout p.121-122) et Leszl 2006a, p.261-268. — Pour d'autres passages sur la musique, le chant et la danse comme jeux, en plus de ceux que nous avons déjà cités, voir *Lachès* 188d : « ... οὐ λύραν οὐδὲ παιδιὰς ὄργανα... » ; *Lois* II, 657c : « ... τὴν τῆ μουσικῆ καὶ τῆ παιδιᾶ μετὰ χορείας χρειαίαν ὄρθην... » ; *Lois* II, 657d (avec le contexte) : « ... χαίροντες τῆ ἐκείνων παιδιᾶ τε καὶ ἑορτάσει... » ; *Lois* II, 673a : « ... ἃ παιζόντων ὄρχησιν εἶπομεν... » ; et *Lois* VI, 764e : « πρῶτον δὲ περὶ τῆν τῶν

répandue, selon laquelle Platon entretiendrait une aversion envers la *mimésis* et les disciplines artistiques¹³⁷.

2.5.1) Imiter les réalités supérieures

La *mimésis* en elle-même, c'est-à-dire le simple fait d'imiter quelque chose, n'est pas problématique pour Platon. Au contraire, cet auteur conçoit beaucoup de choses en termes de *mimésis*¹³⁸.

χορῶν παιδιῶν παίδων τε καὶ ἀνδρῶν καὶ θηλειῶν κορῶν ἐν ὀρχήσεσι καὶ τῇ τάξει τῇ ἀπάσῃ γιγνομένη μουσικῇ... ». — Aristote s'accorde avec Platon pour dire que la musique contribue au développement de la vertu, mais il ne conçoit pas cet art comme un jeu. Il se demande plutôt si la musique doit être apprise en vue du jeu et du repos, ou en vue de la vertu et de l'existence sage (*Politiques* VIII, 5, 1339a16-1340b20).

¹³⁷ La question de la *mimésis* et des arts chez Platon a donné lieu à un véritable océan de littérature secondaire. La majorité des interprètes qui se sont penchés sur cette question n'ayant pas tenu compte des *Lois*, il nous a semblé plus rapide et plus prudent de faire notre propre analyse de ce sujet. Parmi les études qui ont été publiées au cours des dernières années, celle de Babut (1985) demeure digne de mention, malgré le fait que cet interprète ne cite qu'un seul passage des *Lois* (p.73), et qu'il établisse une séparation stricte entre la sphère de la *paidea* et celle de la *paideia* chez Platon (p.86). Outre son relevé détaillé des publications parues sur la *mimésis* depuis 1900, l'un des mérites de cette étude est qu'elle vise « à écarter quelques idées reçues et à dissiper certaines confusions, qui ont tendance à se perpétuer bien qu'elles aient été dénoncées depuis longtemps » (p.75). Toutefois, à voir l'état de la littérature actuelle sur la poésie chez Platon, il semble que cet interprète n'ait pas été entendu (cf. *infra*, chapitre 5). L'étude de Leszl (2006a), qui contient une section sur la *mimésis*, fait quant à elle figure d'exception, notamment en ce qu'elle tient compte des *Lois*. Il n'y a cependant qu'une seule remarque sur le jeu dans cet article, et elle contredit ce que nous pouvons observer dans le présent chapitre. Leszl croit en effet que l'application de la notion de *paidea* aux arts imitatifs chez Platon signifie qu'ils sont inutiles (p.261). Son article précédent contient aussi une section sur l'éducation, où l'on ne trouve aucune mention du jeu (cf. Leszl 2006, p.286-295). Il faut par ailleurs souligner la qualité de l'article de Robinson (2004), qui porte sur les œuvres d'art chez Platon, et sur lequel nous reviendrons dans les prochaines sections. Mentionnons enfin, à titre d'exemples, deux études récentes sur la *mimésis*. Sekimura (2000) limite son analyse à certains passages de la *République* et du *Sophiste*. À l'instar de plusieurs autres commentateurs, Sekimura se concentre sur les aspects esthétiques et métaphysiques de la question, en omettant les enjeux éthiques et politiques associés à la *mimésis*. Mamary (2001) cherche pour sa part à « sauver » la *mimésis*, en se basant sur la *République* et le *Phèdre*, mais surtout sur les œuvres d'Aristote (*Poétique*, *Éthique à Nicomaque* et *Politiques*). Son parti pris en faveur de l'interprétation de Derrida l'amène à conclure que toute forme de *mimésis* est un *pharmakon*, et qu'elle a toujours de ce fait une double influence sur l'âme, qui serait à la fois positive et négative (p.73 et 79-82). Une telle position contredit la lettre du texte de Platon (voir notamment *infra*, sections 2.5.4-7). Loin d'en rester là, Mamary aristotélise Platon au point d'affirmer que la poésie tragique fournit une « thérapie » selon ce philosophe (p.83-84). D'autres études portant plus précisément sur la poésie, dont celle de Leszl (2004), seront commentées au chapitre 5.

¹³⁸ Il y a 311 occurrences des termes apparentés à « *mimésis* » dans l'œuvre authentique de Platon. La plupart d'entre elles se trouvent dans les dialogues de la maturité et de la vieillesse.

La *mimésis* est en effet, d'abord et avant tout, un rapport entre une image et son modèle. D'après la cosmologie du *Timée*, l'univers est un être vivant et sensible, qui a été créé à l'image des vivants intelligibles¹³⁹. Notre temps imite l'éternité¹⁴⁰. Le monde sensible, et tout ce qu'il contient, est donc lui-même un *miméma* de l'intelligible¹⁴¹. Notre corps d'être humain imite à son tour, dans une certaine mesure, le corps de l'univers¹⁴².

Pour Platon, le *miméma*, comme objet, a toujours un statut ontologique inférieur à son modèle. Mais la *mimésis* peut tout de même être une bonne chose, dans la mesure où l'être en question imite une réalité qui est meilleure que lui. Les dieux chargés de la création des vivants mortels ont en effet imité le démiurge pour accomplir leur tâche¹⁴³. Au niveau humain, l'acquisition de l'excellence morale peut être conçue comme une *mimésis* de la divinité¹⁴⁴. Le

¹³⁹ Cf. *Timée* 28e-31a. Voir aussi *Timée* 39e : « ... ἵνα τόδε ὡς ὁμοιώτατον ἦ τῷ τελείῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ πρὸς τὴν τῆς διακαιονίας μίμησιν φύσεως. » — Notre analyse rejoint celle de Robinson (2004) sur ce point. Cet interprète montre en effet que le cosmos est la meilleure œuvre d'art qui soit selon Platon, l'artiste en question étant le démiurge lui-même (p.149-155).

¹⁴⁰ *Timée* 38a : « ... ἀλλὰ χρόνου ταῦτα αἰῶνα μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλουμένου... ».

¹⁴¹ *Timée* 48e-49a : « ... ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποθεθέν, νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. ».

¹⁴² Notre tête imite le corps sphérique de l'univers. Cf. *Timée* 44d (avec le contexte) : « ... τὸ τοῦ παντός σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν... ». Les particules de notre sang imitent quant à elles le mouvement de l'univers. Cf. *Timée* 81b (avec le contexte) : « ... τὴν τοῦ παντός ἀναγκάζεται μιμῆσθαι φορῶν ». Voir aussi *Politique* 274a, trad. Brisson et Pradeau : « Et tout le reste changeait, imitant (ἀπομιμούμενα) et suivant la condition de l'univers ; en particulier, engendrer, naître et mourir, tout offrait nécessairement une imitation (τὸ μίμημα) du cours de toutes choses. »

¹⁴³ *Timée* 41c : « ... μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. » ; *Timée* 42e : « ... μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν... » ; et *Timée* 69c : « οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον... ».

¹⁴⁴ *Phèdre* 253b-c, trad. Brisson : « Ceux qui relèvent d'Apollon et de chacun des autres dieux, règlent leur marche sur la sienne et cherchent un jeune garçon, dont le naturel lui soit assorti. Et, quand ils l'ont trouvé, imitant (μιμούμενοι) alors eux-mêmes le dieu, ils conseillent et disciplinent leur bien-aimé, pour l'amener à se conformer à la conduite et à la nature du dieu, dans la mesure de ses capacités. Nulle jalousie, nulle mesquinerie malveillante non plus à l'égard du garçon qu'ils aiment ; bien au contraire, ils font porter tous leurs efforts à l'amener à ressembler (εἰς ὁμοίωσιν) le plus possible en tout et pour tout à eux-mêmes et au dieu qu'ils honorent. » Voir aussi *Théétète* 176a-b, où la même idée est exprimée en termes de ressemblance : « φυγὴ δὲ ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοίωσιν δὲ δικαίων καὶ ὀσίων μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. » — Notre analyse rejoint sur ce point celle de Pradeau 2003, p.44-51.

philosophe est plus divin et plus harmonieux que les autres êtres humains, parce qu'il imite les réalités intelligibles ¹⁴⁵. Son intellect imite d'ailleurs les mouvements réguliers des astres ¹⁴⁶.

Chez Platon, le meilleur des gouvernements humains peut lui aussi être considéré comme un *miméma* d'un règne divin, à savoir celui de Cronos ¹⁴⁷. La constitution politique des *Lois* est quant à elle conçue comme une imitation de la vie la meilleure et la plus belle ¹⁴⁸. Enfin, un régime politique doté de bonnes lois, et respectueux de ces lois, constitue le meilleur *miméma* possible du régime gouverné par la science de l'homme politique véritable ¹⁴⁹.

2.5.2) Mimétique, jeu et réalité

La *mimésis* semble faire partie de la condition d'être inférieur et, partant, de la condition humaine. Platon ne critique donc pas toute *mimésis* indistinctement. Son jugement dépend de l'objet de l'imitation, c'est-à-dire du modèle qui est choisi. La célèbre critique platonicienne a ainsi une cible précise.

¹⁴⁵ Cf. *République* VI, 500c (avec le contexte) : « ... ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' αἰεὶ ἔχοντα ὄρωντας καὶ θεωμένους οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμῆσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. »

¹⁴⁶ *Timée* 47a-c, trad. Brisson : « De là nous avons tiré la pratique de la philosophie (φιλοσοφίας γένος), le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux. [...] le dieu nous a découvert et donné la vue, afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions en nous de l'intellect ; ces révolutions sont apparentées, même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de trouble. Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvement célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec ce qui se passe dans la nature, et après avoir imité les mouvements du dieu (μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ), mouvements qui n'ont absolument pas, que nous pourrions stabiliser les mouvements qui en nous ne cessent de vagabonder. »

¹⁴⁷ *Lois* IV, 713b : « ... τις ἀρχὴ τε καὶ οἴκησις γεγενῆσθαι ἐπὶ Κρόνου μάλ' εὐδαίμων, ἥς μίμημα ἔχουσα ἔστιν ἥτις τῶν νῦν ἀριστα οἰκεῖται. »

¹⁴⁸ *Lois* VII, 817b : « πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην. »

¹⁴⁹ Cf. *Politique* 293e (avec le contexte) : « ... ἀλλὰ μεμιμημένας ταύτην, ὡς μὲν ὡς εὐνόμους λέγομεν, ἐπὶ τὰ καλλίω, τὰς δὲ ἄλλας ἐπὶ τὰ αἰσχίονα μεμιμηθῆσθαι. » Voir aussi *Politique* 300c-301a : « ... τὴν ἀληθινὴν ἐκείνην τὴν τοῦ ἐνὸς μετὰ τέχνης ἀρχοντος πολιτείαν εἰς δύναμιν μιμήσεσθαι... (301a) ». »

Elle vise les arts imitatifs qui produisent des images des êtres sensibles, et les hommes qui s'en font un métier ¹⁵⁰. C'est ce type particulier d'imitation qui est un jeu et non une *spoudè* ¹⁵¹.

Les images mimétiques ont en effet un degré de réalité inférieur à celui des êtres sensibles, qui ne sont eux-mêmes que des images des êtres intelligibles ¹⁵². Le premier élément venant fonder la caractérisation de cette *mimêsis* comme jeu est donc ontologique. L'être humain est lui-même un jouet en raison de son infériorité naturelle à l'égard de la divinité, qui est son modèle et sa mesure. Or, l'infériorité des images mimétiques, qui sont éloignées de leur modèle intelligible au point d'être presque dépourvues de réalité, est encore plus grande.

Pour Platon, la pratique des arts imitatifs ne constitue pas une *spoudè*, en ce sens qu'elle ne mérite qu'on y consacre sa vie, qu'on en fasse son occupation principale ¹⁵³. Les affaires humaines en général n'étant pas, en tant que telles, dignes d'une grande *spoudè*, on comprend pourquoi la production de *mimêmata* qui prend des êtres sensibles comme modèles l'est encore moins. S'il est tout à fait nécessaire, au niveau des affaires humaines, de s'occuper de politique, aucune obligation de cette sorte ne se présente en ce qui concerne la

pas

¹⁵⁰ Sur la mimétique comme espèce du genre des *tekhnai*, voir *Sophiste* 219a-b, trad. Robin : « Il est certain d'autre part que la totalité des arts (τῶν γε τεχνῶν ποιῶν) comprend bien à peu près deux espèces (εἶδη δύο). [...] D'une part l'agriculture et tout ce qui est entretien se rapportant au corps mortel en général ; et, d'un autre côté, ce qui se rapporte à ce qui est combiné et façonné, bref ce à quoi on a donné le nom d'objet mobilier, avec, enfin, l'art imitatif (ἡ τε μιμητική)... ».

¹⁵¹ Cf. *République* X, 602b (analysé *infra*, section 5.3) : « ... τὸν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται, ἀλλ' εἶναι παιδιᾶν τινα καὶ οὐ σπουδῆν τὴν μίμησιν... ».

¹⁵² Cf. *République* X, 596a-598a. — Les athées que l'Étranger d'Athènes s'applique à pourfendre dans les *Lois* considèrent eux aussi la peinture et la musique comme des jeux (παιδιὰς τινὰς) qui ne participent que très faiblement à la vérité, et qui ne produisent que des simulacres (εἰδωλα, cf. *Lois* X, 889c-d). Ces athées s'éloignent cependant de la conception platonicienne de ce qui est *spoudaios*. Selon eux en effet, le produit des arts qui entretiennent un certain lien avec la nature, comme la médecine, l'agriculture et la gymnastique, a une grande valeur (σπουδαῖον, cf. *Lois* X, 889d).

¹⁵³ Comme nous le verrons en analysant les critiques platoniciennes de la poésie tragique et de l'écriture (cf. *infra*, chapitres 5 et 8).

production d'images mimétiques ¹⁵⁴. La pratique des arts imitatifs est donc elle aussi un jeu, parce qu'elle doit être une activité accessoire et occasionnelle.

Certains jeux mimétiques méritent cependant, à certaines conditions, d'être pratiqués avec *spoudé*, c'est-à-dire avec zèle et ardeur. Le jugement porté par Platon sur les différentes techniques imitatives dépend en effet de plusieurs facteurs. Outre la nature du modèle imité, que nous avons déjà identifié, les principaux critères de Platon en cette matière concernent la manière dont ce modèle est imité, et l'influence de cette *mimésis* sur l'âme des artistes et de leur public.

2.5.3) La mimétique comme espèce du genre du jeu

Tous les arts mimétiques constituent une seule et même espèce au sein du genre du jeu pour Platon ¹⁵⁵. Ces techniques incluent les disciplines artistiques, mais aussi la sophistique. Certains types de discours, que nous examinerons dans les prochains chapitres, ressortissent ainsi à l'espèce mimétique du jeu.

Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée analyse la prétention sophistique à l'omniscience, qui s'appuie sur une maîtrise de l'éristique, en la concevant comme une *mimésis*. Il pose alors cette question à Théétète, en donnant une portée générale à son raisonnement :

¹⁵⁴ Voir *République* II, 373b : « ... ἂ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἷον οἱ τε θρηνηταὶ πάντες οἱ τε μιμηταί... ». Les imitateurs en question dans ce passage sont les peintres, les poètes et leurs « serviteurs », c'est-à-dire les rhapsodes, les acteurs et les danseurs (*ibid.*). Voir aussi *Sophiste* 219a-b (cité plus haut, note 150), où les arts mimétiques sont opposés à l'agriculture et à tout ce qui a trait au soin du corps, ainsi qu'à l'art de produire des meubles, des outils et des instruments.

¹⁵⁵ Sur le jeu comme genre (τὸ τῶν παιδιῶν γένος), voir *Lois* VII, 797a (cité *supra*, section 2.3.2). Voir aussi *Politique* 289a-b, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée : « À peu près toutes les choses que l'on peut acquérir, à l'exception des animaux apprivoisés, ont donc été, je pense, énumérées dans ces sept genres (ἐν τοῦτοις ἑπτὰ ... γένεσιν). Mais vois toi-même : il eût été en effet on ne peut plus légitime de mettre au commencement la matière première, puis ensuite l'instrument, le récipient, le véhicule, l'abri, le jeu (παίγνιον) et l'aliment. ».

« Connais-tu une espèce de jeu qui soit plus capable d'attester de l'habileté technique ou de procurer de l'agrément que l'espèce mimétique ¹⁵⁶ ? »

(*Sophiste*, 234b, trad. Robin, légèrement modifiée).

Les arts imitatifs exigent plus d'adresse et procurent plus de plaisir que n'importe quel autre type de jeu. Dans le *Politique*, cette dimension plaisante motive à elle seule le rassemblement où les arts mimétiques se retrouvent à nouveau dans le genre du jeu.

« – Accepterons-nous de constituer une cinquième espèce avec ce qui relève de l'ornementation et de la peinture, avec toutes ces imitations (ὅσα μιμήματα) que servent à produire soit ces techniques, soit la musique, qui ne sont réalisées que dans le seul but de notre plaisir ¹⁵⁷ et qu'il est juste de rassembler sous un seul nom ?

– Sous lequel ?

– On parle, je crois bien, de “jeu” ¹⁵⁸.

– Oui, sans contredit.

– Voilà le nom unique qui conviendra pour désigner toutes ces choses. Il n'y en a pas une en effet qui ait un but important, mais on les fait toutes pour s'amuser ¹⁵⁹.

(*Politique* 288c, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Les techniques imitatives, telles qu'elles sont pratiquées par les contemporains de Platon, n'ont qu'un seul but : procurer du plaisir. Ces jeux sont donc des divertissements assez futiles ¹⁶⁰.

¹⁵⁶ « Παιδιᾶς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικώτερον ἢ καὶ χαριέστερον εἶδος ἢ τὸ μιμητικόν; »

¹⁵⁷ « ... πρὸς τὰς ἡδονὰς μόνον ἡμῶν ἀπειργασμένα... »

¹⁵⁸ « Παιγνίον ποῦ τι λέγεται. »

¹⁵⁹ « οὐ γὰρ σπουδῆς οὐδὲν αὐτῶν χάριν, ἀλλὰ παιδιᾶς ἕνεκα πάντα δρᾶται. »

¹⁶⁰ On trouve la même idée en *Sophiste* 224a-b. Le commerce des choses qui se rapportent à l'âme est alors divisé en deux parties. Il y a d'une part les œuvres produites par la *mousiké*, la peinture et la *thaumaturgie*, qui sont vendues à des fins d'amusement (τὰ μὲν παραμυθίας ... χάριν), et d'autre part les objets d'étude (μαθήματα), qui sont vendus en vue d'une fin importante (τὰ δὲ καὶ σπουδῆς χάριν).

2.5.4) Plaisir, rectitude et utilité

Le personnage de Socrate dénonçait déjà la poésie tragique en des termes similaires dans le *Gorgias*. Il affirmait alors que la *spoudé* de cette poésie, son but, ne visait que le plaisir des spectateurs ¹⁶¹.

Dans les *Lois*, l'opinion de la foule à ce sujet fait aussi l'objet d'une critique. La plupart des gens estiment en effet que l'art choral est un divertissement, et que le meilleur artiste est celui qui procure le plus de plaisir au plus grand nombre de spectateurs ¹⁶². Au moment de commencer l'examen des règles devant présider à cet art choral, l'Étranger d'Athènes se demande s'il faut rejeter cette opinion, mais il refuse de trancher la question immédiatement ¹⁶³. Lorsqu'il y revient, le philosophe énonce le principe suivant : l'élément le plus important (*spoudaiotaton*) d'une chose agréable peut, soit se réduire au seul plaisir qu'on en tire, soit consister en une forme de rectitude ou d'utilité ¹⁶⁴.

Nous avons déjà vu que certains arts mimétiques, comme la musique, le chant et la danse, présentent une utilité pour l'éducation à l'*areté* selon Platon. Il existe aussi une rectitude en cette matière. Elle réside dans « l'exacte correspondance » de l'image à son modèle « sous le rapport de la quantité et de la qualité ¹⁶⁵ ». Dans le *Sophiste*, l'analyse de la peinture va dans le même sens ¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cf. *Gorgias* 502b (avec le contexte) : « πότερόν ἐστιν αὐτῆς τὸ ἐπιχείρημα καὶ ἡ σπουδή, ὡς σοὶ δοκεῖ, χαρίζεσθαι τοῖς θεαταῖς μόνον... ».

¹⁶² *Lois* II, 657e : « δεῖ γὰρ δὴ, ἐπεὶ περ ἀφείμεθα γε παίζειν ἐν τοῖς τοιοῦτοις, τὸν πλείστους καὶ μάλιστα χαίρειν ποιῶντα, τοῦτον μάλιστα τιμᾶσθαι τε, καὶ ὅπερ εἶπον νυνδὴ, τὰ νικητήρια φέρειν. ».

¹⁶³ *Lois* II, 658a.

¹⁶⁴ *Lois* II, 667b : « Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δεῖ τόδε γε ὑπάρχειν ἅπασιν ὄσοις συμπαρέπεται τις χάρις, ἢ τοῦτο αὐτὸ μόνον αὐτοῦ τὸ σπουδαιότατον εἶναι, ἢ τινα ὀρθότητα, ἢ τὸ τρίτον ὠφελίαν; ».

¹⁶⁵ *Lois* II, 667d, trad. Des Places : « Τὴν δὲ γε ὀρθότητά που τῶν τοιοῦτων ἢ ἰσότης ἂν, ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, ἐξεργάζοιτο τοῦ τε τοσοῦτου καὶ τοῦ τοιοῦτου πρότερον, ἀλλ' οὐχ ἡδονή. ».

¹⁶⁶ Voir *Sophiste* 235d-236c, pour ce développement.

La mimétique que l'on pourrait qualifier de « représentative » (*eikastikê*)¹⁶⁷ produit des images conformes aux proportions et aux couleurs de leur modèle. La mimétique illusionniste (*phantastikê*), en revanche, produit des images dont les proportions sont adaptées en fonction de la perspective de celui qui les regarde.

Dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes poursuit son raisonnement en posant que seules les choses agréables ne comportant ni rectitude, ni utilité, ni dommage, peuvent être jugées sur la base du plaisir qu'elles procurent¹⁶⁸. Le plaisir pris à une *mimêsis* n'est donc pas un critère adéquat pour en déterminer la valeur, puisque cette imitation peut être « droite », utile ou dommageable. L'Étranger d'Athènes conclut l'examen de cette question en énonçant un critère plus approprié.

« Donc, lorsqu'on prétend que la musique¹⁶⁹ se juge d'après le plaisir qu'elle procure, il ne faut pas du tout accepter cette assertion, ni rechercher cette musique-là comme si elle avait de la valeur (ὡς σπουδαίαν), dans le cas où il en existerait une de la sorte, mais celle qui atteint la ressemblance avec l'image du beau¹⁷⁰. »
(*Lois* II, 668a-b, trad. Des Places, légèrement modifiée)

Pour l'Étranger, une œuvre d'art dont la seule qualité est d'être agréable n'a aucune valeur. Il faut plutôt faire un « usage intelligent » de la musique¹⁷¹, et

¹⁶⁷ Robin traduit « τὴν εἰκαστικὴν τέχνην » par « un art de simulation ». Cordero propose quant à lui l'expression suivante : « une technique qui consiste à faire des copies ».

¹⁶⁸ *Lois* II, 667d-e.

¹⁶⁹ Dans ce passage, la *mousikê* inclut l'art des sons (la musique), mais aussi l'art choral, c'est-à-dire le chant et la danse. Pour les fluctuations de l'extension de ce terme chez Platon, voir *infra*, section 10.5.2.

¹⁷⁰ « ... ἀλλ' ἐκείνην τὴν ἔχουσαν τὴν ὁμοιότητα τῷ τοῦ καλοῦ μιμήματι. » — Nous lisons non pas « le modèle du beau », comme le fait Des Places, mais bien « l'image du beau » comme le fait Robin. Dans la même veine, Brisson et Pradeau proposent « l'imitation du beau », mais cette expression peut, à notre avis, prêter à confusion. Robin fait par ailleurs une traduction assez alambiquée de la portion de phrase qui nous intéresse le plus dans ce passage. Il traduit en effet « ζητητέον ἥκιστα ταύτην ὡς σπουδαίαν », par « un objet qu'il ne faut pas du tout se proposer sérieusement d'atteindre ».

¹⁷¹ Pour paraphraser l'expression du *Timée*. Cf. *Timée* 47d-e (τῷ μετὰ τοῦ προσχρωμένῳ Μούσῳ, 47d).

rechercher, non pas la *mousikê* qui nous procure le plus de plaisir, mais celle qui est « droite »¹⁷². Dans l'optique platonicienne, une œuvre mimétique a une certaine valeur si elle imite le beau et le bien, si elle est conforme à son modèle, et si elle est susceptible de favoriser le développement et le maintien de l'excellence morale¹⁷³.

2.5.5) Les *mimêseis* mystificatrices

Le fait d'avoir un but qui se limite au plaisir des spectateurs n'est pas le seul défaut de certains arts imitatifs. La sophistique, la poésie tragique et la peinture ont en effet ceci de commun qu'elles produisent des images à ce point dépourvues de rectitude qu'elles deviennent trompeuses.

Ces techniques imitent les choses telles qu'elles apparaissent, et non telles qu'elles sont¹⁷⁴. Elles n'ont rien d'autre à offrir à leur public que des illusions (*φαντάσματα*)¹⁷⁵. Lorsqu'ils créent de tels simulacres, les peintres, les sophistes et les poètes tragiques sont même capables de duper un public jeune et naïf, au point de lui faire croire qu'ils connaissent toutes les choses qu'ils imitent¹⁷⁶, ou qu'ils sont en mesure d'accomplir ces choses dans la réalité¹⁷⁷.

Une partie de l'âme humaine est en effet vulnérable aux illusions, comme Socrate l'explique dans les passages de la *République* sur la peinture et la

¹⁷² *Lois* II, 668b : « Καὶ τούτοις δὴ τοῖς τὴν καλλίστην ᾠδὴν τε ζητοῦσι καὶ μῦσιν ζητητέον, ὡς ἔοικεν, οὐχ ἥτις ἡδεῖα ἀλλ' ἥτις ὀρθή ».

¹⁷³ Voir *République* II, 377b-c et 378e ; III, 398a-b et 401a-d ; ainsi que *Lois* II, 670d-671a.

¹⁷⁴ Cf. *République* X, 598a-d ; ainsi que *Sophiste* 233c et 235d-236e.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Cf. *Sophiste* 234c (analysé *infra*, section 6.5) : « ἢ αὐτὸ δυνατόν <δὲν> αὐτὸ τυγχάνει [...] τοῖς λόγοις γοητεῖν, δεικνόντας εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι ».

¹⁷⁷ Cf. *Sophiste* 234b : « ... δυνατός ἐσται τοὺς ἀνοήτους τῶν νέων παίδων, πόρρωθεν τὰ γεγραμμένα ἐπιδεικνύς, λανθάνειν ὡς ὅτι περ ἂν βουλευθῆ δρᾶν, τοῦτο ἰκανώτατος ὢν ἀποτελεῖν ἔργω ». Pour les poètes tragiques, voir *République* X, 598d-e (analysé *infra*, section 5.3).

poésie tragique ¹⁷⁸. Les miméticiens parviennent à mystifier leur public en s'adressant à cette partie irrationnelle de l'âme, qui se laisse facilement berné par les apparences. Elle porte en effet sur l'œuvre qui lui est présentée un jugement contraire à celui de la partie raisonnable (qui est quant à lui fondé sur « la mesure et le calcul ») ¹⁷⁹. Les arts illusionnistes placent ainsi la partie inférieure de l'âme en opposition avec sa partie supérieure, et introduisent de ce fait des contradictions à l'intérieur de l'âme ¹⁸⁰.

Pour Platon, le problème posé par ces arts imitatifs réside donc dans leur pouvoir de mystification, auquel la jeunesse est très vulnérable. L'usage des facultés intellectuelles, et la connaissance de la nature véritable des œuvres mimétiques, sont pour lui autant d'antidotes qui protègent l'âme contre les effets nuisibles de ces illusions ¹⁸¹.

2.5.6) Les *mimêsis* du vice

La poésie tragique est critiquée chez Platon non seulement parce qu'elle a un pouvoir mystificateur, mais aussi parce qu'elle fait la *mimêsis* de

¹⁷⁸ *République X*, 602c-d, trad. Leroux : « ... et évidemment tout trouble de cette nature réside lui-même dans notre âme. C'est à cette vulnérabilité de notre nature (ἡμῶν τῷ παθήματι τῆς φύσεως) que l'art de la peinture d'ombres, comme la prestidigitation et les nombreux tours du même genre, doit de ne le céder en rien aux enchantements de la magie (γοητείας). » Voir aussi *République X*, 603a-b, trad. Leroux : « ... l'art du dessin, et en général tout art d'imitation (δύλος ἢ μιμητικὴ), réalise une œuvre qui est loin de la vérité et [...] il entretient une relation avec ce qui, en nous-mêmes, est réellement à distance de la pensée réfléchie (πρόρω δ' αὐ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν), et [...] il s'en fait le compagnon et l'ami, ne visant rien de sain ni de vrai. »

¹⁷⁹ *République X*, 603a, trad. Leroux pour l'expression : « Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἴη ταυτόν. [...] Ἄλλὰ μὴν τὸ μέτρον γε καὶ λογισμῷ πιστεῖον βέλτιστον ἂν εἴη τῆς ψυχῆς. »

¹⁸⁰ *République X*, 603c-d.

¹⁸¹ *République X*, 602d : « Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι βοήθειαι χαρίεσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν... ». Voir aussi *République X*, 595b (analysé *infra*, section 5.5).

comportements et d'actes contraires à la vertu ¹⁸². Certains types de chants et de danses souffrent du même défaut.

La position de l'Étranger d'Athènes à ce sujet reprend les grands principes énoncés par Socrate (dans la *République*) sur les effets de la poésie tragique et comique sur l'âme. Le plaisir pris à une *mimêsis* de mauvaises moeurs est dommageable parce qu'il entraîne à la longue, chez l'homme qui l'éprouve, l'adoption de ces moeurs ¹⁸³. Cet homme finira ainsi par devenir lui-même mauvais ¹⁸⁴. C'est la raison pour laquelle l'Étranger estime que les lois régissant l'éducation et le jeu qui relèvent des Muses (τὴν περὶ τὰς Μούσας παιδείαν τε καὶ παιδιάν), ne doivent pas permettre aux compositeurs d'enseigner n'importe quel chant ou n'importe quelle danse aux enfants de la cité, sans se soucier de la vertu ou du vice que ces jeux peuvent produire ¹⁸⁵.

2.5.7) De bonnes *mimêseis*

Selon ce même principe, les jeux imitatifs qui font la représentation de comportements vertueux sont susceptibles d'avoir une influence bénéfique sur l'âme ¹⁸⁶. La notion de *spoudê* peut même être appliquée à ces jeux chez Platon. Dans les *Lois*, la musique, le chant et la danse sont en effet conçus comme des

¹⁸² Cf. *République* III, 387d-391e.

¹⁸³ *Lois* II, 656a-b : « Μῶν οὖν τι βλάβην ἔσθ' ἦντινα φέροι τῷ χαίροντι κωτηρίας ἢ σχήμασιν ἢ μέλεσιν, ἢ τιν' ὠφελίαν αὐ τοῖς πρὸς τάναντία τὰς ἡδονὰς ἀποδεχομένοις; [...] ὁμοιωθῆναι δήπου ἀνάγκη τὸν χαίροντα ὀποτέροις ἂν χείρη... ». Voir aussi *République* III, 395d-396a.

¹⁸⁴ De la même façon, l'homme qui prend plaisir aux bouffonneries deviendra lui-même un bouffon. Cf. *République* X, 606c (analyse *infra*, section 5.7).

¹⁸⁵ *Lois* II, 656c.

¹⁸⁶ En parlant de l'influence néfaste des représentations du vice, l'Étranger mentionne du même souffle l'avantage qu'il y a à prendre plaisir à des représentations de la vertu. Voir *Lois* II, 656a-b (cité plus haut, note 183) : « ... τιν' ὠφελίαν αὐ τοῖς πρὸς τάναντία τὰς ἡδονὰς ἀποδεχομένοις... ».

mimêseis qui relèvent de la nature même de l'être humain. Il suffit de régler ces jeux imitatifs correctement, pour qu'ils trouvent leur utilité dans la cité juste ¹⁸⁷.

Nous avons vu que ce type de jeu mimétique fournit à la fois une éducation et un redressement d'ordre moral. Les chants qui véhiculent des maximes conformes au principe éthique selon lequel « la vie la plus plaisante est aussi la vie la meilleure » ¹⁸⁸, constituent un exemple plus précis de *mimêsis* bénéfique.

« Alors, pour commencer, ce sera à juste titre que le chœur des enfants, consacré aux Muses, sera le premier à se produire en public pour chanter ce genre de choses avec une ardeur totale devant la cité tout entière... ¹⁸⁹ »

(*Lois* II, 664c, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Ce court extrait permet de constater que les *mimêseis* qui favorisent le développement de l'excellence morale méritent d'être pratiquées avec *spoudê* selon Platon.

¹⁸⁷ C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'emploi de la notion de *spoudê* qui apparaît en *Lois* VII, 814d-e. Dans ce passage en effet, la danse est divisée en deux grandes espèces, selon l'objet de la *mimêsis* et le style artistique qui en découle. Il y a d'un côté la danse qui imite les mouvements des plus beaux corps et des plus belles âmes, de façon à en montrer la noblesse (« ... τὴν μὲν τῶν καλλίωνων σωμάτων ἐπὶ τὸ σεμνὸν μιμουμένην... », 814e ; pour l'âme, voir 815a-b : « ... τῶν ἀγαθῶν σωμάτων καὶ ψυχῶν ὁπότεν γίγνηται μίμημα... »). L'autre espèce imite les mouvements des âmes et des corps disgracieux, de façon à mettre en évidence leur médiocrité (« ... τὴν δὲ τῶν αἰσχίωνων ἐπὶ τὸ φαῦλον... », 814e). Dans la ligne suivante, cette dernière sorte de *mimêsis* est qualifiée de « médiocre » (τοῦ φαύλου), mais la première reçoit le titre d'« excellente » (τοῦ σπουδαίου). Les citoyens doivent s'adonner à cette danse édifiante, qui se divise à son tour en danses guerrière et pacifique (voir notamment 815d). La danse vile qui s'y oppose s'insère quant à elle dans le genre comique, et sa pratique doit être réservée aux étrangers et aux esclaves (cf. *infra*, sections 5.9-11). — Cette application des adjectifs « *semnos* » et « *spoudaios* » à une discipline artistique est une exception chez Platon. Il est tentant de traduire « *spoudaios* » par « sérieux » dans cet extrait (voir par exemple la traduction de Brisson et Pradeau), au vu du caractère comique qui se rattache au type opposé de danse. Une telle traduction escamote cependant la valeur et le lien avec la vertu qui justifient l'épithète de « *spoudaios* ». Elle porte aussi le lecteur à considérer la danse en question comme un « jeu sérieux », alors qu'il s'agit plutôt d'un jeu noble. On remarquera d'ailleurs l'absence de la notion de *paîdia* dans cet extrait.

¹⁸⁸ *Lois* II, 664b, trad. Brisson et Pradeau.

¹⁸⁹ « ... ἀσόμενος ἀπάση σπουδῇ καὶ ὅλη τῇ πόλει... »

L'une des particularités de la pensée platonicienne en matière de jeux consiste en effet à donner à certains d'entre eux un but et une utilité qui méritent l'application. Les techniques imitatives ne font pas exception à cette règle. Les arts visuels comme la peinture et l'architecture ne visent habituellement que le plaisir¹⁹⁰, mais ils peuvent tout de même admettre un but plus valable. Dans les *Lois*, par exemple, l'aménagement de la campagne permet d'embellir celle-ci, et consiste donc en un « jeu qui ne manque pas de charme »¹⁹¹. Mais cet aménagement comporte aussi une *spoudê*, qui concerne le maintien de la justice en zone rurale¹⁹².

La conclusion de l'examen des règles devant présider à l'art choral contient une application assez complexe de la notion de *spoudê* à un art imitatif.

« Pour la troisième ou quatrième fois, il me semble qu'au terme d'un circuit l'argument est revenu au même point : l'éducation, disions-nous, consiste à tirer et amener les enfants au principe que la loi déclare juste¹⁹³, et dont, forts de leur expérience, les gens les plus vertueux et les plus âgés s'accordent à reconnaître la justesse. Ainsi donc, pour que l'âme des enfants, loin de s'habituer à des joies et des tristesses contraires au jugement de la loi et de ceux que la loi a persuadés, se conforme à ce jugement en se réjouissant et s'affligeant des mêmes objets que le vieillard, à cette fin, ce que nous appelons « chants » sont maintenant réellement devenus des incantations pour les âmes, élaborées en vue de l'accord dont nous parlons¹⁹⁴ ; mais en raison de l'incapacité des âmes des jeunes à

¹⁹⁰ Sur l'utilisation « ludique » de pierres de couleurs différentes dans la construction des maisons, voir *Critias* 116b : « καὶ τῶν οἰκοδομημάτων τὰ μὲν ἀπλᾶ, τὰ δὲ μειγνύοντες τοὺς λίθους ποικίλα ὕφαινον παιδίας χάριν, ἡδονὴν αὐτοῖς σύμφυτον ἀπονέμοντες ».

¹⁹¹ *Lois* VI, 761d, notre traduction : « Ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα κόσμος τε καὶ ὠφελία τοῖς τόποις γίγνεται ἂν μετὰ παιδίας οὐδαμῆ ἀχαρίτου· σπουδὴ δὲ περὶ ταῦτα ἦδε ἔστω. »

¹⁹² Voir la note précédente (σπουδὴ δὲ περὶ ταῦτα ἦδε ἔστω) et *Lois* VI, 761d-762b.

¹⁹³ « ... παιδεία μὲν ἐστ' ἡ παιδίων ὀλκή τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον... »

¹⁹⁴ « ... τούτων ἕνεκα, ὡς ὁδὸς καλοῦμεν, ὄντως μὲν ἐπαδαὶ ταῖς ψυχαῖς αὐταὶ νῦν γεγονέναι, πρὸς τὴν τοιαύτην ἣν λέγομεν συμφωνίαν ἐσπουδασμέναι... »

supporter l'effort, ils sont appelés « jeux » et « chants » et pratiqués comme tels...¹⁹⁵ »

(Lois II, 659c-e, trad. Des Places, modifiée)

Nous retrouvons ici l'opposition traditionnelle entre le jeu de l'enfant et la *spondé* de l'adulte. Cette opposition ne constitue toutefois qu'une partie du rapport établi par l'Étranger entre la *paidia* et la *spondé* en question. Le philosophe a en effet donné un but important au jeu choral : il doit éduquer la partie irrationnelle de l'âme d'où proviennent les sentiments de joie et de tristesse, de manière à ce qu'elle s'accorde avec la raison et la loi. Les incantations contenues dans ces chants ont été élaborées, voire orientées (*ἐσπουδασμένοι*), en fonction de ce but.

L'incantation est elle-même conçue comme étant une *spondé*, c'est-à-dire une pratique qui mérite l'application et qui nécessite un effort. L'Étranger introduit donc cette *spondé* au sein du jeu choral, pour que les enfants y prennent plaisir. C'est en effet ce qu'il explique par le biais d'une analogie : ces incantations seront présentées aux enfants sous forme de jeux, comme on sert de la nourriture saine aux malades au sein de mets agréables¹⁹⁶. Les enfants prendront ainsi l'habitude d'aimer et de rechercher ce qui est bon pour eux. On utilisera donc le plaisir du jeu mimétique pour assurer l'efficacité de l'incantation.

Ces derniers passages montrent bien qu'il n'y a pas, à proprement parler, de « jeux sérieux » chez Platon. On trouve plutôt, dans les dialogues, des

¹⁹⁵ « ... διὰ δὲ τὸ σπουδὴν μὴ δύνασθαι φέρειν τὰς τῶν νέων ψυχάς, παιδικὰ τε καὶ ῥοδαὶ καλεῖσθαι καὶ πράττεσθαι... »

¹⁹⁶ Voir Lois II, 659e-660a, pour ce développement.

jeux qui sont pratiqués avec zèle et des jeux qui visent une fin plus importante que le plaisir ¹⁹⁷.

2.6) Conclusion

La notion de *paidia* n'est pas toujours péjorative chez Platon, loin de là. Le jeu n'est pas en soi une chose frivole ou futile. Il ne se réduit au simple divertissement que lorsqu'il n'a pas d'autre but que le plaisir des participants, et qu'il n'a pas d'autre impact sur eux. Ce jeu est alors inoffensif ou inutile. Beaucoup de jeux sont toutefois nuisibles ou, au contraire, bénéfiques selon Platon. Les arts imitatifs sont un cas particulier de cette réflexion plus large. Certains jeux mimétiques sont en effet déclarés malsains, parce qu'ils mystifient leur public et qu'ils font la représentation du vice. D'autres sont à l'inverse jugés bienfaisants, parce qu'ils représentent adéquatement le beau et le bien, et qu'ils favorisent ainsi le développement de l'excellence morale.

Le jeu en général occupe une place de plus en plus grande dans la pensée platonicienne des dialogues de la maturité et de la vieillesse. Une finalité éthique et politique est en effet conférée au jeu à partir de la *République*, alors que les dialogues précédents ne contiennent pas de théories comparables. L'apparition de cette perspective sur le jeu coïncide avec un important changement de paradigme dans la psychologie platonicienne. Le parallélisme qui existe entre cette nouvelle conception de l'âme humaine et la thématique du jeu perdure d'ailleurs jusqu'à la fin du corpus platonicien. Cette conception d'une âme comportant des parties irrationnelles soulève en effet la question de savoir comment on peut éduquer ces parties, de manière à résoudre ou à prévenir les conflits qui les opposent à l'intellect. Par sa capacité à influencer les plaisirs et les désirs, ainsi que les peines et les craintes, le jeu acquiert un statut

¹⁹⁷ Il y a aussi un jeu noble chez Platon (voir plus haut dans cette section, note 187), mais il constitue une exception dans le corpus platonicien, comme nous l'avons mentionné.

d'instrument privilégié chez Platon. Ce pouvoir du jeu sur l'âme humaine est aussi ce qui fait de lui une activité à surveiller de près.

Dès la *République*, le jeu apparaît ainsi comme une question politique de la plus haute importance. Il est absolument nécessaire, dans l'optique platonicienne, d'encadrer la pratique des jeux, pour éviter qu'elle transforme les moeurs des citoyens et qu'elle menace la stabilité des lois. Les limites imposées à la liberté des citoyens en matière de jeux ne constituent toutefois qu'un volet de cet encadrement. Le programme politique des *Lois* prévoit en effet une pratique régulière, adaptée à chaque groupe d'âge, de beaux jeux artistiques, martiaux et intellectuels. Ce programme comprend même des banquets. Tous ces jeux servent à unifier la communauté, à mettre le caractère et les talents naturels des citoyens à l'épreuve, et à les éduquer. L'idée était déjà présente dans la *République*, mais il devient clair dans les *Lois* que l'éducation aux sciences, aux métiers, et même à l'excellence morale, ne peut se passer du jeu.

Dans son dernier dialogue, Platon considère l'être humain comme un être qui est ludique par nature. Pour lui, seule la divinité est *spondaia*, mais ce statut ne l'empêche pas d'aimer les jeux. Passer sa vie à jouer à de beaux jeux qui plaisent à la divinité, devient ainsi une forme de piété et de connaissance de soi de la part d'un être humain. Cette conception de l'existence humaine n'empêche pas non plus Platon de donner un but important à ces beaux jeux, et de recommander qu'on les pratique avec zèle. Le dernier mot de Platon, en matière de *paidia*, est donc le suivant : le jeu est à la fois naturel et indispensable à la bonne conduite de la vie humaine, individuelle et collective.

Comme beaucoup d'autres choses chez Platon, le jeu est soumis à la question du bon et du mauvais usage, et à l'impératif d'une mise en ordre rationnelle orientée vers le meilleur. L'application de la notion de *paidia* au

domaine des discours, que nous étudierons dans les prochains chapitres, ne déroge pas à ces principes.

Deuxième partie

La *spoudè* appliquée aux discours et la *paidia* comme discours
humoristique ou absurde

Chapitre 3

ZÈLE, BONNE FOI ET ADHÉSION

Introduction

Nous avons fait le tour des activités qui sont associées aux concepts de *paidia* et de *spoudé* chez Platon. Cette analyse a mis en évidence certains principes de base concernant l'usage platonicien de ce couple d'opposés. Elle devrait ainsi nous permettre de mieux comprendre le sens de l'application de ces notions au domaine de la science et des discours.

Plusieurs discours sont qualifiés de jeux chez Platon, comme nous le verrons au cours des prochains chapitres. Les passages comportant un usage comparable du concept de *spoudé* sont toutefois beaucoup plus rares dans les dialogues. Une telle rareté mérite attention. On trouve en effet dans la littérature secondaire une idée assez répandue selon laquelle il existerait des *spoudaioi logoi*, des discours qui seraient « sérieux » aux yeux de Platon, et qui seraient ainsi plus philosophiques, plus métaphysiques, bref plus valables que les autres ¹. L'ensemble de l'œuvre de Platon ne contient pourtant qu'une douzaine de répliques où un philosophe formule une prétention explicite à la *spoudé* ². Avant d'aller plus loin, il nous faut donc voir comment, et à quel sujet, Platon et les auteurs de la même époque ont appliqué la notion de *spoudé* à la science et aux discours. À cette fin, nous passerons en revue tous les passages pertinents des textes de Platon et de ses contemporains, où la *spoudé* se présente sans

¹ Pour des exemple, voir l'annexe II.

² Deux de ces prétentions sont d'ailleurs atténuées. Cf. *infra*, section 3.8.3.

opposition à la *paidia*³. Cet examen nous évitera certains dérapages lorsque viendra le temps d'interpréter les discours qui sont ludiques chez Platon.

La parcimonie avec laquelle Platon attribue de la *spoudé* aux discours est, une fois de plus, un trait qui le distingue des autres auteurs de son époque. Une telle circonspection s'explique à la lumière de la réflexion platonicienne sur les objets qui sont *spoudaioi*. La science et le discours humains paraissent en effet médiocres lorsqu'on les compare aux réalités intelligibles et au savoir total de la divinité. L'analyse que nous présentons dans ce chapitre montrera ainsi qu'il n'y a rien, dans le domaine discursif, qui soit digne du titre de *spoudaios* pour Platon, bien qu'une telle chose soit possible pour ses contemporains.

Nous aurons l'occasion de constater que la notion de *spoudé* appliquée au discours chez Platon désigne, non pas une caractéristique inhérente au discours lui-même, mais plutôt une disposition du locuteur. Nous retrouverons dans ces passages les connotations de zèle et d'ardeur qui sont au cœur de la notion platonicienne de *spoudé*. D'autres sens viendront aussi s'ajouter à ceux que nous avons identifiés dans les chapitres précédents. Au sein du petit groupe d'extraits où la *spoudé* est associée à la science ou aux discours chez Platon, une bonne partie des occurrences en question servent en effet à souligner la bonne foi du locuteur, ou son adhésion à ce qu'il est en train de dire.

3.1) Les *spoudaiotata* de Platon, de Xénophon, d'Isocrate et d'Aristote

Écartons tout d'abord certains préjugés portant sur l'expression « *ta spoudaiotata* » chez Platon. Les tenants de l'interprétation ésotériste croient qu'elle désigne des doctrines métaphysiques qui seraient réservées à la

³ Les extraits qui contiennent une telle opposition seront analysés dans les chapitres suivants.

transmission orale ⁴. Une simple analyse de l'usage de ce superlatif jette cependant un tout autre éclairage sur cette expression.

Un tel examen est d'ailleurs très court, puisqu'il n'y a que trois occurrences du terme « *spondaiotatos* » dans toute l'œuvre de Platon. Deux d'entre elles apparaissent au sein d'une tournure négative : la guerre n'est pas ce qu'il y a de plus important, et le plaisir n'est pas la dimension la plus importante d'un jeu mimétique ⁵. Le passage de la *Lettre VII* qui sert de base aux ésotéristes contient le seul usage positif de ce superlatif de la part de Platon. Ce dernier commence en effet par nier que les écrits du *spondaios anēr*, qui est un philosophe dans ce cas-ci, soient ce qu'il y a de plus important pour lui ⁶. Il précise ensuite, à l'aide d'une métaphore, que ce qui a le plus de valeur pour un philosophe se trouve plutôt dans son âme ⁷. Les *spondaiotata* en question résident donc dans l'âme du philosophe ⁸. Elles résultent de l'appréhension des formes intelligibles, et relèvent ainsi de l'intellection ⁹. Ces *spondaiotata* sont en mouvement, comme le sont aussi l'âme et l'intellect du philosophe ¹⁰. Elles se

⁴ Voir notamment Szlezák 1996 et 1999, commentés dans l'annexe II, section III.9.

⁵ Voir *Lois* II, 667b et VII, 803d (analysés *supra*, sections 2.5.4 et 1.6.2 respectivement).

⁶ *Lettre VII*, 344c : « ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα γεγραμμένα [...] ὡς οὐκ ἦν τούτω ταῦτα σπουδαιότατα, εἶπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος... ». — Nous aborderons cette question plus en détail lors de notre examen de l'écriture comme jeu (cf. *infra*, section 8.6.5).

⁷ *Ibid.* : « ... κείται δὲ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου ».

⁸ De la même façon, le superlatif « *timiōtatos* » désigne souvent l'âme elle-même ou l'intellect chez Platon. Voir *Phèdre* 30a-b et 64c ; ainsi que *Lois* III, 697b et V, 731c.

⁹ Cf. *Lettre VII*, 341b-d et 342d-e (analysés *infra*, section 8.6.2).

¹⁰ Voir *Lettre VII*, 342e-343a (analysé *infra*, section 8.6.3), trad. Brisson légèrement modifiée : « Voilà pourquoi aucun homme sensé n'osera jamais affliger ce que son intellect a contemplé (τὰ νενοημένα) de cette déficience, ni de l'immobilité (ἀμετακίνητον) dont souffrent effectivement les caractères écrits. » — Pour l'âme et l'intellection comme mouvements, voir notamment *Phèdre* 245c-246a et *Sophiste* 248c-249d.

développent au fil du temps ¹¹. Platon insiste en outre sur le fait qu'elles ne peuvent être exprimées adéquatement par le langage ¹². Il est donc impossible que ces *spoudaiotata* soient des doctrines, puisque qu'une doctrine est quelque chose de fixe, qui appartient au domaine du langage. Il s'agit plutôt d'une forme de connaissance, de compréhension profonde de la réalité, qui ne peut être détachée du mouvement même de l'intellect du philosophe ¹³. Qui plus est, une analyse attentive de la *Lettre VII* révèle que ces *spoudaiotata* portent non seulement sur les réalités intelligibles, mais aussi sur la vertu et le vice ¹⁴. Elles ne se limitent donc pas à la métaphysique, mais s'étendent aussi à l'éthique.

L'adjectif « *spoudaios* » peut quant à lui désigner des réalités intelligibles ¹⁵, mais pas des doctrines formulées par des êtres humains à leur sujet. Dans le domaine de la science et des discours, ce qualificatif, ou des expressions équivalentes telles que « σπουδῆς ἄξιος », n'apparaissent qu'à cinq reprises chez Platon. Ces termes subissent à peu près le même traitement que le superlatif « *spoudaiotata* » : ils sont employés à la négative dans près de la moitié

¹¹ Elles surgissent dans l'âme et amorcent leur « croissance » à partir de là. Voir notamment *Lettre VII*, 341c-d (analysé plus en détail *infra*, sections 8.6.2-3) : « ... ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. ».

¹² Voir notamment *Lettre VII*, 341c (analysé plus en détail *infra*, sections 8.6.2-3) : « ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα... ».

¹³ Il va sans dire que nous ne parlons pas ici du savoir total de la divinité, mais bien d'une compréhension qui est accessible à un être humain. Pour plus de détails sur cette question, voir *infra*, section 8.6.5.

¹⁴ Voir *Lettre VII*, 343e, où le procédé dialectique mentionné par Platon s'applique au domaine des « mœurs » (τὰ ἦθη). Voir aussi le passage qui précède l'occurrence du terme « *spoudaiotata* », en *Lettre VII*, 344a-b, trad. Brisson : « Par suite, qu'il s'agisse de ceux, aussi nombreux soient-ils, qui n'ont pas de propension naturelle et d'affinité pour ce qui est juste (ὅποσοι τῶν δικαίων) et en outre pour tout ce qui est beau (καὶ τῶν ἄλλων ὄσα καλὰ), même si par ailleurs ils ont à la fois de la facilité pour apprendre et une bonne mémoire, ou qu'il s'agisse de tous ceux qui, ayant une affinité (avec ce qui est juste et bon), éprouvent de la difficulté à apprendre et à se souvenir, aucun de ces gens-là n'apprendra jamais, pas plus sur la vertu (ἀρετῆς) que sur le vice (κακίας), la vérité qu'il est possible (de connaître). Car c'est en même temps qu'il faut apprendre cela (ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν), tout comme c'est en même temps qu'il faut apprendre le vrai et le faux sur l'être dans sa totalité (τῆς ὅλης οὐσίας)... ».

¹⁵ Voir notamment *Lettre VII*, 344c (analysé *infra*, section 8.6.5) : « διὸ δὴ πῶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι... ».

des cas. Ils désignent alors des sujets d'étude qui ne sont pas, en eux-mêmes, importants¹⁶. L'une des rares occurrences positives de l'expression « τὰ σπουδαῖα », dans le domaine qui nous intéresse¹⁷, est appliquée à la compréhension et la connaissance en général¹⁸, par opposition à l'erreur et au « fâcheux accident »¹⁹. Socrate est alors en train de montrer comment les noms des pires choses peuvent ressembler aux noms des choses les plus belles²⁰. Une autre occurrence vient qualifier les compétences auxquelles prétendent deux sophistes éristiques²¹. Ces compétences consistent à savoir comment exhorter quelqu'un à rechercher la vertu. La dernière occurrence désigne quant à elle des sujets importants, par opposition à des sujets insignifiants²². La nature de ces sujets importants n'est pas spécifiée, mais on comprend, en lisant la suite du texte, que la justice en fait partie²³. Nulle trace, donc, d'une quelconque doctrine, ni même d'une allusion métaphysique dans ces passages. Les deux derniers usages de l'expression « *ta spondaiia* » se rapportent plutôt à l'éthique²⁴. Il est ainsi très hasardeux de fonder toute une interprétation de la pensée

¹⁶ À savoir la pêche à la ligne et la sélection du bétail. Voir respectivement *Sophiste* 218d-e et *Lois* V, 735b-d (analysés *infra*, section 3.5.3).

¹⁷ Une autre occurrence concerne plutôt des comportements et des postures nobles qui s'opposent aux mœurs médiocres représentées dans les spectacles comiques. Cf. *Lois* VIII, 816d (analysé *infra*, section 5.9) : « ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν... ». Pour le sens et le contexte de cet usage particulier de l'adjectif « *spondaios* », voir *supra*, section 2.5.7, note 187.

¹⁸ *Cratyle* 437b (cité *supra*, section 1.5.3) : « ... τῇ "συνέσει" ταύτῃ καὶ "ἐπιστήμῃ" καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. ».

¹⁹ *Ibid.*, trad. Robin pour l'expression.

²⁰ *Cratyle* 437c : « καὶ οὕτως, ἃ νομίζομεν ἐπὶ τοῖς κακίστοις ὀνόματα εἶναι, ὁμοίωται' ἂν φαίνοιτο τοῖς ἐπὶ τοῖς καλλίστοις. ».

²¹ *Euthydème* 278c (analysé *infra*, section 6.9.2) : « τὸ δὲ μετὰ ταῦτα δῆλον διὰ τούτω γέ σοι αὐτὰ τὰ σπουδαῖα ἐνδείξεσθον [...] ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν. ».

²² *Phèdre* 261b (analysé *infra*, section 7.1) : « ... καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γινόμενον; ».

²³ *Phèdre* 261c : « Περὶ τοῦ δικαίου τε καὶ ἀδίκου; ».

²⁴ Il en va de même des occurrences de l'expression « *ta megista* » chez Platon. Voir notamment *Apologie de Socrate* 22d. Pour des détails sur cette question et d'autres références, voir la note 88 de la traduction de Brisson.

platonicienne sur un emploi aussi rare et aussi peu concluant de l'adjectif « *spoudaios* »²⁵.

Les occurrences du terme « *spoudaiotatos* » apparaissant au sein de tournures positives sont toutefois plus fréquentes chez Xénophon, Isocrate et Aristote²⁶. Dans les *Mémoires* de Xénophon, Socrate tente en effet de persuader un hipparque d'apprendre l'art des discours en ces termes²⁷ :

« Croyais-tu donc, toi, qu'un hipparque pût commander en silence ? N'as-tu pas réfléchi que tout ce que la loi nous fait apprendre de plus beau, c'est-à-dire, les principes qui nous servent à diriger notre conduite, c'est par la parole (διὰ λόγου) que nous les avons appris, et que toutes les autres belles connaissances qu'on peut acquérir, on les acquiert par la parole, que les meilleurs maîtres utilisent surtout la parole, et que ceux qui connaissent le mieux les matières les plus importantes sont ceux qui discutent le mieux²⁸ ? »

(*Mémoires*, III, 3, 11, trad. Chambry, légèrement modifiée).

La nature de ces *spoudaiotata* n'est pas précisée dans cet extrait. Au livre suivant des *Mémoires*, Socrate dit cependant de l'art royal qu'il est l'art le plus important (*megistê*)²⁹. De la même façon, l'excellence qui permet aux hommes de devenir de bons politiques, et qui les rend capables de commander, est la plus belle des vertus selon lui³⁰. Socrate estime d'ailleurs que cette vertu

²⁵ On peut dire la même chose de l'interprétation ésotériste des « *timōtera* » de la fin du *Phèdre*. Pour une discussion de cette question, voir Normandeau 2003, p.371-374.

²⁶ Les textes de Lysias et de Gorgias ne contiennent pas quant à eux d'expressions de ce genre.

²⁷ Cet art des discours inclut la dialectique, comme on le voit à la fin du passage. Voir aussi *Mémoires* IV, 6, 1 sq., où Xénophon raconte comment Socrate incitait ses amis à devenir de meilleurs dialecticiens.

²⁸ « ... καὶ οἱ τὰ σπουδαιότατα μάλιστα ἐπιστάμενοι κάλλιστα διαλέγονται; »

²⁹ *Mémoires* I, 2, 11 : « Νῆ Δί', ἔφη ὁ Σωκράτης, τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὐτῆ καὶ καλεῖται βασιλική. »

³⁰ Voir la note précédente et le début de ce passage (*ibid.*) : « καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη Οὐ δῆπου, ὦ Εὐθύδημη, ταύτης τῆς ἀρετῆς ἐφίεσαι, δι' ἣν ἄνθρωποι πολιτικοὶ γίνονται καὶ οἰκονομικοὶ καὶ ἄρχειν ἱκανοὶ καὶ ὠφέλιμοι τοῖς τε ἄλλοις ἀνθρώποις καὶ ἑαυτοῖς; ». — L'économie fait partie de l'art politique selon Xénophon, comme on le voit notamment ici et en *Mémoires* IV, 6, 14.

IV

s'acquiert par la pratique de la dialectique ³¹. Les *spoudaiotata* de Xénophon ressortissent donc à l'éthique, mais surtout à la politique.

Dans l'*Antidosis* d'Isocrate, des équivalents de ce superlatif désignent le même genre de science. Pour ce rhéteur en effet, l'étude de l'astronomie et de la géométrie, comme celle de la grammaire et de la musique, permet de préparer l'élève à l'étude de choses « plus importantes et de plus grande valeur ³² ». Ces *spoudaiotera* ne sont autres que la *sophia* et la philosophie, conçues comme un art de parler (qui repose tout de même sur un savoir), permettant notamment de bien gouverner sa maison et la cité ³³. Isocrate affirme cependant plus loin que la philosophie est un art destiné à prendre soin de l'âme, et qu'elle est l'activité la plus importante ³⁴. Ses *spoudaiotata* relèvent donc elles aussi du domaine de l'éthique et de la politique.

Dans le corpus aristotélicien, la moitié des huit occurrences du superlatif « *spoudaiotatos* » s'appliquent non pas à une science, mais à un homme. Elles désignent alors un homme très vertueux ³⁵. Aristote examine d'ailleurs l'idée

³¹ *Mémorables* IV, 5, 12, trad. Chambry, très légèrement modifiée : « Il ajoutait que le mot dialectique (τὸ διαλέγεσθαι) vient de l'usage de se réunir pour discuter ensemble en classant les objets par genres (κατὰ γένη), qu'en conséquence il fallait se préparer le mieux possible à cet exercice et s'y appliquer avec le plus grand soin (μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι), parce que cette étude forme les hommes les meilleurs (ἀρίστους), les plus aptes à commander (ἡγεμονικωτάτους) et les plus habiles à discuter (διαλεκτικωτάτους) ».

³² Isocrate, *Antidosis* 264-267, notre traduction : « τὰ σπουδαιότερα καὶ πλείονος ἄξια τῶν πραγμάτων (265) » ; et « τὰ μείζω καὶ σπουδαιότερα τῶν μαθημάτων (267) ».

³³ Cf. Isocrate, *Antidosis* 265-266, 270, 274-277 et 285.

³⁴ Isocrate, *Antidosis* 304 : « ... οὐχ οὕτω δ' ὥσπερ νῦν [...] διακείσεσθε πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, ἀλλ' ὑπολαβόντες κάλλιστον εἶναι καὶ σπουδαιότατον τῶν ἐπιτηδευμάτων τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν... ».

³⁵ Sur le *spoudaios anēr* comme homme vertueux chez Aristote, voir *supra* section 1.7.3. Pour les passages auxquels nous nous référons ici, voir *Grande morale* I, 11, 4 et 5, et les extraits cités dans la note suivante.

selon laquelle l'homme le plus vertueux (*spoudaiotatos*) devrait gouverner la cité ³⁶. Le superlatif qui nous intéresse apparaît donc souvent dans un contexte éthique et politique chez Aristote aussi. Ce terme ne désigne toutefois pas les sciences qui y correspondent.

Pour Aristote en effet, la *phronêsis* et la science politique ne sont pas les sciences les plus élevées (*spoudaiotatê*), parce que l'être humain, qui est leur objet, n'est pas ce qu'il y a de meilleur dans l'univers ³⁷. La science qui a le plus de valeur (*timiôtatê*) selon ce philosophe est plutôt la *sophia* théorique, parce qu'elle porte sur les réalités divines, qui sont les objets les plus « honorables » de tous ³⁸. On voit ainsi que la valeur d'une science dépend de son objet pour Aristote ³⁹. Platon établit lui aussi une hiérarchie des contenus cognitifs (science,

³⁶ Il rejette cependant l'idée d'un gouvernant unique. Voir *Politiques* III, 10, 1281a33 (avec le contexte) : « ἀλλ' ἓνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν βέλτιον; ». Voir aussi *Protreptique* B 38, 2-3 Düring (= 5a Ross) : « πάντες γὰρ ὁμολογοῦμεν ὅτι δεῖ τὸν μὲν σπουδαιότατον ἄρχειν... ».

³⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque* VI, 7, 1141a20-22 : « ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιότατην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν. ».

³⁸ Le superlatif « *timiôtatos* » fonctionne comme un synonyme de « *spoudaiotatos* » dans ce passage. Cf. *Éthique à Nicomaque* VI, 7, 1141a18-20, trad. Bodéüs (pour l'expression) : « ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. ». Bodéüs nous renvoie avec raison à *Métaphysique* A, où la science qui porte sur les réalités divines, c'est-à-dire sur la cause et le principe de toutes choses, est qualifiée à l'aide du superlatif « *timiôtatos* ». Cf. *Métaphysique* A 2, 983a5-7 (avec le contexte) : « ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστίν, κἂν εἶ τις τῶν θείων εἴη ». Voir aussi la suite du texte, en *Métaphysique* A 2, 983a10-11, où Aristote précise que toutes les autres sciences sont plus nécessaires (*ἀναγκαιότεραι*) que cette *sophia* divine, mais que cette dernière demeure tout de même la meilleure (*ἀμείνων*) d'entre elles. — L'activité de l'intellect surpasse elle aussi en valeur (*spoudê*) les actions politiques selon Aristote. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177b19-20 : « ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῆ οὔσα... ». On notera que Tricot et Bodéüs traduisent tous deux le terme « *spoudê* » par « sérieux », ce qui obscurcit le passage. On ne voit pas en effet en quoi l'activité contemplative serait plus « sérieuse » que l'action politique pour Aristote. Loin d'être un jeu, l'action politique se caractérise plutôt par une absence de loisir et par la présence d'une fin qui se situe en dehors d'elle-même (cf. *Éthique à Nicomaque* X, 7, 1177b16-19 ; et X, 6, 1176b6-18, pour les propriétés du jeu selon Aristote). — Voir enfin le *De Mundo*, qui est généralement considéré comme une œuvre apocryphe, mais qui comporte tout de même deux occurrences où la notion de *spoudê* est appliquée à la contemplation de l'univers. Cf. *De Mundo*, 1, 391a1-4 : « ... πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε... » ; et 1, 391a18 (μετὰ σπουδῆς). Pour les doutes qui pèsent sur l'authenticité de ce texte, voir la note au lecteur de l'édition de Barnes (1984) des œuvres complètes d'Aristote.

³⁹ Une autre occurrence du superlatif « *spoudaiotatos* » désigne chez Aristote l'objet d'une activité, de manière générale. On peut cependant déduire, à la lumière du texte et du développement que nous

opinion, croyance, etc.), en fonction de la valeur de leur objet, ou plus précisément, en fonction du degré d'intelligibilité de l'objet en question ⁴⁰. Mais, à la différence de son illustre élève, notre philosophe ne va jamais jusqu'à qualifier une science en particulier à l'aide des termes de la famille de « *spoudé* », et ce même si elle occupe le sommet de la hiérarchie ⁴¹. Le titre de « *spoudaios* » demeure réservé à la réalité intelligible elle-même chez Platon ⁴². Aristote applique d'ailleurs l'adjectif « *spoudaios* » à des connaissances, bien qu'il ne leur

présentons ici, que l'objet en question est celui de la pensée et de la *théoria*. Cf. *Éthique à Nicomaque* X, 4, 1174b20-23, trad. Bodéüs : « À chaque sens en effet correspond un plaisir, ainsi d'ailleurs qu'à la pensée et la méditation (διάνοιαν καὶ θεωρίαν). Cependant l'activité la plus agréable, c'est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans le meilleur état, en présence de l'objet le plus excellent de ceux qui lui soient accessibles (πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτήν) ».

⁴⁰ Voir notamment l'analogie de la ligne, en *République* VI, 509d-511e. Voir aussi *Timée* 29b-c.

⁴¹ La *spoudé* qui se présente de façon explicite dans le domaine de la science chez Platon désigne l'effort du chercheur, et non la valeur de la science en question, comme nous le verrons dans les prochaines sections. — Il n'y a par ailleurs, chez Platon, que cinq emplois des termes de la famille de « *timios* » dans le domaine qui nous occupe. Aucun d'entre eux ne sert à désigner la science qui serait la plus haute selon Platon. Le premier concerne en effet l'estime (ἐντίμως) que les cités devraient porter à des disciplines telles que la géométrie qui traite de la troisième dimension (*République* VII, 528c). Dans un autre extrait du même dialogue, Socrate parle des jeunes qui transforment la dialectique en éristique, et il affirme qu'un homme plus âgé serait en mesure de rendre la pratique de la dialectique plus estimable aux yeux de la cité (« ... τὸ ἐπιτήδευμα τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμότερου ποιήσει. », *République* VII, 539d). Une troisième occurrence s'inscrit dans une métaphore. La science politique est alors comparée à de l'or, tandis que les arts qui lui sont subordonnés (art militaire, judiciaire et rhétorique) sont comparés à d'autres métaux précieux (τὰ ... τίμια, *Politique* 303e-304a). Dans un autre passage du *Politique*, l'Étranger d'Élée précise qu'il tient en plus haute estime (πολὺ δὲ μάλιστα ... τιμῶν) la division des unités en espèces que la métrétique (*Politique* 286d). La métrétique doit à son tour être tenue en plus haute estime (τιμητέοντά) que la longueur ou la brièveté du discours (cf. *Lois* IV, 722b, pour l'occurrence ; et *Politique* 283b-287b, pour des détails sur cette métrétique). — Il n'y a donc pas de science qui soit qualifiée, dans l'absolu, de « *timia* » chez Platon. À l'exception de l'extrait du *Politique* sur les arts militaire, judiciaire et rhétorique, qui est peu concluant, tous ces passages contiennent plutôt des verbes ou des adverbes de la famille de « *timios* ». Ces termes mettent en cause, non pas la qualité intrinsèque d'une science, mais plutôt le rapport que le philosophe ou la cité entretiennent avec elle, leur disposition à son endroit.

⁴² Il en va de même du superlatif « *timiōtatos* ». Outre son application à l'âme et à l'excellence morale (voir la note 8 de la présente section, ainsi que *Hippias majeur* 284a et *Lois* IV, 707d), ce terme désigne en effet des réalités incorporelles chez Platon (*Politique* 285e). Voir aussi *République* VI, 508a, où le comparatif de « *timios* » est appliqué à la lumière, qui est alors une métaphore du lien qui unit la faculté de connaître à son objet. Ce terme ne concerne donc pas une science particulière, mais bien la condition de possibilité de la connaissance en général. Voir enfin *République* VI, 509a, où une expression équivalente est appliquée au Bien en soi (ἔτι μείζονως τιμητέον). — L'usage de l'adjectif « *spoudaios* » demeure plus restreint que celui du terme « *timios* » chez Platon. Les termes de la famille de « *timios* » désignent en effet assez souvent des choses ou des hommes qui sont tenus en haute estime dans les cités (voir par exemple, *Lois* VI, 753c).

assigne pas de contenu précis⁴³. Or on ne trouve, là non plus, rien de tel chez son ancien maître.

Ce qualificatif, dans ses formes les plus fortes, peut ainsi s'appliquer de façon positive à certaines sciences et à certaines activités chez Xénophon, Isocrate et Aristote. Le titre de « *spoudaiotaté* » revient à l'éthique et à la politique chez Xénophon et Isocrate. Aristote est donc le seul, parmi les auteurs que nous étudions, à conférer une telle qualité à la métaphysique. Il emploie cependant plus souvent le terme « *spoudaiotatos* » pour parler des hommes vertueux et de leur rôle politique. Au-delà de ces différences, un point demeure commun entre les usages que tous ces auteurs font de ce superlatif : chez eux comme chez Platon, ce terme ne désigne jamais des doctrines précises. L'interprétation ésotériste ne peut donc être légitimée ni par l'usage platonicien du terme, ni par celui des auteurs de la même époque.

3.2) Les *spoudaioi logoi* d'Isocrate

Il n'y a pas de *spoudaios logos* chez Platon. On en trouve toutefois chez Isocrate. Ce rhéteur, en effet, ne semble pas avoir de scrupules à qualifier ses propres discours de « *spoudaioi* ». Contrairement à Platon, qui attribue un caractère ludique au contenu de certains de ses dialogues⁴⁴, Isocrate applique la notion de *spoudé* à deux de ses propres écrits. L'introduction du *À Démonicos* se termine en effet ainsi :

« Mais l'intelligence ne peut être la disposition d'un homme qui ne s'est pas pénétré de nombreux beaux enseignements, car les corps

⁴³ L'adjectif « *spoudaios* » apparaît alors au sein d'exemples de raisonnements. Il désigne de bonnes connaissances. Voir *Réputations sophistiques* 20, 177b16 : « ἀρ' ὧν αἱ ἐπιστήμαι σπουδαῖαι, σπουδαῖα τὰ μαθήματα; » ; et *Rhétorique* I, 7, 1364b8 (αἱ ἐπιστήμαι ... σπουδαιότεραι). Voir aussi le jeu de mots suggéré en *Rhétorique* II, 24 1401a22-24, où le *logos* en général — c'est-à-dire la renommée, dans ce cas-ci — est déclaré être la chose la plus importante : « καὶ τὸ τὸν λόγον εἶναι σπουδαιότατον, ὅτι οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες οὐ χρημάτων ἀλλὰ λόγου εἰσὶν ἄξιοι ».

⁴⁴ Le concept de *paidea* est appliqué à l'ensemble de la discussion représentée dans le dialogue en *République* VII, 536c ; *Phèdre* 278b ; *Lois* III, 685a-b et VI, 768e-769a (analysés *infra*, chapitre 10).

s'accroissent naturellement au moyen d'exercices bien dosés, tandis que l'âme s'accroît naturellement au moyen de discours de valeur⁴⁵ ; c'est pourquoi je vais essayer de te montrer brièvement quelles sont les pratiques dont tu sembles avoir le plus besoin eu égard à la vertu⁴⁶, et grâce auxquelles tu pourras recueillir auprès de tous les autres hommes une plus belle réputation. »
(À *Démonicos* 12, 4-10, trad. Mathieu et Brémond, modifiée).

Isocrate annonce que son texte sera *spondaios* et qu'il enseignera la vertu à son lecteur. Or Platon, dans sa critique de l'écriture, s'attache à dénoncer de telles prétentions. Un écrivain qui accorde une grande valeur à ses écrits, et qui estime qu'ils ont le pouvoir d'enseigner l'excellence morale (ou quoi que ce soit d'autre), est en effet un naïf selon lui⁴⁷.

Dans le *Panathénaique*, Isocrate anticipe la réaction des lecteurs à son discours, qui s'étend longuement sur les mérites de la constitution athénienne.

« Mon discours ne sera ni pénible, ni hors de propos pour ceux qui auront du plaisir à m'écouter parler d'une bonne constitution ; ils le trouveront même justement équilibré et conforme à mes promesses. Quant à ceux qui ne prennent aucun plaisir aux paroles prononcées avec un grand sérieux, mais qui se plaisent surtout aux injures proférées dans les assemblées publiques⁴⁸, ou qui, s'ils se tiennent à l'écart de cette frénésie, font l'éloge des choses les plus médiocres ou des hommes qui se sont placés le plus nettement en marge des lois, je crois que mon discours leur paraîtra plus long qu'il ne le faut. »
(*Panathénaique* 135, 1-10, trad. Mathieu et Brémond, légèrement modifiée)

La prétention d'Isocrate est plus modérée dans ce passage. Il n'est plus question d'un discours de valeur destiné à éduquer une âme à la vertu, mais de paroles très sérieuses susceptibles de plaire à des lecteurs qui aiment entendre parler de

⁴⁵ « ... ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς σπουδαίοις λόγοις ἀΐξεσθαι πέφυκεν. »

⁴⁶ « ... δι' ὧν ἂν μοι δοκεῖς ἐπιτηδεύματων πλεῖστον πρὸς ἀρετὴν ἐπιδοῦναι... »

⁴⁷ Cf. *Phèdre* 275c (commenté *infra*, section 8.3.3).

⁴⁸ « ... τοῖς δὲ μὴ χαίρουσιν τοῖς μετὰ πολλῆς σπουδῆς εἰρημένοις, ἀλλὰ τοῖς ἐν ταῖς πανηγύρεσιν μάλιστα μὲν λοιδορούμενοις... »

la vertu et de la bonne façon d'administrer une cité ⁴⁹. L'expression « τοῖς μετὰ πολλῆς σπουδῆς εἰρημένοις » désigne toutefois l'ensemble du texte du *Panathénaïque*. La notion de *spondé* est donc encore appliquée à l'œuvre d'Isocrate elle-même. Dans les deux cas, le caractère « sérieux » du discours tient à son sujet, à savoir, l'*areté*.

3.3) Le « *spondaiologeîn* » de Xénophon

L'application de la notion de *spondé* aux discours est plus fréquente chez Xénophon, mais elle ne véhicule pas de prétentions comparables à celles d'Isocrate. Elle sert en effet à qualifier, non pas l'un de ses propres textes, mais certains entretiens dont ils font la narration. Xénophon est d'ailleurs le premier auteur grec, et le seul de son époque, à utiliser le terme « *spondaiologeîn* » ⁵⁰. Ce terme signifie « parler sérieusement », du point de vue du ton et du contenu du discours. Le fait de parler avec *spondé* implique en effet, la plupart du temps, une opposition à des propos comiques chez cet auteur ⁵¹.

Dans son *Banquet*, Xénophon utilise cette expression pour qualifier un discours où Hermogène fait l'éloge des dieux et de sa propre piété ⁵². Ce discours constitue une sorte d'intermède sérieux entre un mot d'esprit de

⁴⁹ *Panathénaïque* 136, 8-10 : « ... πάντων δὲ μάλιστα τῶν οὐδενὸς ἂν ἥδιον ἀκούοντων ἢ λόγου διεξιόντος ἀνδρῶν ἀρετῆς καὶ πόλεως τρόπον καλῶς οἰκουμένης... ».

⁵⁰ Le terme réapparaît à partir du I^{er} siècle après J.-C., chez Philon d'Alexandrie (*Quod deterius potiori insidiari soleat* 139, 3). On le retrouve ensuite chez Syrianus (*In Aristotelis metaphysica commentaria* 128, 1), chez Diogène Laërce (VI, 27, 2), et enfin chez certains auteurs chrétiens et byzantins, entre le III^{ème} et le X^{ème} siècle après J.-C., comme Eusèbe de Césarée (*Demonstratio evangelica* I, 1, 11, 5), Grégoire de Nysse (*In diem luminum* IX, 223, 8), et Théodore de Stoudios (*Lettres* 477, 103). Sources : *Thesaurus Linguae Graecae* (version E) ; Kazhdan (1991), *The Oxford Dictionary of Byzantium* ; et Speake (2000), *Encyclopædia of Greece and the Hellenic tradition*.

⁵¹ Pour des passages où la *spondé* est opposée de façon explicite à ce qui est « *gelios* » chez Xénophon, voir *infra*, section 4.1.2. — Dans les fragments de Gorgias, les deux seules occurrences du terme « *spondé* » sont elles aussi opposées au rire (*gelôs*). Cf. Gorgias, DK B 12, cité par Aristote en *Rhétorique* III, 18, 1419b3-5 (analyse *infra*, annexe I, section VII.2.2).

⁵² Cf. *Banquet* IV, 47-50 : « οὗτος μὲν δὴ ὁ λόγος οὕτως ἐσπουδαιολογήθη. (50) ».

Nicératos, qui déclenche l'hilarité générale ⁵³, et une réplique du bouffon Philippe ⁵⁴. L'autre occurrence du verbe « *spondaiologeîn* » apparaissant dans le *Banquet* s'applique à un discours de Socrate. Le philosophe parle alors de la supériorité de l'amour qui s'attache à l'âme, et il exhorte Callias à montrer sa vertu faisant de la politique, afin de plaire à son aimé Autolykos ⁵⁵. Ce discours est lui aussi placé entre deux jeux, qui consistent d'une part en une moquerie sur l'amour d'Antisthène pour Socrate ⁵⁶, et d'autre part en une pantomime érotique ⁵⁷.

« S'il vous semble que je parle plus sérieusement qu'il ne convient pour un banquet, ne soyez pas étonnés ⁵⁸. J'ai toujours partagé l'affection de la cité pour les hommes doués d'un bon naturel et passionnés pour la vertu. »

(*Banquet* VIII, 41, trad. Chambry, modifiée)

Socrate anticipe la réaction de ses auditeurs, qui doivent s'attendre à des discours plus légers en de telles circonstances. Les banquets sont en effet conçus comme étant des jeux chez Xénophon ⁵⁹. Son Socrate qualifie donc son propre discours de « sérieux », parce que son ton, de même que son contenu éthique et politique, risquent de paraître déplacés dans un contexte aussi ludique.

Chez Xénophon, le fait de parler sérieusement peut aussi être une marque de respect envers l'auditoire.

⁵³ Cf. *Banquet* IV, 45 : « ἔνθα δὴ ἀνεγέλασαν ἅπαντες... ».

⁵⁴ Cf. *Banquet* IV, 50 : « ... ἐν τῇ γελοιοποιίᾳ... ».

⁵⁵ Cf. *Banquet* VIII, 7-40.

⁵⁶ Cf. *Banquet* VIII, 4-6 : « καὶ ὁ Σωκράτης ἐπισκώψας ὡς δὴ θρυπτόμενος εἶπε· (4) ».

⁵⁷ Cf. *Banquet* IX, 2-7 : « ... ἔπειτα παιζοῦνται πρὸς ἀλλήλους. (3) ».

⁵⁸ « εἰ δ' ὑμῖν δοκῶ σπουδαιολογήσαι μᾶλλον ἢ παρὰ πότον πρέπει, μηδὲ τοῦτο θαυμάζετε. »

⁵⁹ *Banquet* I, 1 (citée *supra*, section 2.2.1).

« Quand [Cyrus] était en voyage et qu'il devait être vu de beaucoup de gens, il appelait ses amis et leur parlait sérieusement pour montrer quels étaient ceux qu'il honorait⁶⁰. »

(*Anabase* I, 9, 28, trad. Chambry, légèrement modifiée)

Xénophon ne donne pas de détails sur le contenu de ces discussions. Il indique cependant qu'il s'agit là du comportement habituel du roi, qui cultivait ses amitiés de cette manière⁶¹. Aristote considère lui aussi qu'adopter une attitude sérieuse est une bonne façon de montrer à ses auditeurs qu'on ne les méprise pas⁶².

On trouve en outre l'expression « σπουδῇ λέγειν » chez Xénophon⁶³. Dans un passage de la *Cyropédie*, cette expression sert à souligner l'adhésion du locuteur à son propre discours. Phéraulac affirme en effet avoir l'intention de se débarrasser de sa richesse, mais son interlocuteur est incrédule.

« “Tu plaisantes !” dit le Sace. Et Phéraulac répondit en faisant le serment d'avoir parlé sérieusement⁶⁴. »

(*Cyropédie* VIII, 3, 47, notre traduction)

D'autres passages de l'œuvre de Xénophon, et certains extraits des dialogues platoniciens, présentent le même type de question et de réponse⁶⁵. L'expression « σπουδῇ λέγειν » ou le verbe « *spondazein* » signifient alors penser ce qu'on dit, être sincère.

⁶⁰ « ... προσκαλῶν τοὺς φίλους ἐσπουδαιολογεῖτο, ὡς δηλοῖη οὐδὲ τιμῶ. »

⁶¹ Cf. *Cyropédie* I, 9, 1 et 20.

⁶² Il n'est pas clair cependant que le verbe « *spondazein* » présent chez Aristote ait le même sens que le « *spondaiologeîn* » de Xénophon. Cf. *Rhétorique* II, 3, 1380a26-29 (analysé *infra*, annexe I, section VII.1).

⁶³ L'une des occurrences en question concerne un discours qu'il aurait lui-même prononcé. Le sens du terme « *spondé* » est cependant plus proche de la hâte que du sérieux. Cf. *Anabase* VI, 5, 13-14, trad. Chambry : « Xénophon surpris se demandait ce qui arrêterait la marche ; mais bientôt il entend l'ordre et il accourt de toute la vitesse de son cheval (ἐλαύνει ἤτάχιστα). Quand les chefs furent assemblés, Sophénète, le plus vieux des généraux, déclara que ce n'était pas la peine de délibérer s'il fallait franchir pareil ravin. Xénophon l'interrompit avec vivacité et dit (ὁ Ξενοφῶν σπουδῇ ὑπολαβὼν ἔλεξεν)... ».

⁶⁴ « Παιζεις, ἔφη ὁ Σάκας, καὶ ὁ Φεραύλας ὁμόσας εἶπεν ἢ μὴν σπουδῇ λέγειν. »

Callias est, de tous les personnages de Xénophon, celui qui formule la plus grande prétention à la *spoudé*. Cet homme est en effet si riche qu'il a pu se payer les enseignements de Protagoras, de Gorgias et de Prodicos ⁶⁶. Sa famille détient en outre de grandes charges politiques et religieuses à Athènes depuis plusieurs générations ⁶⁷. Callias n'a donc pas l'ombre d'un scrupule à attribuer une grande valeur à ses discours et à sa propre personne.

« Il est vrai, dit-il, que jusqu'à présent, je vous ai caché le fait que j'ai beaucoup de choses savantes à dire ⁶⁸, mais aujourd'hui, si vous venez chez moi, je vous prouverai que je suis tout à fait digne d'une grande attention ⁶⁹. »

(*Banquet* I, 6, trad. Chambry, modifiée)

Il semble que Xénophon ait voulu donner à ce personnage l'aspect d'un parfait *alazôn* (vantard, imposteur), en lui faisant tenir un tel langage ⁷⁰. Comme Isocrate, Callias prétend être capable de rendre les hommes meilleurs et plus justes ⁷¹. À la différence du rhéteur cependant, cet homme commettra lui-même plusieurs injustices dans la suite de sa vie ⁷². Les moyens qu'il emploie pour éduquer les autres sont aussi différents : Callias n'offre pas des discours, mais plutôt de l'argent à ses « élèves », afin d'assurer leur subsistance et de les

⁶⁵ Cf. *infra*, sections 3.7.2 et 4.2.1-2.

⁶⁶ *Banquet* I, 5. — Pour la richesse de Callias, voir Goulet (1994), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II (designé ci-après par l'abréviation « DPhA II »), p.164-165.

⁶⁷ Cf. DPhA II, p.163.

⁶⁸ « Καὶ πρόσθεν μὲν γε, ἔφη, ἀπεκρυπτόμην ὑμῶς ἔχων πολλὰ καὶ σοφὰ λέγειν... »

⁶⁹ « ... ἐπιδείξω ὑμῖν ἐμαυτὸν πάνυ πολλῆς σπουδῆς ἄξιον ὄντα. »

⁷⁰ Pour la conception xénophontéenne de l'*alazoneia*, qui ressemble beaucoup à celle d'Aristote, voir *infra*, annexe I, section VI.1.

⁷¹ Cf. *Banquet* III, 3-5.

⁷² Ce Callias, fils d'Hipponicos, aurait trempé dans une sombre histoire d'inceste et d'héritage. Cf. DPhA II, p.165-166.

détourner ainsi de l'injustice ⁷³. La *sophia* de cet homme se réduit donc à une certaine façon d'utiliser sa richesse.

L'extrême vanité de Callias, qui se considère lui-même comme étant digne d'une grande *spoudé*, n'a pas d'équivalent chez Platon ⁷⁴. Même Alcibiade, Calliclès ou Thrasymaque, qui comptent parmi les personnages les plus arrogants des dialogues, ne font pas de déclarations de ce genre. Les philosophes platoniciens, tels que Socrate et l'Étranger d'Athènes, ont quant à eux un comportement qui se situe aux antipodes de l'attitude du Callias de Xénophon : ils ont tendance à souligner les limites de leur savoir, et à qualifier leurs propres discours de jeux, comme nous avons commencé à le voir.

3.4) Mener une recherche avec *spoudé* selon Aristote

Il n'y a qu'un seul passage du corpus aristotélicien où la notion de *spoudé* est appliquée à un verbe de parole ⁷⁵. Il s'agit d'un extrait de la *Constitution des Athéniens*, où Thémistocle « discute sérieusement » avec les membres de l'Aéropage devant la maison d'Elphiate, alors que ceux-ci ont pour projet de les mettre en état d'arrestation ⁷⁶. Le texte ne fournit pas de détail sur le contenu de

⁷³ Cf. *Banquet* IV, 1-5.

⁷⁴ Callias, fils d'Hipponicos, figure toutefois parmi les personnages des dialogues platoniciens. Sa richesse et ses relations privilégiées avec les sophistes sont mentionnées à quelques reprises (cf. *Apologie de Socrate* 20a, cité *infra*, section 3.8.1 ; ainsi que *Protagoras* 311a, 314e et 315d). Le Socrate de Platon affirme aussi que cet homme a versé beaucoup d'argent aux sophistes pour acquérir « une réputation de savant » (σοφὸς δοκεῖ εἶναι, *Cratyle* 391c, trad. Dalimier pour l'expression). D'autres personnages disent en outre de Callias qu'il est un partisan, voire un défenseur des thèses de Protagoras (cf. *Protagoras* 336d et *Théétète* 164e). Le rôle de Callias est toutefois plus effacé chez Platon qu'il ne l'est chez Xénophon. Dans le *Protagoras*, où l'entretien représenté se déroule dans la maison de Callias, ce dernier n'intervient que pour persuader Socrate de rester et de continuer à discuter avec le sophiste éponyme (cf. *Protagoras* 335c et 338b). Voir aussi sur cette question, le DPhA II, p.167.

⁷⁵ Il n'y a pas de *spoudaioi logoi* chez Aristote non plus, bien qu'il y ait des *spoudaioi nomoi*, de bonnes lois. Cf. *Politiques* VII, 3, 1325a3.

⁷⁶ *Constitution des Athéniens* 25, 3-4, notre traduction : « ἀγαγὼν δὲ τοὺς αἰρεθέντας τῆς βουλῆς οὗ διέτριβεν ὁ Ἐφιάλτης, ἵνα δείξῃ τοὺς ἀθροισμένους, διελέγετο μετὰ σπουδῆς αὐτοῖς. ».

cette discussion. Il fait plutôt le récit des actions subséquentes de Thémistocle et d'Elphiate ⁷⁷.

On trouve cependant, chez Aristote, quelques passages où les termes apparentés à « *spoudê* » sont utilisés pour désigner l'effort et le soin avec lequel une recherche est conduite. Au premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fait en effet la réflexion suivante au sujet des différents types de principes :

« De leur côté, les principes s'aperçoivent tantôt par induction, tantôt par le sens, tantôt par l'effet d'une certaine habitude, et cela varie d'un cas à l'autre. Or il faut essayer d'approcher chaque genre de principes par la voie qu'exige leur nature et mettre du zèle à les bien définir ⁷⁸, car ils ont un grand poids pour la suite. »
(*Éthique à Nicomaque* I, 7, 1098b3-7, trad. Bodéüs).

Les deux occurrences apparaissant dans la *Métaphysique* ont le même sens. Dans le premier extrait, Aristote affirme en effet que les subtilités mythiques tirées de l'œuvre d'Hésiode ne sont pas dignes d'être examinées avec zèle, lorsqu'on cherche à savoir si les principes des êtres corruptibles sont les mêmes que ceux des êtres incorruptibles ⁷⁹. Dans le deuxième passage, Aristote pose la question de l'unicité ou de la multiplicité de la substance éternelle et séparée ⁸⁰. Passant en revue l'avis de ses prédécesseurs sur cette question, il affirme qu'ils n'ont rien dit de clair à ce sujet ⁸¹. Il reproche en outre aux partisans des Formes intelligibles d'affirmer la multiplicité des Formes sans avoir de thèse unique à cet égard. Certains d'entre eux considèrent en effet qu'elles sont infinies, et d'autres qu'elles sont limitées à la décade ⁸². C'est la raison pour laquelle Aristote estime

⁷⁷ Cf. *Constitution des Athéniens* 25, 4 sq.

⁷⁸ « ... καὶ σπουδαστέον ὅπως διορισθῶσι καλῶς... »

⁷⁹ *Métaphysique* B, 4, 1000a19 : « ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφισομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν ».

⁸⁰ *Métaphysique* Λ, 8, 1073a14-15.

⁸¹ *Métaphysique* Λ, 8, 1073a16-17 : « ... περὶ πλήθους οὐθὲν εἰρήκασιν ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν. ».

⁸² Cf. *Métaphysique* Λ, 8, 1073a18-21.

que ces philosophes ne disent rien qui provienne d'une démonstration effectuée avec soin⁸³. Il affirme d'ailleurs dans les *Topiques*, que le philosophe, qui procède seul à un syllogisme scientifique, prendra la peine (*spoudaseien*) de s'assurer que les axiomes de son raisonnement soient aussi familiers et aussi proches que possible de la question dont il veut traiter⁸⁴. L'usage aristotélicien de la notion de *spoudé*, appliquée à la recherche, est celui qui s'apparente le plus à l'usage platonicien⁸⁵.

3.5) *Spoudé* et dialectique chez Platon

Certains commentateurs ont considéré que la *spoudé* (entendue comme « sérieux ») se réduisait soit à la vérité, soit à la méthode dialectique chez Platon⁸⁶. Cette interprétation nous amène à examiner l'usage platonicien de ce concept à l'égard de la science, avant d'entreprendre l'étude de son application aux discours. En cernant la nature du lien qui unit la notion de *spoudé* à la dialectique chez Platon, nous disposerons en effet de bases plus solides pour comprendre ce qu'il en est de la *spoudé* et de la *paidia* dans les discours en général, sans parler du rôle du jeu dans la dialectique⁸⁷.

⁸³ *Métaphysique* Λ, 8, 1073a22 : « δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς. »

⁸⁴ *Topiques* VIII, 1, 155b14-17 : « ... ἀλλ' ἴσως κἄν σπουδάσειεν ὅτι μάλιστα γνώριμα καὶ σύνεγγυς εἶναι τὰ ἀξιώματα· ἐκ τούτων γὰρ οἱ ἐπιστημονικοὶ συλλογισμοί. » Le philosophe se distingue ici du dialecticien. Ce dernier doit en effet organiser son argumentation de façon à ce que son interlocuteur ne refuse pas d'admettre les prémisses de son raisonnement, parce qu'il prévoit où elles vont aboutir (cf. *Topiques* VIII, 155b5-15).

⁸⁵ On trouve aussi un emploi similaire du concept de *spoudé* chez Lysias. Il n'y a que cinq occurrences de ce terme dans les textes de ce rhéteur (incluant les fragments), mais trois d'entre elles désignent le zèle et le soin consacrés à l'élaboration d'un discours. Voir *Accusation contre des co-associés* (Discours VIII), 1, 4 et 13, 4 ; ainsi que *Pour l'invalidé* (Discours XXIV), 21, 4. — Les occurrences des termes de la famille de « *spoudé* » sont donc rares chez Lysias, mais elles demeurent plus nombreuses que celles des termes apparentés à « *paidia* », qui se limitent à trois occurrences (cf. *infra*, sections 4.1.3, 4.2.1 et 4.4.2).

⁸⁶ Pour des exemples, voir l'annexe II.

⁸⁷ La question de la place du jeu dans la recherche dialectique est la plus périlleuse de cette thèse. C'est pourquoi nous ne l'abordons pas de front. Elle sera traitée dans les derniers chapitres et la conclusion générale (cf. *infra*, chapitres 9-11).

Les résultats de nos analyses précédentes nous permettent déjà de faire quelques précisions à ce sujet. Nous savons que la pratique de la dialectique, en tant qu'activité, est l'une des deux *spoudai* du philosophe platonicien⁸⁸. Elle est donc une activité à laquelle le philosophe consacre une grande partie de son temps et de ses efforts, bref un travail important⁸⁹. La dialectique, comme méthode ou comme genre de discours, n'est toutefois jamais qualifiée de « *spoudaia* » dans l'œuvre de Platon. La dialectique n'est en effet ni une réalité intelligible, ni une divinité. Elle n'est pas non plus une fin en soi⁹⁰. Il s'agit plutôt d'un moyen pour les êtres humains d'accéder à une certaine connaissance des réalités qui, elles, sont *spoudaiai*.

Ces remarques toutes simples nous mettent sur une piste qui sera confirmée par les extraits que nous passerons en revue dans les prochaines sections. Ces passages montreront en effet que la *spoudé* associée à la dialectique chez Platon n'est pas une propriété intrinsèque de cette méthode, mais qu'elle réside dans l'âme du dialecticien⁹¹. Nous verrons ainsi que la notion platonicienne de *spoudé*, appliquée à la recherche et à la discussion, désigne la disposition d'un personnage ou la façon dont il participe à l'enquête. Nous constaterons en outre que cette *spoudé* ne vient en aucun cas garantir la véracité des énoncés, mais qu'elle implique plutôt une forme de sincérité de la part du locuteur.

⁸⁸ L'autre *spoudé* philosophique consiste en un travail politique. Cf. *supra*, section 1.5.4.

⁸⁹ Cf. *Lettre VII*, 341c (analyse *infra*, section 8.6.2) : « ... ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω [...] τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαῖνεν οὐδέν. »

⁹⁰ Pour cette signification des termes apparentés à « *spoudé* », cf. *supra*, section 1.5.1.

⁹¹ Comme c'est aussi le cas des fameuses « *spoudaiotata* » de la *Lettre VII*, que nous avons examinées au début de ce chapitre.

3.5.1) L'effort du chercheur

Il n'y a que deux textes de Platon où la méthode de division et de rassemblement est reliée au concept de *spoudé* de façon explicite et positive. Dans la *Lettre VII*, la pratique de la dialectique est présentée comme étant l'occupation principale de Platon⁹². Dans le *Philèbe*, l'accent est plutôt mis sur le labeur inhérent à une telle pratique. L'opposition de la *spoudé* et de la *paidia* est en effet celle de l'effort et du repos dans ce dialogue⁹³.

Dans le *Philèbe*, Socrate parle du principe qui est à la base de la méthode de division et de rassemblement, et selon lequel une chose est simultanément une et multiple⁹⁴. Il mentionne alors le fait que ce principe prête flanc à la critique, surtout en ce qui a trait aux réalités intelligibles.

« C'est lorsqu'on ne prend pas pour unité, mon garçon, les choses qui deviennent et qui périssent, comme nous venons de le faire à l'instant. Car c'est cette sorte d'unité dont nous venons de convenir qu'il est inutile de la réfuter. Mais en revanche, lorsqu'on entreprend de poser l'homme comme unité, le bœuf comme unité ou le beau un et le bien un, voilà alors à propos de quelles unités l'effort considérable mis à les diviser donne lieu à la controverse⁹⁵. »

(*Philèbe* 15a, trad. Pradeau, très légèrement modifiée)

Les philosophes platoniciens s'attachent en général à traquer et à dénoncer les mauvaises *spoudai* de leurs contemporains, comme nous l'avons vu. Or, c'est une *spoudé* philosophique qui est ici contestée par la foule. Étant donné que ces gens ont de la difficulté à admettre l'existence des formes intelligibles, et à

⁹² Cf. *Lettre VII*, 341c (cité à la page précédente, note 89).

⁹³ *Philèbe* 30e (commenté *supra*, section 2.2.2 et *infra*, section 9.4.2) : « Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρόταρχε, τῆς σπουδῆς γίνεται ἐνίοτε ἢ παιδιᾶ. »

⁹⁴ Cf. *Philèbe* 14c-e.

⁹⁵ « ... περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίνεται. »

comprendre comment une réalité peut à la fois être une et multiple ⁹⁶, ils estiment que le zèle consacré à la division d'une unité en espèces est déplacé.

La *spoudè* dont il est question dans ce passage désigne donc, non pas la valeur intrinsèque de la dialectique comme méthode, mais bien l'effort déployé par le dialecticien pour diviser une unité intelligible. Les déclarations répétées de Socrate, à l'effet qu'il soit amoureux de la méthode de division et rassemblement ⁹⁷, est un indice supplémentaire du fait que la *spoudè* n'est pas une caractéristique de la méthode elle-même, mais une disposition de l'âme de celui qui la pratique. Lorsque Socrate parle de la valeur de cette méthode en tant que telle, il a plutôt tendance à la présenter comme une belle chose, ou comme un ensemble de procédés utiles ⁹⁸.

Le zèle et l'effort consacrés à la recherche débordent du cadre de la méthode de division et de rassemblement chez Platon. Ils s'appliquent aussi à des entretiens moins techniques. La discussion entre Socrate et Polémarque, au premier livre de la *République*, en est un exemple. Elle montre par ailleurs que la *spoudè* est une condition nécessaire à l'atteinte de la vérité, mais pas une condition suffisante.

« Thrasymaque, ne sois pas dur à notre endroit. Si nous faisons fausse route dans l'examen de nos arguments, moi autant que Polémarque, sache que c'est bien involontairement. Ne va pas croire que si nous cherchions de l'or, nous serions disposés à faire des courbettes les uns devant les autres au cours de notre recherche et à mettre en péril la possibilité d'en trouver, et que maintenant que nous cherchons la justice, une question qui a une bien plus

⁹⁶ Cf. *Phèdre* 15b-c.

⁹⁷ Voir la note suivante et *Phèdre* 266b : « Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαίδρε, τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἶός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν ».

⁹⁸ Voir notamment *Phèdre* 16b (avec le contexte) : « οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἢς ἐγὼ ἐραστής μὲν εἰμι αἰεὶ... ». Voir aussi *Phèdre* 265d (analyse *infra*, section 7.3.8), où Socrate dit de la division et du rassemblement qu'ils sont des procédés dont l'usage n'est pas « sans profit » (οὐκ ἄχαρι, trad. Robin pour l'expression).

grande valeur que beaucoup d'or⁹⁹, tu nous croirais assez fous pour nous incliner les uns devant les autres, au lieu de consacrer tous nos efforts à la faire apparaître¹⁰⁰. Non, ne va pas le croire, mon ami. Je pense plutôt que nous n'en sommes pas capables. De votre part, vous autres, les habiles, sans doute méritons-nous plutôt de la compassion, bien plus en tout cas que de la dureté. »
(*République I*, 336e-337a, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

La *spoudê*, dans cet extrait, ne s'oppose pas à la fausseté. Elle s'oppose plutôt à la complaisance et à la facilité. Thrasymaque reprochait en effet à Socrate de s'en tenir au rôle le plus facile (celui de questionneur), et à Polémarque d'accepter les réfutations que Socrate lui faisait subir avec trop de docilité¹⁰¹. Le philosophe estime lui aussi qu'on ne doit ménager aucun effort ni aucune susceptibilité, lorsqu'on entreprend une recherche sur une question aussi importante que celle de la justice. Mais il affirme par ailleurs que c'est exactement ce que Polémarque et lui-même ont fait. S'ils ne sont pas encore parvenus à une définition satisfaisante de la justice, c'est qu'ils n'étaient pas en mesure de le faire. Leur échec n'est donc pas attribuable à un manque d'effort de leur part, mais bien aux limites de leurs capacités¹⁰².

Dans les *Lois*, l'Étranger d'Athènes affirme que sa démonstration de l'existence des dieux a, elle aussi, été effectuée avec *spoudê*.

« L'une des plus belles choses n'est-elle pas ce qui concerne les dieux, sujet que nous avons traité avec zèle¹⁰³ en montrant qu'ils existent et combien la puissance dont ils semblent être les maîtres est grande, sujet qu'il faut connaître autant qu'il est possible à un être humain de l'apprendre... »
(*Lois*, XII, 966c, trad. Diès, modifiée)

⁹⁹ « ... δικαιοσύνην δὲ ζητούντας, πράγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον... »

¹⁰⁰ « ... καὶ οὐ σπουδάζειν ὅτι μάλιστα φανῆναι αὐτό. »

¹⁰¹ Cf. *République I*, 336b-c (analysé *infra*, annexe I, section V.2.2).

¹⁰² Thrasymaque ne croit pas un mot de ce que Socrate affirme ici. Voir *République I*, 337a (analysé *infra*, annexe I, section V.2.2), où le sophiste lance une accusation d'*eironeia* à l'endroit du philosophe.

¹⁰³ « Μῶν οὖν οὐχ ἐν τῶν καλλίστων ἐστὶν τὸ περὶ τοὺς θεούς, ὃ δὴ σπουδῇ διεπερανάμεθα... »

Dans ce passage comme dans le précédent, la valeur de l'objet de la recherche n'amène pas le philosophe à qualifier la science qui s'y rapporte de « *spoudaia* », contrairement à ce qui se passe chez Aristote. Chez Platon, l'importance du sujet traité pousse plutôt le philosophe à faire preuve de *spoudê* dans son enquête, ce qui est très différent. La *spoudê* en question dans cet extrait des *Lois* désigne encore une fois le zèle et l'effort déployés par les personnages dans leur démonstration. La suite du texte souligne le caractère laborieux de cette tâche. L'Étranger affirme en effet que les gardiens des lois devront se donner beaucoup de peine (*diaponein*) pour acquérir les connaissances relatives aux dieux, avant d'accéder au pouvoir politique ¹⁰⁴.

3.5.2) Une *spoudê* scientifique mal placée

Toute recherche portant sur une réalité supra-terrestre n'est toutefois pas digne d'une telle *spoudê* selon Platon. C'est du moins ce que l'on peut constater en lisant le passage de la *République* où Socrate établit une hiérarchie des sciences selon le type d'appréhension en cause (perception sensible ou intellection) ¹⁰⁵.

Le philosophe fait alors une distinction entre l'astronomie basée sur les mouvements visibles des astres, à laquelle s'adonnent ses contemporains, et une astronomie qui lui serait supérieure, parce qu'elle étudierait les mouvements des êtres intelligibles par le biais de l'intellect.

« Il faut donc, repris-je, se servir des ornements variés du ciel comme d'exemples (*παραδείγμασι*) pour atteindre à la

¹⁰⁴ *Lois* XII, 966c-d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée : « ... en refusant en revanche, pour ceux qu'on destina au rôle de gardiens, d'admettre celui qui ne prendrait pas toute la peine voulue (*διαπονήσῃται*) pour saisir la totalité de la preuve de l'existence des dieux (*πάνσαν πίστιν ... τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν*). Et cet arbitrage consiste à ne jamais choisir comme gardiens des lois celui qui n'est pas divin et qui n'a pas pris toute la peine possible (*διαπεπονηκότα*) pour s'instruire des choses divines, pas plus qu'on ne le laissera concourir pour les prix qui récompensent la vertu. ».

¹⁰⁵ *République* VII, 526a-529d.

connaissance des choses invisibles, comme on ferait, si l'on trouvait des diagrammes tracés et travaillés d'une main géniale, par Dédale ou quelque autre artiste ou peintre. En les voyant, un expert en géométrie y reconnaîtrait des chefs-d'œuvre d'exécution, mais il trouverait ridicule de les étudier avec zèle¹⁰⁶ dans le dessein d'y saisir la vérité sur les rapports d'égalité, du double ou de toute autre proportion. »

(*République* VII, 529e, trad. Chambry, modifiée)

Il est évident pour Platon qu'on ne doit pas chercher la vérité sur des réalités dans les images qui les représentent. Il est même ridicule, selon lui, de consacrer des efforts à une telle entreprise. Comme nous l'avons déjà montré, la *spoudé* doit en effet s'appliquer, autant que possible, à ce qui a le plus de réalité. Or, d'après l'analogie établie par Socrate, les astres visibles sont à l'astronomie supérieure ce que les diagrammes sont à la géométrie, à savoir des images et des paradigmes des êtres intelligibles. Le zèle déplacé dont il est question dans ce passage consiste donc à consacrer la plus grande partie de ses efforts à l'étude des images des réalités intelligibles, plutôt qu'à l'étude de ces réalités elles-mêmes. La *spoudé* appliquée à l'étude des astres visibles est de toute façon absurde puisqu'il est impossible, dans l'optique platonicienne, de parvenir à une véritable connaissance des objets sensibles¹⁰⁷.

3.5.3) L'utilité des recherches portant sur des sujets qui ne sont pas *spoudaioi*

Certains objets méritent donc une étude zélée et d'autres non selon Platon. Il faut cependant nuancer cette affirmation. Il arrive en effet que les philosophes platoniciens se penchent sur des sujets insignifiants ou médiocres (*phauloi*).

¹⁰⁶ « ἡγήσαιοτο γὰρ ἄν ... γελοῖον μὴν ἐπισκοπεῖν αὐτὰ σπουδῆ... »

¹⁰⁷ Cf. *République* VII, 529b-c et 530b.

Nous avons pu constater, au début de ce chapitre, qu'il n'y a, dans toute l'œuvre de Platon, qu'un seul passage où des sujets de discussion sont qualifiés de façon positive à l'aide de l'adjectif « *spoudaios* »¹⁰⁸. Cette réplique du *Phèdre* a cependant une portée si générale, qu'il est difficile d'identifier les sujets en question¹⁰⁹. Les extraits où le concept de *spoudé* est appliqué à des sujets de recherche au sein de tournures négatives ne sont pas beaucoup plus nombreux, mais ils visent des objets d'étude précis. On a affaire, dans un cas, à la pêche à la ligne, et dans l'autre, à la sélection du bétail¹¹⁰.

Les Étrangers d'Élée et d'Athènes abordent de tels sujets, non pas pour faire étalage d'une quelconque habileté rhétorique¹¹¹, mais bien pour donner un exemple. S'il ne faut pas consacrer tout son zèle à l'étude des images, comme nous venons de le voir, le recours aux paradigmes peut tout de même être nécessaire dans le cadre d'une enquête dialectique. L'Étranger d'Élée explique en effet que les recherches dialectiques portant sur des sujets qui ne sont pas dignes d'une grande *spoudé* sont très utiles lorsque le sujet principal de l'enquête présente une grande difficulté¹¹². Elles permettent au dialecticien de s'exercer (*μελετᾶν, προμελετᾶν*), et elles lui servent de modèles¹¹³.

C'est la raison pour laquelle ce philosophe se lance dans une recherche sur la pêche à la ligne. Il s'agit d'un sujet qui est, en lui-même, sans

¹⁰⁸ Il s'agit plus précisément des sujets abordés dans les discours rhétoriques, et qui peuvent être *spoudaioi* ou *phauloi*. Cf. *Phèdre* 261b (cité *supra*, section 3.1).

¹⁰⁹ Seule la justice est mentionnée dans la suite du texte, comme nous l'avons vu.

¹¹⁰ Cf. *Sophiste* 218e et *Lois* V, 735b-d (cités un peu plus bas).

¹¹¹ Pour les éloges de choses insignifiantes qui étaient composés par certains rhéteurs de l'époque, voir *Banquet* 177b-c (analysé *infra*, section 7.4.1). Voir aussi Isocrate, *Éloge d'Hélène* 8-10 (analysé *infra*, section 4.1.1).

¹¹² Cf. *Sophiste* 218c-d et 219a.

¹¹³ Cf. *Sophiste* 218d.

importance¹¹⁴, mais il peut servir de paradigme pour l'examen de plus grandes questions¹¹⁵. Il en va de même du développement des *Lois* sur la façon dont les bergers et les bouviers opèrent une sélection au sein de leur troupeau. Ce sujet ne mérite pas en lui-même une grande *spoudé*, mais il est utile à titre de paradigme pour traiter de la question de la sélection des citoyens¹¹⁶. Dans les deux cas, ces sujets de moindre importance sont en outre des métaphores de l'activité du sophiste et du politique respectivement. Il devient ainsi manifeste qu'un raisonnement peut avoir une valeur autre que celle de son objet chez Platon.

3.5.4) Écouter un discours avec attention

Une remarque formulée dans le *Politique* met elle aussi en évidence le fait que la valeur d'un discours ne dépend pas nécessairement du sujet traité selon Platon.

Dans ce dialogue en effet, l'Étranger d'Élée recommande à son jeune interlocuteur de faire l'effort (*spoudazein*) d'écouter un discours qui peut faire de lui un meilleur chercheur, même si ce discours est très long¹¹⁷. Il s'agit là d'une des conséquences de la métrétique, cet art de la mesure dans les discours dont la convenance est le seul critère¹¹⁸. Selon ce principe, un discours mérite toute l'attention de son destinataire, non pas en raison du sujet qu'il traite, mais bien en raison de sa capacité à former l'auditeur à la recherche, bref en raison de son

¹¹⁴ *Sophiste* 218e : « οἷον ἀσπαλιευτής· ἄρ' οὐ πᾶσι τε γινώριμον καὶ σπουδῆς οὐ πάνυ τι πολλῆς τινος ἐπάξιον; ».

¹¹⁵ *Sophiste* 218d-e : « Βούλει δήτα περὶ τινος τῶν φαύλων μετιόντες πειραθῶμεν παράδειγμα αὐτὸ θέσθαι τοῦ μείζονος; ».

¹¹⁶ Cf. *Lois* V, 735b-d (citée en partie *supra*, section 1.5.4) : « τὰ μὲν δὴ τῶν ἄλλων ζῳων ἐλάττων τε σπουδῆ καὶ παραδείγματος ἕνεκα μόνον ἄξια παραθέσθαι τῷ λόγῳ... (735c) ».

¹¹⁷ *Politique* 286e : « ... καὶ δὴ καὶ λόγον, ἄντε παμμήκης λεχθεὶς τὸν ἀκούσαντα εὐρετικώτερον ἀπεργάζηται, τοῦτον σπουδάξειν καὶ τῷ μήκει μηδὲν ἀγανακτεῖν... ».

¹¹⁸ Cf. *Politique* 284a-285c et 286c.

efficacité pédagogique ¹¹⁹. Chez Platon en effet, l'éducation par les discours ne se réduit pas à une simple transmission de doctrines. Il s'agit toujours de rendre les auditeurs aptes à effectuer leurs propres enquêtes, et à prononcer leurs propres beaux discours ¹²⁰.

Les discours qui contribuent ainsi à la formation de l'intellect de leurs destinataires sont dignes d'être écoutés avec *spoudé* selon Platon. D'où l'on voit que le concept platonicien de *spoudé* peut aussi bien être appliqué à la disposition de l'auditeur qu'à celle du locuteur.

3.5.5) Être de bonne foi

Dans les dialogues platoniciens, la notion de *spoudé* concerne parfois la façon dont les personnages se comportent dans la discussion. Elle met alors en cause le but qu'ils poursuivent. Dans ce contexte, les termes de la famille de « *spoudé* » désignent ce que nous considérons aujourd'hui comme étant de la bonne foi, c'est-à-dire, le fait d'agir avec une intention droite ¹²¹.

Cette *spoudé* consiste à contribuer à la bonne marche de la recherche, en formulant des questions ou des objections légitimes. Elle s'oppose parfois à un jeu où l'on cherche à faire dérailler la discussion à l'aide de tactiques éristiques ¹²². De tels procédés visent en effet à forcer l'interlocuteur à se contredire lui-même. La *spoudé* peut aussi être opposée à la moquerie. Certains

¹¹⁹ Isocrate considère, comme Platon, que le fait de parler correctement d'un sujet importe plus que la longueur du discours. La valeur qu'il attribue au discours en question dépend cependant du sujet traité (à savoir la vertu dans ce cas-ci). Cf. *Panathénaique* 86, 1-4 : « ... ἦν φαίνωμαι περὶ ἀρετῆς μὲν τοὺς λόγους ποιούμενος, ὅπως δὲ ταύτης ἀξίως ἐρῶ μᾶλλον σπουδαίων ἢ περὶ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν... ».

¹²⁰ Cf. *Banquet* 175d ; *République* VII, 518b-519b et 537b-d (commentés *infra*, section 8.4.1).

¹²¹ Cf. *Le nouveau petit Robert*, 2003, p.1090. — Notre concept moderne de bonne foi implique par ailleurs le fait de parler avec sincérité, ce que recouvre aussi la notion de *spoudé* chez Platon. Cf. *infra*, section 3.7.2.

¹²² Pour la définition platonicienne de l'éristique, et le caractère ludique de ce type d'argumentation, voir *infra*, chapitre 6.

des passages que nous examinerons dans les prochaines sections contiennent ainsi des occurrences d'un opposé de la notion de *spoudê* qu'on a souvent tendance à assimiler à la *paidia*, à savoir le concept de *geloios* (risible, comique, ridicule). Nous pourrions cependant constater que, dans tous ces extraits sauf un ¹²³, les termes de la famille de « *gelôs* » (rire) apparaissent sans être associés à la notion de *paidia*. Cette absence du concept de jeu nous indique déjà ce que l'analyse des discours ludiques viendra confirmer : le jeu discursif et l'humour sont des choses différentes pour Platon ¹²⁴.

Dans le passage suivant du *Sophiste*, la *spoudê* ne s'oppose pas à l'humour, mais bien à la *paidia* et à la dispute (*eris*). En examinant la question des discours faux, l'Étranger d'Élée et Théétète sont confrontés au problème du non-être. L'Étranger fait alors intervenir un interlocuteur hypothétique dans leur entretien.

« – Alors dis-moi, ce qui n'est absolument pas, avons-nous l'audace de l'énoncer ?

– Comment faire autrement ?

– Alors, supposons que, sans chercher à jouer ni à se disputer, mais sérieusement, l'un de nos auditeurs, après y avoir réfléchi, devait répondre ¹²⁵ : « À quoi faut-il appliquer ce nom, le non-être ? » ; en vue de quel objet et pour quelle sorte d'objet faudrait-il, selon nous, utiliser ce nom et montrer la chose à celui qui s'en informe ? »

(*Sophiste* 237b-c, trad. Robin, modifiée)

Cette question pourrait être posée par un éristique, qui voudrait s'amuser en essayant, par exemple, de pousser l'Étranger à appliquer le terme « non-être », défini comme ce qui n'existe pas, à un être ¹²⁶. Mais elle peut aussi être une question valable, posée en toute bonne foi par un interlocuteur qui s'est donné

¹²³ À savoir *Euthyphron* 3d-e (analysé *infra*, section 3.6).

¹²⁴ Les rares extraits des dialogues où la *paidia* consiste en une forme d'humour seront analysés à la section 4.1.4.

¹²⁵ « Μὴ τοίνυν ἔριδος ἕνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλ' εἰ σπουδῆ δέοι συννοήσαντά τινα ἀποκρίνασθαι τῶν ἀκρατῶν... »

la peine de réfléchir (συννοήσαντά) à ce problème. Le résultat de l'enquête permettra en effet de répondre à cette question : l'appellation « non-être » désigne, non pas le contraire de l'être, mais ce qui est différent de lui ¹²⁷.

Dans la *République*, lors de l'examen de la participation des femmes aux activités de la cité, la notion de *spondè* est opposée dans un premier temps à la moquerie. Socrate anticipe alors les critiques dont ses propositions pourraient être l'objet. La prescription selon laquelle les femmes se dénuderont pour s'exercer à la gymnastique au côté des hommes, et ce même lorsque la vieillesse les aura rendues désagréables à regarder, paraîtra en effet risible et contraire à la coutume ¹²⁸. Mais Socrate ne craint pas de paraître ridicule aux yeux de la foule ¹²⁹. Il enjoint ainsi à ses deux amis de ne pas avoir peur des moqueries des railleurs ¹³⁰.

« Mais puisque nous avons commencé à parler, il faut que nous progressions jusqu'à ce point de la loi qui semble rébarbatif. Demandons à ces [raillleurs] de ne plus pratiquer l'activité qui est la leur mais d'être sérieux ¹³¹, et rappelons-leur qu'il n'y a pas si longtemps, aux yeux des Grecs, certaines choses paraissaient honteuses et risibles (γελοῖα) qui le sont encore aujourd'hui aux yeux des Barbares, à savoir que des hommes se laissent voir nus. Rappelons-leur aussi que lorsque les Crétois, les premiers, puis les Lacédémoniens commencèrent à s'exercer à la gymnastique, il était possible pour les gens raffinés de ce temps-là, de tourner tout cela en comédie (πάντα ταῦτα κωμωδεῖν). »

(*République* V, 452c-d, trad. Leroux, légèrement modifiée)

¹²⁶ L'Étranger évite ce piège d'emblée. Cf. *Sophiste* 237c-d.

¹²⁷ Cf. *Sophiste* 257b, 258a et 258d.

¹²⁸ Cf. *République* V, 452a (avec le contexte) : « Ἴσως δὴ, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράζεται ἢ λέγεται. [...] Τί, ἦν δ' ἐγώ, γελοϊότατον αὐτῶν ὄρας; ».

¹²⁹ Voir notamment *Euthyphron* 3c (cité *infra*, section 3.6).

¹³⁰ *République* V, 452b : « Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐπεὶ περ ὠρμήσαμεν λέγειν, οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα... ».

¹³¹ « ... δεηθεῖσιν τε τούτων μὴ τὰ αὐτῶν πράττειν ἀλλὰ σπουδάζειν... »

Faire preuve de *spoudé*, dans ce contexte, consiste à cesser de se moquer de la proposition en question, et à l'examiner en faisant preuve d'un minimum de bonne foi. Socrate poursuit en ces termes :

« Mais lorsque, je pense, au jugement de ceux qui faisaient tous ces exercices, il apparut préférable de se dévêtir que de demeurer vêtu, même ce qui semblait risible (γελοῖον) à leurs yeux disparut devant ce que les arguments révélèrent comme ce qu'il y a de meilleur. Et cela montra à quel point est sot celui qui trouve risible (γελοῖον) autre chose que ce qui est mal, et également celui qui entreprend de faire rire (γελοιοποιεῖν) en considérant comme risible (γελοίου) tout autre spectacle que ce qui est insensé et mauvais, et qui, au rebours, se préoccupe de beauté, tout en s'étant fixé un autre but que le bien ¹³². »

(*République* V, 452d-e, trad. Leroux, modifiée).

Le philosophe s'insurge contre le fait qu'une chose bonne puisse être tournée en ridicule. Pour lui, les railleurs sont des sots et leur objection n'a aucune valeur. Ces gens accordent en effet une plus grande importance à la beauté qu'au bien. Leur raisonnement s'arrête à l'aspect comique qu'auront les femmes âgées lorsqu'elles s'entraîneront dans leur plus simple appareil. Ils ne voient pas en quoi cette pratique pourrait être bonne pour la cité.

La seconde objection soulevée par la proposition de Socrate mérite, quant à elle, d'être débattue. Elle va en effet au cœur du problème en posant la question de la capacité des femmes à s'adonner aux mêmes tâches que les hommes.

« Ne convient-il pas dès lors, quand on discute ces questions, de s'accorder d'abord sur le point suivant : s'agit-il de choses

¹³² « ... καὶ καλοῦ αὐτὸ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν στηθάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ. » —

Cette phrase semble poser problème pour les traducteurs. C'est du moins ce que l'on peut déduire de l'aspect alambiqué des phrases qu'ils proposent à cet endroit du texte. Robin lit en effet ceci : « ... c'est au contraire se planter avec sérieux face à un but soi-disant de beauté, autre en réalité que celui du bien. » Leroux traduit quant à lui cette phrase de la façon suivante : « ... et de la même manière, pour ce qui est de la vision du beau, également sot celui qui tend tous ses efforts en se déterminant vers tout autre but que le bien. » Enfin, Chambry laisse de côté le mot « καλοῦ » et propose ceci : « ... [il] poursuit sérieusement une autre fin que le bien. » Ces traductions escamotent, à différents degrés, l'essentiel du reproche adressé aux railleurs : ces gens se soucient plus de la beauté que du bien.

réalisables ou non ? Et ne devons-nous pas donner à celui qui veut contester — que ce soit par amour du jeu ou parce qu'il se préoccupe [de ce genre de choses]¹³³ — le droit de contester que la nature humaine féminine soit capable de s'associer avec le genre masculin dans toutes ses tâches, ou alors pas même dans une seule, ou bien si elle est capable de s'associer dans certaines tâches, mais pas dans d'autres, et, à ce sujet, auquel des deux sexes sont propres les travaux de la guerre¹³⁴ ? Celui qui aurait ainsi disposé du meilleur point de départ ne serait-il pas en mesure, selon toute probabilité, de parvenir à la conclusion la meilleure ? »

(*République* V, 452e-453a, trad. Leroux, modifiée)

L'alternative « εἴτε τις φιλοπαΐσμων εἴτε σπουδαστικός » désigne deux types d'hommes, mais surtout deux types d'intentions. L'amoureux du jeu est sans doute un éristique qui recherche le plaisir de la controverse¹³⁵. Le premier examen de cette objection s'amorce en effet sur la question de savoir si la nature de la femme est *entièrement* différente de celle de l'homme. Or, cette façon de poser le problème est éristique : elle s'attache au mot sans établir de distinctions¹³⁶. Socrate et Glaucon se contrediront s'ils admettent que la nature de la femme est complètement différente de celle de l'homme, puisqu'ils ont déjà posé que des occupations différentes doivent être attribuées à des natures différentes.

¹³³ « ... καὶ δοτέον ἀμφισβήτησιν εἴτε τις φιλοπαΐσμων εἴτε σπουδαστικός... »

¹³⁴ Nous empruntons cette portion de phrase à la traduction de Robin. La traduction de Leroux, « auquel des deux genres appartient l'activité de la guerre », semble trop forte.

¹³⁵ Voir la note suivante. Pour le plaisir tiré d'une réfutation éristique, voir *infra*, chapitre 6. Il faut cependant noter que l'éristique ne procure du plaisir qu'à l'homme qui procède à la réfutation. Il s'agit au contraire d'une expérience pénible pour celui qui subit cette même réfutation. Le plaisir éprouvé par le questionneur éristique a d'ailleurs quelque chose de malsain selon Platon.

¹³⁶ *République* V, 454a-b, trad. Leroux : « C'est que, dis-je, plusieurs me semblent, même involontairement, y succomber et ils en arrivent à croire qu'ils ne se disputent pas (οἶσθαι οὐκ ἐρίζειν), mais qu'ils dialoguent réellement (διαλέγεσθαι). Ils sont bien incapables d'examiner ce dont on parle en y introduisant des distinctions selon les espèces, et ils poursuivent, en s'en tenant à l'expression elle-même (κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα), la contradiction dans le discours tenu, de sorte qu'ils entretiennent entre eux un rapport qui tient davantage de la querelle (ἐριδι) que du dialogue (διαλέκτω) ». — Voir aussi la suite (*République* V, 454b) : « πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν... ».

Socrate qualifie l'autre type de contestataire non pas de « *spoudaios* », mais de « *spoudastikos* ». Le passage qui nous occupe est d'ailleurs le seul, de toute l'œuvre de Platon, à contenir un tel terme.¹³⁷ Les dictionnaires de la langue grecque traitent cet adjectif comme un équivalent de « *spoudaios* »¹³⁸. L'emploi d'un qualificatif dérivé ne semble toutefois pas arbitraire dans cet extrait de la *République*¹³⁹. Socrate ne parle pas d'un homme de valeur (*spoudaios anēr*), mais plutôt d'un homme qui prend à cœur de telles questions et qui veut les examiner avec soin¹⁴⁰. Cet homme formulerait donc son objection en étant animé par une intention droite, et en posant le problème correctement. La proposition de Socrate nécessitait en effet une recherche préalable qui n'a pas été faite. C'est ce que le philosophe explique à Glaucon dans la suite du texte :

« Et pourtant, au moment où nous avons attribué des occupations différentes à une nature différente, et les mêmes occupations à une nature identique, nous n'avons pas du tout examiné de quelle manière nous définissons le genre particulier de cette différence et celui de cette identité de nature, ni ce à quoi elles se rapportent. »
(*République* V, 454b, trad. Leroux).

Le philosophe et son interlocuteur ont fait une erreur de méthode. C'est la raison pour laquelle leur argument prête flanc à la contestation.

¹³⁷ On ne trouve aussi qu'une seule occurrence de cet adjectif dans l'œuvre d'Aristote (cf. *Rhétorique* II, 17, 1391a24, commenté un peu plus bas). Il n'y a aucune autre occurrence du terme « *spoudastikos* » dans les textes des époques archaïque et classique. Il faut attendre le I^{er} siècle après J.-C. pour le voir réapparaître dans les textes de Plutarque (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 51 B, 6 ; et *Quaestiones conviviales* 613 A, 6), et d'Aspasius (*In Ethica Nichomachea commentaria* 96, 17). Source : *Thesaurus Linguae Graecae* (version E).

¹³⁸ Cf. Liddell et Scott 1968, *s.v.* ; Chantraine 1968-1980, *s.v.* ; et Bailly 1963⁶, *s.v.*

¹³⁹ Les résultats fournis par le *Thesaurus Linguae Graecae* laissent même penser que Platon pourrait avoir forgé le terme « *spoudastikos* » (voir l'avant-dernière note).

¹⁴⁰ L'occurrence de la *Rhétorique* d'Aristote a la même connotation. Elle est en effet liée de très près à la notion d'*epimeleia* (soin, souci). Les hommes puissants seraient ainsi plus « préoccupés » (*spoudastikōteroi*) ou plus « diligents » que les riches, parce qu'il sont obligés de veiller à la sauvegarde de leur pouvoir. Cf. *Rhétorique* II, 17, 1391a24-26, (trad. Vanhemelryck pour la première expression, et trad. Dufour pour la deuxième) : « καὶ σπουδαστικώτεροι διὰ τὸ ἐν ἐπιμελείᾳ εἶναι, ἀναγκαζόμενοι σκοπεῖν τὰ περὶ τὴν δύναμιν... ».

Le but recherché par ces contestataires hypothétiques n'a donc pas d'incidence sur la validité, ni sur l'utilité de l'objection dans le cadre de l'enquête en cours. Peu importe qu'ils posent leurs questions pour s'amuser ou pour contribuer à la bonne marche de la discussion, cette contestation demeure légitime dans la mesure où il est utile de l'examiner. Une fois cette recherche complétée, Socrate et Glaucon disposeront d'une prémisse solide pour la suite de leur enquête ¹⁴¹. Ils auront ainsi plus de chances d'en arriver à une conclusion assurée.

3.6) Prendre quelque chose au sérieux

La *spoudè* associée à la dialectique chez Platon désigne donc le zèle, l'effort, l'attention ou la bonne foi des hommes qui participent à la discussion. Au niveau des discours en général et de la vie courante, le verbe « *spoudazein* » peut aussi signifier « prendre au sérieux ». Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que la notion de *paidia* pouvait servir à signaler une absence de conséquences chez Platon. Or, on trouve dans les dialogues un usage correspondant du concept de *spoudè*. La disposition de l'âme qu'il désigne a alors un impact sur la discussion, et même sur la vie des hommes en cause.

Dans les premières pages de l'*Euthyphron*, la discussion sur la nature des accusations portées contre Socrate donne lieu à une telle qualification. Le philosophe explique alors au devin que Méléto l'accuse de corrompre la jeunesse, sous prétexte qu'il « fabriquerait » de nouveaux dieux ¹⁴². Pour Euthyphron, il ne fait pas de doute que le signal divin de Socrate soit à l'origine de cette accusation, et que Méléto cherche à le calomnier ¹⁴³. Le devin confie en outre au philosophe qu'il est lui-même considéré comme fou, et qu'il est

¹⁴¹ Comme le philosophe le souligne lui-même à la fin de l'extrait précédent (*République V*, 452e-453a).

¹⁴² Cf. *Euthyphron* 2a-3b : « ... φησι γάρ με ποιητήν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοῦς ποιῶντα θεοῦς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὡς φησιν. (3b) ».

turné en ridicule, lorsqu'il aborde des questions relatives aux dieux et qu'il fait des prédictions devant l'assemblée ¹⁴⁴. Mais Socrate ne craint pas d'être tourné en ridicule. Il craint plutôt la colère des Athéniens, s'ils en viennent à croire qu'il transmet ses supposées innovations religieuses aux jeunes de la cité ¹⁴⁵. À la différence d'Euthyphron, qui semble vouloir garder sa *sophia* pour lui, Socrate est toujours prêt à discuter avec n'importe qui ¹⁴⁶. Cette propension risque de l'incriminer aux yeux des Athéniens.

« Si donc, comme je le disais à l'instant, ils s'apprêtent à me ridiculiser ¹⁴⁷, comme tu dis qu'ils le font dans ton cas, il ne serait pas désagréable de passer quelque temps au tribunal à les divertir et à les faire rire ¹⁴⁸, mais s'ils prennent cette affaire au sérieux (εἰ δὲ σπουδάσονται), l'issue en est obscure, sauf pour vous les devins. »
(*Euthyphron* 3d-e, trad. Dorion, légèrement modifiée)

La *spondé* consiste, dans cet extrait, à croire au bien-fondé de l'accusation et à réagir avec passion. Cette crédulité et cette colère s'opposent à un jeu empreint de dérision (*καταγελάω*), où l'on prend l'accusation à la légère ¹⁴⁹. Le sort de Socrate dépend ainsi de la disposition ludique ou « sérieuse » des Athéniens. S'ils

¹⁴³ Cf. *Euthyphron* 3b.

¹⁴⁴ *Euthyphron* 3b-c : « καὶ ἐμοῦ γάρ τοι, ὅταν τι λέγω ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θεῶν, προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα, καταγελώσιν ὡς μαινομένου. »

¹⁴⁵ *Euthyphron* 3c-d, trad. Dorion : « Mais, mon cher Euthyphron, le fait d'être tourné en ridicule (τὸ μὲν καταγελασθῆναι) n'est sans doute pas bien grave (ἴσως οὐδὲν πρᾶγμα). Car les Athéniens, à mon avis, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'il le soupçonne de rendre les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère (θυμοῦνται), soit par jalousie, comme tu dis, soit pour une autre raison. »

¹⁴⁶ *Euthyphron* 3d.

¹⁴⁷ « εἰ μὲν οὖν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, μέλλοιέν μου καταγελάω... »

¹⁴⁸ « ... οὐδὲν ἂν εἴη ἀηδὲς παίζοντας καὶ γελώντας ἐν τῷ δικαστηρίῳ διαγαγεῖ... »

¹⁴⁹ L'extrait qui nous occupe contient en effet l'une des rares associations entre la *paidia* et le rire (*gelós*) chez Platon (voir la note précédente). — Pour l'opposition entre la *spondé* et la colère d'une part, et le jeu et le détachement d'autre part, voir *Lois* XI, 935d-936a (analysé *infra*, section 5.11). Les rapports établis entre l'humour, le jeu et la *spondé* sont plus complexes dans ce passage des *Lois*. La *spondé* n'y est pas opposée à la moquerie. La *spondé* et la *paidia*, comme dispositions psychologiques, donnent plutôt lieu à deux types de railleries qui s'opposent entre elles. La plaisanterie formulée avec *spondé* est virulente, voire dangereuse, tandis que celle qui est prononcée « pour jouer » est plus légère, plus inoffensive.

ne cherchent qu'à tourner le philosophe en ridicule, il deviendra un objet de divertissement pour eux pendant une journée. Les conséquences sur la vie de Socrate seraient, dans ce cas, à peu près nulles. Le philosophe affirme même qu'il prendrait plaisir à subir ce traitement. Si toutefois les Athéniens prennent l'accusation au sérieux, le philosophe fera face à l'exil ou à la peine de mort. L'impact du « *spoudazein* » des Athéniens sera rien de moins que tragique.

Le fait de prendre quelque chose au sérieux n'entraîne pas toujours d'aussi graves conséquences. Dans la première partie du *Phèdre*, en effet, Socrate critique durement le discours de Lysias, et il prétend même être capable de prononcer un meilleur discours sur l'amour¹⁵⁰. Après quelques négociations, Phèdre lance ce défi au philosophe :

« – Voilà donc comment je vais faire, moi. Je te donnerai pour point de départ cette thèse : celui qui aime est plus malade que celui qui n'aime pas ; et pour le reste, si tu tiens un discours différent qui soit plus plein et plus riche que celui de Lysias, il faudra te dresser une statue en or martelé, à côté de l'offrande des Cypsélides, à Olympie.

– Tu as pris au sérieux, Phèdre, le fait que je me sois attaqué à ton aimé¹⁵¹ en te taquinant, et tu crois que je vais vraiment tenter de rivaliser avec le savoir-faire de cet auteur, en disant quelque chose de neuf et de plus varié.

– Sur ce point, mon ami, tu viens de me donner prise à ton tour. Tu n'as plus qu'à parler et à t'en tirer comme tu pourras. »
(*Phèdre* 236a-c, trad. Brisson, légèrement modifiée).

Le « *spoudazein* » de Phèdre consiste lui aussi en une forme de croyance et d'emportement. Il a en effet perçu la critique du philosophe comme une attaque. Il prend en outre la prétention de Socrate au pied de la lettre, et il le somme de prouver ce qu'il avance. Cette *spoudé* de Phèdre aura des répercussions sur leur entretien : le philosophe sera forcé de prononcer un

¹⁵⁰ Cf. *Phèdre* 234e-236a (analysé *infra*, sections 7.3.2-3).

¹⁵¹ « Ἐσπούδακας, ὦ Φαίδρε, ὅτι σου τῶν παιδικῶν ἐπελαβόμεν ἔρεσχλῶν σε... ».

discours qui ne reflète pas ses convictions sur l'amour, et qui risque d'être dangereux pour l'âme du jeune homme ¹⁵².

3.7) Parler avec *spoudé* chez Platon

Nous avons dit qu'il n'y avait pas de *spoudaios logos* ni de *spoudaiologeîn* chez Platon. Il arrive cependant que ses personnages parlent avec *spoudé*. Nous savons, depuis le premier chapitre de cette thèse, que cette *spoudé* ne doit pas être assimilée à la *semnotés* (gravité, solennité). Les passages qui seront analysés dans les prochaines sections montrent que le concept de *spoudé* vient plutôt souligner le rapport que le locuteur entretient avec son propre discours.

3.7.1) L'ardeur du locuteur

Nous avons commencé à voir que la dimension émotive de la *spoudé*, identifiée au premier chapitre de cette thèse, est présente dans le domaine des discours chez Platon. Dans la section précédente en effet, la notion de *spoudé* venait qualifier la réaction des auditeurs. Dans les passages qui nous occuperont ici, ce concept est utilisé pour souligner l'émotion avec laquelle un discours est prononcé. Les chansons de la cité des *Lois*, qui véhiculent des principes éthiques fondamentaux, en sont un exemple : elles devront être chantées avec une ardeur totale ¹⁵³.

Platon emploie aussi cette notion pour qualifier la façon dont les gens pieux s'adressent aux dieux. Dans ce contexte, le terme « *spoudé* » apparaît au sein de formules qui comptent parmi les plus fortes de toute son œuvre. C'est ce que l'on peut constater en revenant sur la démonstration de l'existence des dieux, que l'Étranger d'Athènes introduit ainsi :

¹⁵² C'est la raison pour laquelle le philosophe se donne la peine de composer un deuxième discours, à savoir la fameuse palinodie du *Phèdre*. Nous reviendrons sur cette question (cf. *infra*, sections 7.3.4 et 7.3.7).

¹⁵³ Cf. *Lois* II, 664c (analysé *supra*, section 2.5.7) : « ... ἄσόμενος ἀπόσῃ σπουδῇ... ».

« En avant donc, et si jamais nous avons besoin d'invoquer un dieu, c'est maintenant le moment de le faire. Oui, pour démontrer qu'ils existent implorons leur secours avec une ardeur totale ¹⁵⁴. Nous étant en quelque sorte attachés à une corde sûre, engageons-nous dans le courant que représente la présente discussion. »
(*Lois X*, 893b, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée).

Le philosophe fait lui-même preuve d'une grande ferveur en demandant l'aide des dieux. Une telle démonstration présente en effet un haut niveau de difficulté, non seulement en raison de son sujet, mais aussi parce qu'elle vise à persuader des athées. L'Étranger affirmait d'ailleurs, peu auparavant, que cette démonstration n'aurait pas été nécessaire si ces athées avaient suivi l'exemple de leurs propres parents ¹⁵⁵. Les parents de ces hommes croient en effet que les dieux existent et ils prient avec une très grande ardeur ¹⁵⁶. La *spoudé* est donc de mise lorsqu'on prononce des discours qui s'adressent à des divinités.

3.7.2) Penser ce qu'on dit

On aura remarqué que la *spoudé* implique souvent le fait de croire à quelque chose dans les passages des dialogues que nous avons examinés jusqu'ici. Les personnages en question croient, à tort ou à raison, à l'existence des dieux, à la validité d'une méthode, d'un objet d'étude ou d'une objection, ou encore au bien-fondé d'une accusation. Le lien qui existe entre la *spoudé* et les convictions devient encore plus clair lorsqu'on se penche sur les extraits de l'œuvre de Platon et de Xénophon, où ce concept vient désigner l'adhésion du locuteur à son propre discours ¹⁵⁷.

¹⁵⁴ « ... ἐπί γε ἀπόδειξιν ὡς εἰσὶν τὴν αὐτῶν σπουδῇ πάση παρακεκλήσθων... »

¹⁵⁵ Cf. *Lois X*, 887c-d (cité *infra*, section 9.3.3).

¹⁵⁶ *Lois X*, 887d-e : « ... ἐν σπουδῇ τῇ μεγίστῃ τοὺς αὐτῶν γονέας ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἐκείνων ἔσπουδακότας, ὡς ὅτι μάλιστα οὖσιν θεοῖς εὐχαίς προσδιαλεγόμενους καὶ ἰκετείας... ».

¹⁵⁷ Pour cet emploi de la notion de *spoudé* chez Xénophon, cf. *supra*, section 3.3 et *infra*, section 4.2.1.

Dans le *Gorgias*, Socrate démontre que, selon ses critères, il n'y a jamais eu d'homme politique véritable à Athènes, ce que Calliclès a beaucoup de mal à admettre ¹⁵⁸. Socrate juge alors que leur discussion est risible, parce qu'aucun d'entre eux ne comprend ce que l'autre veut dire ¹⁵⁹. Reprenant son analogie entre les arts qui s'occupent du corps et ceux qui s'occupent de l'âme, le philosophe établit une distinction entre les arts qui visent le plaisir du corps, et ceux qui en prennent soin ¹⁶⁰. Il fait alors cette remarque :

« Que ce soit pareil pour l'âme aussi, il me semble parfois que tu le comprends, et tu l'admetts comme si tu savais de quoi je parle. Mais, juste après, tu viens me dire que les citoyens de notre cité sont en fait des hommes de bien, et quand je te demande de dire qui ils sont, il me semble que tu désignes dans le domaine politique des hommes en tous points semblables à ceux-ci : c'est précisément comme si je te demandais, à propos de la gymnastique, quels sont les hommes qui ont été ou qui sont à même de soigner le corps, et que tu me parlais en étant tout à fait sérieux ¹⁶¹ de Théarion le boulanger, de Mithaecos, le fameux auteur d'un traité de cuisine sicilienne, de Sarambos le marchand de vin, et que tu soutenais que tous ces gens ont su merveilleusement soigner le corps en mettant à sa disposition, l'un des merveilleux petits pains, l'autre, des plats cuisinés, et le troisième du vin. »

(*Gorgias* 518b-c, trad. Canto, modifiée).

Le participe « *spoudazōn* » désigne le fait de croire à ce qu'on dit, et de considérer que la réponse est appropriée à la question posée. Calliclès pense vraiment que Périclès, Cimon, Miltiade et Thémistocle ont été de bons citoyens et de bons

¹⁵⁸ *Gorgias* 515b-517c.

¹⁵⁹ Cf. *Gorgias* 517c (avec le contexte) : « πράγμα οὖν γελοῖον ποιούμεν ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τοῖς λόγοις ».

¹⁶⁰ *Gorgias* 517c-518a.

¹⁶¹ « ... ὥσπερ ἂν εἰ ... ἔλεγές μοι πάνυ σπουδαίων... »

politiques ¹⁶². Cette réponse est cependant absurde pour Socrate : ces hommes ont donné aux citoyens ce qu'ils désiraient, au lieu de les rendre meilleurs ¹⁶³.

La notion de *spoudê* véhicule une signification semblable dans un passage du *Théétète*. Socrate est alors en train de réfuter une certaine conception de l'opinion fausse, définie comme étant le fait de prendre un être pour un autre ¹⁶⁴.

« Mais crois-tu que quelqu'un d'autre, qu'il soit sain d'esprit ou fou, ait osé se dire sérieusement à lui-même ¹⁶⁵, en se persuadant lui-même que nécessairement le bœuf est un cheval, ou que deux est un ? »

(*Théétète* 190c, trad. Narcy, légèrement modifiée)

Dans les lignes qui précèdent cet extrait, Socrate explique à Théétète que la pensée consiste en une discussion de l'âme avec elle-même ¹⁶⁶. Ainsi, « se dire à soi-même » fonctionne dans notre passage comme un synonyme de « penser ». L'homme qui « ose se dire sérieusement à lui-même » que le bœuf est un cheval, est donc un homme qui a l'audace de croire que de telles affirmations sont vraies.

Ces deux passages montrent bien que la *spoudê* ne s'assimile pas à la vérité chez Platon. Elle consiste plutôt, dans certains cas, en une forme de sincérité. Croire à ce qu'on dit et formuler des affirmations vraies sont en effet deux choses différentes. Dans l'optique platonicienne, il est tout à fait possible

¹⁶² Cf. *Gorgias* 515d.

¹⁶³ *Gorgias* 515b-c.

¹⁶⁴ Cf. *Théétète* 189b-c.

¹⁶⁵ « ... τολμήσαι σπουδῇ πρὸς ἑαυτὸν εἰπεῖν... »

¹⁶⁶ Cf. *Théétète* 189e-190a.

d'énoncer des opinions fausses ou absurdes, tout en exprimant sincèrement ce que l'on pense ¹⁶⁷.

3.7.3) Débattre d'une thèse comme si on y croyait

Il est aussi possible, à l'inverse, de défendre une idée ou d'adopter un comportement qui ne reflètent pas nos convictions. L'expression « ὡς σπουδάζων » est utilisée en ce sens chez Platon. Il semble qu'il s'agisse là d'une particularité platonicienne, puisqu'on ne trouve pas d'expressions semblables dans les textes de ses contemporains.

Le premier passage pertinent à cet égard est celui du *Gorgias*, où Socrate entreprend de réfuter une thèse à laquelle Calliclès n'adhère pas. Après avoir montré comment la satisfaction de tous les désirs mène à une vie misérable et obscène ¹⁶⁸, le philosophe reprend l'examen en demandant à Calliclès s'il est encore prêt à affirmer que l'agréable est identique au bon ¹⁶⁹. Cette question donne lieu à l'échange suivant :

« – Eh bien, pour ne pas être en désaccord avec ce que j'ai dit si jamais je répons que l'agréable est différent du bon, je déclare que c'est la même chose ¹⁷⁰.

– Calliclès, tu es en train de démolir tout ce qui avait été dit avant, et tu n'aurais même plus les qualités requises pour chercher avec moi ce qui est vrai si tu te mets à dire des choses contraires à ce que tu penses.

– Toi aussi, tu fais pareil, Socrate !

– Eh bien, si je le fais, j'ai le tort de le faire ! et toi aussi, tu as tort ! Mais bienheureux, réfléchis à une chose : le bien ne consiste pas dans une jouissance à n'importe quel prix, car, sinon, si c'est le cas, il semble bien que le tas de saletés auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure de façon détournée, va nous tomber sur la tête, et plus encore !

¹⁶⁷ Il s'agit alors d'une *paidia* involontaire (cf. *infra*, section 4.3.1).

¹⁶⁸ Cf. *Gorgias* 494c-e.

¹⁶⁹ Cf. *Gorgias* 492c et 494d-495a.

¹⁷⁰ « Ἴνα δὴ μοι μὴ ἀνομολογούμενος ἢ ὁ λόγος, ἐὰν ἕτερον φήσω εἶναι, τὸ αὐτὸ φημι εἶναι. »

- C'est ce que tu penses, toi, Socrate !
 – Mais toi, Calliclès, as-tu vraiment la force de soutenir ce que tu dis ?
 – Oui, je le soutiens !
 – Allons-nous entreprendre de le discuter comme si tu le pensais sérieusement ¹⁷¹ ?
 – Oui, absolument.
 – Eh bien, allons-y, puisque c'est décidé ¹⁷². Réponds à cette question : y a-t-il quelque chose que tu appelles savoir ? »
 (*Gorgias* 495a-c, trad. Canto, légèrement modifiée).

Les qualités mentionnées par Socrate, et qui sont nécessaires pour la bonne conduite d'une mise à l'épreuve, sont la connaissance, la bienveillance et la franchise ¹⁷³. La qualité mise en cause dans cet extrait est la franchise. La mise à l'épreuve ne sera pas valide si le répondant dit autre chose que ce qu'il pense vraiment ¹⁷⁴.

Calliclès choisit toutefois de donner, non pas une réponse qui reflète ses convictions, mais une réponse qui lui permettra d'échapper à l'auto-

¹⁷¹ « Ἐπιχειρῶμεν ἄρα τῷ λόγῳ ὡς σοῦ σπουδάζοντος; »

¹⁷² « Ἴθι δὴ μοι, ἐπειδὴ οὕτω δοκεῖ... »

¹⁷³ *Gorgias* 486e-487a : « ἐννοῶ γὰρ ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἱκανῶς ψυχῆς περὶ ὁρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν. »

¹⁷⁴ Cette exigence a été mise en évidence par Vlastos, sous le nom de « *say what you believe constraint* » (cf. Vlastos 1983, p.35). Dans cet article et dans les réflexions ultérieures qui l'accompagnent (cf. Vlastos 1983a), cet interprète fait appel à de nombreux passages du *Gorgias*, mais il ne mentionne pas l'extrait qui nous occupe. L'expression « ὡς σοῦ σπουδάζοντος » signale en effet une exception à cette exigence de sincérité qui est, selon Vlastos, l'une des deux règles de l'« elenchos standard » (cf. Vlastos 1983, p.35-38). — Irwin (1993) essaie quant à lui d'identifier les raisons pour lesquelles Platon assouplit parfois cette règle de la sincérité (p.2), en se concentrant sur le *Protagoras*. Cet interprète conteste l'explication proposée par Vlastos dans un ouvrage ultérieur, selon laquelle un tel assouplissement se produit lorsque l'interlocuteur de Socrate refuse de coopérer (cf. Irwin 1993, p.7, qui nous renvoie à l'original anglais de Vlastos 1994). Notre extrait du *Gorgias* donne toutefois raison à Vlastos sur ce point, bien que ce dernier ait fondé son hypothèse sur le *Protagoras* et le livre I de la *République*. Irwin estime pour sa part que l'exigence de sincérité est mise de côté lorsque Platon souhaite présenter l'examen d'une opinion répandue, mais qui n'est pas partagée par l'interlocuteur de Socrate (cf. Irwin 1993, p.8-13). Une telle lecture conviendrait mieux au passage des *Lois* que nous analysons plus bas dans cette page, bien qu'il ne soit pas mentionné par ce commentateur. — Notons par ailleurs que ces deux interprètes ne disent rien de la *paideia* et de la *spondè* qui apparaissent dans ce contexte chez Platon.

contradiction, et donc à la réfutation. C'est pourquoi Socrate lui demande s'ils doivent en discuter « comme si » Calliclès croyait que l'agréable et le bon sont identiques. Le jeune homme affirmera en effet qu'il distingue les bons plaisirs des mauvais, lorsqu'il sera de nouveau sur le point d'être réfuté¹⁷⁵. Il reprochera alors à Socrate de faire précisément ce qu'il vient de lui donner la permission de faire, à savoir débattre de la thèse de l'identité de l'agréable et du bon, comme s'il s'agissait de sa véritable opinion.

L'emploi de l'expression « ὡς σπουδάζων » est un peu différent dans les *Lois*. Le meneur de la discussion prend en effet comme point de départ une thèse à laquelle il n'adhère pas lui-même. En examinant l'origine des institutions lacédémoniennes et crétoises, qui favorisent le développement du courage, l'Étranger d'Athènes affirme qu'il faut organiser la législation d'une cité, non pas en vue de la guerre, mais en vue de la paix¹⁷⁶. Clinias est d'accord avec cette idée, mais il précise que la Crète et Lacédémone ont consacré toute leur *spoudé* à la guerre¹⁷⁷. L'Étranger répond en ces termes :

« Peut-être bien ; mais au lieu de nous battre durement contre eux en ce moment, nous devons plutôt les interroger calmement, comme si ces choses étaient l'objet principal de notre zèle et du leur¹⁷⁸. Suivez avec moi l'entretien. Faisons tout au moins comparaître Tyrtée, cet Athénien de naissance qui était devenu citoyen de Sparte ; lui qui, parmi les hommes, a accordé le plus d'importance à ces choses¹⁷⁹, en parlant ainsi : “Je ne ferais nulle mention ni ne tiendrais compte d'un homme”, fût-il le plus riche des hommes, disait-il, ou le possesseur de maintes bonnes choses – et de les énumérer à peu près toutes – s'il n'était pas toujours le meilleur à la guerre. »

(*Lois* I, 629a-b, trad. Des Places, modifiée).

¹⁷⁵ Cf. *Gorgias* 499a-b (analysé *infra*, section 6.10.3).

¹⁷⁶ *Lois* I, 628c-e (analysé *supra*, section 1.6.2).

¹⁷⁷ *Lois* I, 628e : « θαυμάζω γε μὴν εἰ τὰ τε παρ' ἡμῖν νόμιμα καὶ ἔτι τὰ περὶ Λακεδαιμόνα μὴ πᾶσαν τὴν σπουδὴν τούτων ἕνεκα πεποιήται. »

¹⁷⁸ « ... ὡς μάλιστα περὶ ταῦτα ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων σπουδαζόντων. »

¹⁷⁹ « ... ὅς δὴ μάλιστα ἀνθρώπων περὶ ταῦτα ἐσπόδακεν... »

L'Étranger propose à Clinias d'examiner la question comme s'ils partageaient la *spoudè* des Spartiates et des Crétois. Il commence donc sa démonstration en se plaçant sur le terrain de la partie adverse. Le philosophe discute comme s'il croyait lui aussi que la vertu la plus importante est l'excellence à la guerre. Il pourra ainsi montrer que, même dans cette optique, le courage ne suffit pas. La distinction entre guerre étrangère et guerre civile lui permettra en effet de conclure que, dans le cas d'une guerre civile, le meilleur homme est celui qui est à la fois juste, modéré, sage et courageux ¹⁸⁰. Ainsi, même lorsqu'on estime que la guerre est ce qu'il y a de plus important, il est nécessaire de cultiver la totalité de la vertu pour être en mesure d'exceller lors d'une guerre civile ¹⁸¹.

Dans un autre passage des *Lois*, l'Étranger emploie une expression similaire pour parler d'une pratique qui ne reflète pas les convictions de celui qui s'y adonne. Le philosophe traite alors du plaisir pris à la *mimèsis* du vice ¹⁸². Selon lui, un homme vicieux trouvera nécessairement une telle représentation agréable, et il n'hésitera pas à en faire l'éloge ni à en proclamer la beauté ¹⁸³. Un homme qui tiendrait le milieu entre l'homme vicieux et l'homme vertueux, aurait toutefois des sentiments ambigus à l'égard de telles imitations.

« Quant à ceux qui ont une nature droite mais dont les habitudes sont contraires, ou encore ceux dont les habitudes sont droites mais dont la nature est contraire, ceux-là décernent leurs éloges en sens inverse des plaisirs qu'ils ressentent. Ils déclarent en effet "plaisantes", mais "dépravées" chacune de ces représentations chorales ¹⁸⁴, et, en présence d'autres personnes auxquelles ils reconnaissent du jugement, ils rougissent d'exécuter avec leur corps ces mouvements, ils éprouvent de la honte à chanter ces airs

¹⁸⁰ Cf. *Lois* I, 629e-630d.

¹⁸¹ Cf. *Lois* I, 630d sq.

¹⁸² Cf. *Lois* II, 655b-d.

¹⁸³ *Lois* II, 655d-e : « ... τούτους μὲν καὶ τούτοις χαίρειν τε καὶ ἐπαινεῖν αὐτὰ καὶ προσαγορεύειν καλὰ ἀναγκαῖον... (655e) ».

¹⁸⁴ « ἴδέα γὰρ τούτων ἕκαστα εἶναι φασι, πονηρὰ δέ... »

comme s'ils déclaraient sérieusement que de telles représentations sont belles, mais ils s'y plaisent en leur for intérieur ¹⁸⁵. »

(*Lois* II, 655e-656a, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

Ces hommes prennent plaisir aux représentations du vice, même s'ils les trouvent viles. Ils ont toutefois l'air de croire que ces *mimêseis* sont belles lorsqu'ils s'y adonnent. Pour l'Étranger, le fait qu'ils en aient honte ne change rien au fond du problème.

« N'est-il pas vraisemblable, ou même nécessaire que cet état soit précisément le même que celui d'un homme qui, fréquentant des hommes mauvais, ne déteste pas leurs mœurs perverses, mais se plaît à les accueillir : il les blâme comme si ça ne comptait que comme jeu ¹⁸⁶, en voyant dans un rêve la perversité de cet état ? Alors, pour sûr, il est fatal qu'à y prendre du plaisir on se rende semblable à la cause de son plaisir, quand bien même on rougirait d'en faire l'éloge ¹⁸⁷. »

(*Lois* II, 656a-b, trad. Des Places, modifiée)

Bien que la honte empêche cet homme de faire l'éloge des représentations du vice, il n'est pas non plus en mesure de prononcer un blâme sincère à leur endroit. Comme il trouve ces imitations agréables, il les blâmerait sans vraiment y croire. La *spoudê* comme adhésion s'oppose ainsi à une *paidia* qui désigne une certaine distanciation. Dans ce cas-ci comme dans les précédents, le concept platonicien de *spoudê* concerne non pas une caractéristique du discours, mais bien la disposition psychologique de l'homme qui le prononce.

3.8) Les discours des philosophes prononcés avec *spoudê*

Pour finir d'écartier le préjugé selon lequel il existerait une telle chose qu'un *spoudaios logos* aux yeux de Platon, nous devons nous pencher sur les

¹⁸⁵ « ... αἰσχύνονται δὲ ἄδειν ὡς ἀποφαινόμενοι καλὰ μετὰ σπουδῆς, χαίρουσιν δὲ παρ' αὐτοῖς. »

¹⁸⁶ « ... ψέγη δὲ ὡς ἐν παιδιᾷ μοῖρα... »

¹⁸⁷ « ... ἐὰν ἄρα καὶ ἐπαινεῖν αἰσχύνηται. »

passages des dialogues où un personnage associe la notion de *spoudé* à son propre discours. On trouve en effet des répliques de ce genre dans la bouche de trois personnages, à savoir Socrate, l'Étranger d'Athènes et Agathon. Nous nous concentrerons, pour le moment, sur le sens des prétentions à la *spoudé* formulées par des philosophes ¹⁸⁸. L'examen de ces répliques pourra commencer à éclairer, par voie de contraste, l'application du concept de *paidia* aux discours de ces mêmes philosophes.

Trois des passages que nous avons déjà analysés comportent de tels usages du concept de *spoudé*. Le philosophe soulignait alors le zèle et l'ardeur avec lesquels il faisait sa recherche, sa démonstration ou sa prière ¹⁸⁹. Quatre répliques s'ajoutent à ce groupe. Comme elles contiennent une opposition explicite à la *paidia*, elles feront l'objet d'un commentaire détaillé dans les chapitres suivants. Notons toutefois, pour l'instant, que ces quatre répliques sont prononcées par Socrate et qu'elles ont une portée éthique. Voici le portrait que l'on obtient lorsqu'on les présente en rafale : 1) Le philosophe parle du zèle qu'il met à persuader un adolescent de rechercher le savoir et la vertu (*Euthydème* 288c) ¹⁹⁰. 2) Il souligne son empressement à examiner la question du meilleur genre de vie (*Gorgias* 500b-c) ¹⁹¹. 3) Le philosophe souligne l'effort qu'il déploie pour démontrer la supériorité de la sagesse sur le plaisir (*Philebe* 30e) ¹⁹². 4) Il

¹⁸⁸ Agathon est un poète tragique. Dans le *Banquet*, ce personnage fait un discours qui appartient au genre rhétorique. Il prétend alors à la *spoudé* tout en affirmant que son discours comporte une part de jeu (cf. *Banquet* 197e). Nous examinerons donc ce discours lors de notre analyse de la rhétorique comme jeu (cf. *infra*, section 7.4.2).

¹⁸⁹ Cf. *Philebe* 15a ; *République* I, 336e-337a ; *Lois* X, 893b et XII, 966c (analysés *supra*, sections 3.5.1 et 3.7.1).

¹⁹⁰ Analysé *infra*, section 6.9.4.

¹⁹¹ Analysé *infra*, section 6.10.3.

¹⁹² Analysé *infra*, section 9.4.2.

constate qu'il s'est emporté en parlant des faux philosophes et des ravages qu'ils causent dans les cités (*République* VII, 536c)¹⁹³.

Le concept de *spoudé* désigne surtout une émotion ou un effort dans ces passages. Mais le philosophe croit aussi à ce qu'il dit. C'est ce dernier sens qui sera mis en évidence dans les extraits que nous étudierons ici. Les termes apparentés à « *spoudé* » serviront à signaler l'adhésion du philosophe à son discours. Les philosophes platoniciens disent en effet des choses si étonnantes, qu'ils doivent parfois assurer leurs auditeurs de leur sincérité. De telles répliques surviennent lorsque l'énoncé en question risque d'avoir l'air d'une plaisanterie ou d'une tactique éristique. Le philosophe anticipe alors la réaction de son auditoire, en précisant d'emblée qu'il fait preuve de *spoudé*. Il arrive aussi qu'il réponde à un personnage qui lui demande s'il est sérieux.

On trouve un emploi équivalent de l'expression « οὐ παίζω » (« je ne plaisante pas ») chez Platon. Cette formule est d'ailleurs encore plus rare que les prétentions à la *spoudé* dans les dialogues¹⁹⁴. Nous incluons donc cet usage du verbe « *paizein* » dans notre analyse. Les répliques qui nous occuperont seront regroupées selon la force de la prétention qu'elles véhiculent.

3.8.1) Les tournures fortes

Commençons par les plus fortes. Dans certains passages des dialogues en effet, la prétention à la *spoudé* (ou à l'absence de jeu) est soit accentuée par un adverbe, soit accompagnée d'une prétention explicite à la vérité.

L'occurrence de l'*Apologie* appartient au deuxième groupe. Socrate se défend alors de l'accusation selon laquelle il aurait enseigné son savoir en

¹⁹³ Analysé *infra*, section 10.3.2.1.

¹⁹⁴ Il n'y a que trois occurrences de ce genre d'expression dans l'ensemble de l'œuvre de Platon, et l'une d'entre elles est atténuée (cf. *infra*, section 3.8.3).

échange d'un salaire ¹⁹⁵. Il cherche donc à montrer qu'il n'est pas un sophiste. Le philosophe rapporte tout d'abord une discussion qu'il a eue avec Callias, cet homme riche qui a dépensé beaucoup d'argent pour être instruit par les sophistes ¹⁹⁶. Socrate raconte qu'il a demandé à ce Callias s'il existait un homme possédant « le savoir permettant d'atteindre à l'excellence qui convient à l'homme et au citoyen ¹⁹⁷ ». Callias aurait répondu que cet homme existait, qu'il s'appelait Événos de Paros, et qu'il demandait un salaire de cinq mines ¹⁹⁸. Socrate décrit sa réaction, et commence sa défense en ces termes :

« Et moi de considérer qu'Événos était vraiment un homme heureux, à supposer qu'il possédât réellement cet art et qu'il pût l'enseigner à des conditions si mesurées. Pour ma part, en tout cas, je me glorifierais et je ferais le difficile, si je possédais un tel savoir. Mais c'est un fait, Athéniens, ce savoir je ne le possède pas ¹⁹⁹. Pourtant l'un d'entre vous pourrait me rétorquer : "Mais enfin, Socrate, de quoi t'occupes-tu ? D'où viennent les calomnies dont tu es victime ? Car, après tout, si tu ne fais rien qui sorte de l'ordinaire, on n'aurait pas fait courir tant de bruits sur ton compte ; on n'aurait pas tant parlé de toi, si tu ne faisais rien qui soit différent de ce que font la plupart des gens. Dis-nous donc ce qui en est, pour éviter que nous ne nous forgions à la légère une opinion sur ton compte." Question légitime que celle-là, j'en conviens ; aussi vais-je tenter d'y répondre en vous faisant voir ce qui a bien pu faire que j'ai reçu ce nom [celui de *sophos*] et que je suis en butte à cette calomnie. Écoutez donc. Peut-être vais-je donner à certains d'entre vous l'impression que je plaisante. Il faut pourtant bien vous mettre cela dans la tête : ce que je vais vous dire, c'est toute la vérité ²⁰⁰. En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je possède un certain savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il

¹⁹⁵ Cf. *Apologie de Socrate* 19d-20a.

¹⁹⁶ Comme nous l'avons vu chez Xénophon aussi (cf. *supra*, section 3.3). Pour l'identification du Callias apparaissant chez Platon, voir le DPhA II, p.166-167. Voir aussi le texte de Platon lui-même, en *Apologie de Socrate* 20a : « ἔτυχον γὰρ προσελθὼν ἀνδρὶ ὃς τετέλεκε χρήματα σοφισταῖς πλείω ἢ σύμπαντες οἱ ἄλλοι, Καλλίᾳ τῷ Ἰππονίκου ».

¹⁹⁷ *Apologie de Socrate* 20b, trad. Brisson.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ « ἀλλ' οὐ γὰρ ἐπίσταμαι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι. »

²⁰⁰ « καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν· εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ. »

bien s'agir ? Exactement ce qu'est sans doute un savoir humain. Car, en vérité, il y a des chances que je sois savant de ce savoir-là ²⁰¹. En revanche, il est peut-être possible que ceux je viens d'évoquer soient des savants d'un savoir plus grand que celui qui est à la mesure de l'être humain ²⁰² ; autrement je ne sais que dire. Car c'est un fait que, moi, je ne possède point ce savoir ; quiconque prétend le contraire profère un mensonge et cherche à me calomnier. »
(*Apologie de Socrate* 20c-e, trad. Brisson, légèrement modifiée).

Socrate affirme ne pas posséder la *sophia* qu'on lui prête. Mais il explique cette « calomnie » en admettant avoir été qualifié de *sophos*, parce qu'il possédait une *sophia*. Pris isolément, cet énoncé semble se contredire lui-même. Les Athéniens risquent de penser que Socrate se moque d'eux. C'est pourquoi il prend la peine d'affirmer qu'il ne plaisante pas, en parlant ainsi de l'état de ses propres connaissances. Il souligne son adhésion à ce qu'il vient de dire. Socrate précise en outre que sa déclaration est vraie, que son savoir est réellement comme il le décrit. Il s'agit donc d'une description objective, et non d'une simple conviction. Ce discours comporte ainsi l'une des plus grandes prétentions à la vérité de la part d'un philosophe platonicien, parmi tous les extraits des dialogues que nous analysons dans cette thèse.

Socrate affirme en effet à toute force qu'il ne possède pas le savoir auquel les sophistes prétendent, et il prend le dieu Apollon à témoin ²⁰³. Les gens lui ont attribué le titre de *sophos* parce qu'ils l'ont vu réfuter ses interlocuteurs, et qu'ils ont cru qu'il disposait d'un savoir sur les sujets dont il

²⁰¹ « ποίαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρώπινη σοφία: τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. » — Nous empruntons cette portion de phrase à la traduction de Robin, en la modifiant un peu. Il nous semble en effet que la *sophia* en question n'est pas nécessairement un savoir qui porte sur les êtres humains, comme le lit Brisson, mais plutôt un savoir qui est à la portée d'un être humain, par opposition au savoir total de la divinité. C'est du moins l'idée qu'on trouve dans la suite du texte. Voir la note suivante et *Apologie de Socrate* 23a-b (citée *supra*, section 2.3.1).

²⁰² « οὗτοι δὲ τάχ' ἄν, οὗς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπον σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω· οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι... »

²⁰³ Cf. *Apologie de Socrate* 20e-22e.

discutait ²⁰⁴. Mais la *sophia* que le dieu a vue en lui n'est pas celle que les sophistes revendiquent pour eux-mêmes. Pour Socrate, cet oracle veut sans doute dire que la sagesse humaine ne vaut pas grand-chose, voire rien du tout, et que lui-même peut être considéré comme le plus sage des hommes parce qu'il a conscience de sa nullité à l'égard du savoir ²⁰⁵. Il estime que c'est plutôt le dieu lui-même qui est *sophos*. Cette sagesse humaine, que Socrate admet posséder dans notre extrait, consiste donc en une conscience de sa propre ignorance.

Le *Gorgias* contient lui aussi de fortes prétentions à la *spondé* et à la vérité. La première se présente lorsque Socrate conçoit les châtiments prescrits par les juges comme des remèdes servant à guérir les criminels de leur injustice ²⁰⁶. Il explique alors à Polos que la seule utilité de la rhétorique juridique est de permettre à nos ennemis de demeurer impunis lorsqu'ils ont commis une injustice : elle est inutile pour l'homme juste ²⁰⁷. Polos trouvait que la première partie de l'argumentation de Socrate était étrange ²⁰⁸, mais pour Calliclès, cette dernière affirmation est tout simplement incroyable.

« – Dis-moi, Chéréphon, Socrate est-il sérieux ou plaisante-t-il ²⁰⁹ ?
 – À mon avis, il est extraordinairement sérieux ²¹⁰. Mais tu n'as qu'à lui demander toi-même.
 – Ah oui, au nom des dieux, j'ai bien envie de lui demander ! Dis-moi, Socrate, faut-il supposer que tu es sérieux en ce moment, ou que tu plaisantes ²¹¹ ? Car si tu es sérieux et si ce que tu dis se trouve être vrai ²¹², toute la vie des hommes serait mise sens dessus

²⁰⁴ Cf. *Apologie de Socrate* 23a.

²⁰⁵ Pour ce développement, voir *Apologie de Socrate* 23a-b (cité *supra*, section 2.3.1).

²⁰⁶ *Gorgias* 480b-d.

²⁰⁷ *Gorgias* 480d-481b.

²⁰⁸ *Gorgias* 480e : « Ἄτοπα μὲν, ὦ Σώκρατες, ἔμοιγε δοκεῖ, τοῖς μέντοι ἔμπροσθεν ἴσως σοὶ ὁμολογεῖται. »

²⁰⁹ « Εἰπέ μοι, ὦ Χαιρέφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει; »

²¹⁰ « Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Καλλίκλεις, ὑπερφυῶς σπουδάζειν »

²¹¹ « εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; »

²¹² « εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις... »

dessous, et nous, nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut faire. »

(*Gorgias* 481b-c, trad. Canto, modifiée)

La notion de jeu sert à exprimer l'incrédulité de l'auditeur dans cet extrait ²¹³. Le questionnement de Calliclès est suscité par son étonnement face à ce qu'il est convenu d'appeler un paradoxe socratique ²¹⁴. Socrate affirme le contraire de ce que le jeune homme a l'habitude d'entendre à propos de la rhétorique judiciaire. Le philosophe exprime des idées si inusitées que son interlocuteur doute qu'il puisse y adhérer. Socrate ne donne pas de réponse claire à la question de Calliclès. Il se contente, pour le moment, d'affirmer que la philosophie dit toujours les mêmes choses, et que c'est elle qui le fait parler comme il le fait ²¹⁵. C'est plutôt Chéréphon qui répond à la place du philosophe, et qui confirme l'adhésion pleine et entière de Socrate à son paradoxe (ὕπερφυδῶς σπουδάζειν). La *spondé* en question consiste donc à exprimer ses convictions en toute sincérité. Comme Calliclès le souligne lui-même, ces convictions sont susceptibles d'avoir un impact sur la vie humaine, et de la transformer complètement.

Il reste à savoir si la thèse proposée par Socrate est vraie. Le philosophe revient sur cette question vers la fin du dialogue.

« Bon. De deux choses l'une. Soit tu dois réfuter ce que nous venons de dire : tu montres que ce n'est pas parce qu'ils possèdent justice et modération que les gens heureux sont heureux, que ce n'est pas non plus à cause du vice que les êtres malheureux sont malheureux ; soit, si ce qu'on a dit est vrai, tu dois rechercher quelles en sont les conséquences. Et ces conséquences, Calliclès, c'est tout ce que j'ai dit avant, tout ce à propos de quoi tu me

²¹³ Certaines occurrences de l'œuvre de Xénophon présentent cette caractéristique (cf. *supra*, section 3.3 et *infra*, section 4.2.1). Pour d'autres exemples de cet usage du verbe « *παίζειν* » chez Platon, voir *infra*, section 4.2.2.

²¹⁴ *Gorgias* 482a : « ... καὶ μὴ θαύμαζε ὅτι ἐγὼ ταῦτα λέγω... »

²¹⁵ *Gorgias* 481d-482c.

demandais si je parlais sérieusement ²¹⁶ — quand je disais qu'il faudrait, si une injustice est commise, en accuser l'auteur, qu'il s'agit de soi-même, de son fils, de son camarade, et que c'était pour cela qu'on devait se servir de la rhétorique ! Voilà, ce dont tu pensais que Polos l'avait concédé parce qu'il était gêné, eh bien, c'est cela la vérité ²¹⁷. C'est-à-dire : que commettre l'injustice est non seulement plus laid que la subir, mais que c'est aussi mauvais que laid... »
(*Gorgias* 508a-c, trad. Canto, très légèrement modifiée)

La thèse qui avait suscité l'incrédulité de Calliclès découle d'un principe plus fondamental : le bonheur d'un être humain dépend de son excellence morale, de l'état de son âme. Non seulement Socrate était-il sincère en exposant ses convictions paradoxales sur l'utilité de la rhétorique traditionnelle, mais il considère le principe qui en est la source comme étant vrai. La prétention à la vérité ne concerne donc pas les capacités du philosophe, comme c'était le cas dans l'*Apologie*, mais bien un principe éthique.

Un passage de l'*Euthydème* présente de grandes similitudes avec ces extraits du *Gorgias*. La question et la réponse qu'ils contiennent, ainsi que le sens du verbe « *spondaxein* », sont en effet les mêmes. Dans ce dialogue, Socrate demande à Euthydème et Dionysodore d'exhorter le jeune Clinias à s'appliquer à la philosophie et à l'excellence morale ²¹⁸. Le philosophe affirme qu'il est très important pour lui et ses amis que Clinias devienne sage et bon ²¹⁹. Dionysodore s'enquiert alors du sérieux de cette requête :

« – Dis-moi, Socrate, demanda-t-il, et vous autres aussi, vous tous qui affirmez désirer que ce jeune homme devienne savant, plaisantez-vous quand vous dites cela ? ou bien le désirez-vous vraiment et êtes-vous sérieux ²²⁰ ? »

²¹⁶ « τὰ πρόσθεν ἐκεῖνα, ὦ Καλλίκλεις, συμβαίνει πάντα, ἐφ' οἷς σὺ με ἤρου εἰ σπουδάζων λέγομι... »

²¹⁷ « καὶ ἃ Πῶλον αἰσχύνῃ ᾧου συγχωρεῖν, ἀληθῆ ἄρα ἦν... »

²¹⁸ *Euthydème* 275a-b (analysé *infra*, section 6.9.1).

²¹⁹ *Euthydème* 282e (cité *infra*, section 6.9.2).

²²⁰ « ... πότερον παίξετε ταῦτα λέγοντες ἢ ὡς ἀληθῶς ἐπιθυμεῖτε καὶ σπουδάξετε; »

Il me vint alors à l'esprit qu'en effet tous deux avaient cru que nous étions d'abord en train de plaisanter²²¹, lorsque nous les invitations à s'entretenir avec le jeune homme ; à cause de cela, ils en avaient fait un jeu, au lieu de s'y appliquer avec zèle²²². C'est avec cette pensée à l'esprit que j'affirmai encore plus catégoriquement que nous étions prodigieusement sérieux²²³. »
(*Euthydème* 283b-c, trad. Canto, légèrement modifiée).

Le souhait exprimé par Socrate et ses amis est tout à fait sincère. Ils veulent vraiment que Clinias devienne sage et vertueux. Dans cet extrait, Socrate offre une réponse claire et immédiate à la question qui lui est posée, ce qui est assez rare dans les dialogues. Le philosophe croit qu'il y a eu un malentendu et il tente d'y remédier. Cette clarification n'aura toutefois aucun effet sur la façon dont les deux frères se comportent dans la discussion. En quelques répliques, Dionysodore, qui jouera sur le sens des termes « devenir » et « être », travestira le désir exprimé par les amis et amants de Clinias, en souhait de le voir mourir²²⁴.

Dans ces quatre extraits, l'adhésion soulignée à l'aide de la notion de *spoudè* (ou de l'expression « οὐ παίζω ») concerne des principes fondamentaux de la philosophie platonicienne. Ces discours prononcés avec une grande *spoudè* portent en effet sur la sagesse de Socrate, définie comme une conscience de son ignorance, sur la nécessité d'atteindre l'excellence morale pour être heureux, et sur l'importance d'éduquer la jeunesse au savoir et à la vertu. Les thèses visées

²²¹ « Κάγω διενόηθην ὅτι ᾤθητήν ἄρα ἡμᾶς τὸ πρότερον παίζειν... »

²²² « ... καὶ διὰ ταῦτα προσεπαισάτην τε καὶ οὐκ ἐσπουδασάτην » — Le jeu d'Euthydème et de Dionysodore auquel Socrate fait référence relève de l'éristique. La *spoudè* que le philosophe attend d'eux désigne à la fois l'effort et la compétence. Nous reviendrons sur cette question (cf. *infra*, chapitre 6).

²²³ « ταῦτα οὖν διανοηθεὶς ἔτι μᾶλλον εἶπον ὅτι θαυμαστῶς σπουδάζομεν. »

²²⁴ *Euthydème*, 283c-e (commenté *infra*, section 6.9.3).

par cet emploi du concept de *spoudé* ressortissent donc, encore une fois, au domaine de l'éthique ²²⁵.

3.8.2) Les tournures moyennes

On trouve aussi, dans les dialogues de Platon, quelques passages où la prétention à la *spoudé* ou à l'absence de *paidia* ne sont pas renforcées, ni atténuées.

La première apparaît dans le *Criton*. Socrate explique son refus de s'évader de prison, en rappelant à son ami qu'il a adopté des règles de conduite qui lui ont paru, après examen, être les meilleures ²²⁶. Il ne les abandonnera pas sous prétexte qu'il fait face à une condamnation à mort.

« Revenons tout d'abord à l'argument que tu allègues concernant les jugements que portent les gens. Avions-nous, oui ou non, raison de dire que, en toute occasion, il y a des jugements dont il faut tenir compte et d'autres dont il ne faut pas tenir compte ? Ou bien avions-nous raison de dire cela avant que je ne sois condamné à mort, alors que maintenant il est devenu évident que nous parlions simplement pour parler, et que ce n'était vraiment qu'un jeu et que du bavardage ²²⁷ ? »

(*Criton* 46c-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Le jeu en question est frivole et vain, puisqu'il consiste à parler pour le seul plaisir de la chose. Un tel discours n'affecte pas la vie de celui qui le prononce. Il ne l'engage à rien. À l'inverse, la *spoudé* que Socrate mentionnera plus loin consiste en une adhésion qui dépasse la simple sincérité : elle aura l'impact que l'on connaît sur la vie du philosophe.

²²⁵ Et non au domaine de la métaphysique, comme le prétendent les ésotéristes.

²²⁶ Cf. *Criton* 46b-c.

²²⁷ « ... νῦν δὲ κατάδηλος ἄρα ἐγένετο ὅτι ἄλλως ἔνεκα λόγου ἐλέγετο, ἦν δὲ παιδιὰ καὶ φλυαρία ὡς ἀληθῶς; »

Socrate présente en effet sa décision comme une conséquence des entretiens qu'il a eus avec Criton par le passé.

« Nous avons admis qu'il ne faut jamais commettre l'injustice de son plein gré. Est-ce que, dans certains cas, on peut le faire et dans d'autres non ? Ou est-ce que commettre l'injustice n'est jamais chose avantageuse ou convenable, comme nous en sommes tombés d'accord plusieurs fois antérieurement ? Tous ces principes sur lesquels nous étions tombés d'accord jusqu'ici se sont-ils dissous en si peu de jours ? Est-ce que, pendant si longtemps, Criton, et en étant des hommes aussi vieux, nous avons discuté ensemble avec zèle, sans nous apercevoir que nous nous comportions tout comme des enfants ²²⁸ ? »

(*Criton* 49a-b, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Nous retrouvons ici l'opposition traditionnelle grecque entre la *spoudè* de l'adulte et le jeu de l'enfant. Socrate insiste sur son âge avancé et celui de son ami, ce qui accentue cette opposition : si les adultes ne doivent pas se comporter en enfants, les vieillards devraient encore plus s'en abstenir. L'essentiel de cette réplique consiste donc à dire ceci : après avoir consacré son zèle à l'étude d'une question aussi importante que celle de la justice, et en être arrivé à des conclusions droites, on ne doit pas renier les résultats d'une telle enquête sous prétexte qu'ils deviennent pénibles à appliquer. Se comporter comme un enfant, dans ce contexte, c'est considérer que des recherches de cette sorte n'engagent pas la vie.

Dans le *Lachès*, l'affirmation de Socrate à l'effet qu'il ne plaisante pas marque aussi son adhésion à son propos. Cette adhésion est toutefois limitée au cadre de la discussion : elle n'a pas de répercussions comparables à celle du *Criton*. Discutant de la thèse soutenue par Nicias, selon laquelle le courage repose sur une connaissance ²²⁹, Socrate lui fait remarquer ceci :

²²⁸ « ... καὶ πάλαι, ὦ Κρίτων, ἄρα τῆλικοῖδε γέροντες ἄνδρες πρὸς ἀλλήλους σπουδῆ διαλεγόμενοι ἐλάθομεν ἡμᾶς αὐτοὺς παίδων οὐδὲν διαφέροντες; »

²²⁹ Cf. *Lachès* 196d.

« Il est donc clair, Nicias, que tu ne crois même pas, pour ta part, que la laie de Krommyon ait été courageuse. Je ne plaisante pas en disant cela ²³⁰, mais je crois que celui qui tient ces propos doit nécessairement refuser le courage à toute bête ou alors reconnaître qu'une bête quelconque, lion, panthère ou sanglier, est à ce point savante qu'elle sait ce que peu d'hommes savent en raison de la difficulté qu'il y a à acquérir cette connaissance. »
 (Lachès 196e, trad. Dorion, très légèrement modifiée).

Socrate annonce d'emblée qu'il ne cherche pas à formuler des paradoxes ni des mots d'esprit pour le plaisir de la chose. Il estime que son affirmation est une conclusion nécessaire de la thèse de Nicias. Or, comme ses contemporains ont l'habitude de considérer certains animaux comme étant courageux ²³¹, la conclusion que le philosophe tire de cette thèse paraît absurde. D'où l'importance pour Socrate de préciser la nature de ses intentions, et de souligner la validité de son propos.

Ces trois extraits ont eux aussi une portée éthique manifeste. Les premiers font en effet référence à des recherches sur la justice, qui doivent avoir des conséquences sur la vie des hommes qui les ont menées. Le dernier passage met quant à lui en évidence les conséquences d'une thèse, et il comporte ainsi un aspect plus logique. Il s'inscrit toutefois dans le cadre d'une recherche portant sur la nature d'une vertu, à savoir le courage.

3.8.3) Les tournures atténuées

Les répliques que nous avons passé en revue sont toutes prononcées par Socrate. Le seul autre philosophe des dialogues platoniciens qui marque son adhésion à ses propres discours à l'aide de formules comparables est l'Étranger d'Athènes. À la différence de Socrate cependant, l'Étranger prend la peine

²³⁰ « τούτο δὲ λέγω οὐ παίζων... »

²³¹ Cf. Lachès 197a : « ... τὰ θηρία, ἃ πάντες ὁμολογοῦμεν ἀνδρεία εἶναι... »

d'atténuer ses prétentions à la *spoudé* dans ce contexte ²³². Deux passages des *Lois* contiennent en effet des répliques où la prétention du philosophe à la *spoudé* est tempérée par la présence d'un optatif. Ces formules sont uniques à Platon. On ne les retrouve d'ailleurs que dans son dernier dialogue, bien qu'elles aient à peu près la même fonction que la réplique du *Lachès* que nous venons d'analyser.

Vers la fin de l'exposé sur l'ordonnance des fêtes et des sacrifices, l'Étranger d'Athènes fixe la date où les cérémonies consacrées aux dieux chtoniens auront lieu, à savoir au mois de Pluton (le douzième mois de l'année). Le philosophe fait alors la réflexion suivante, en passant :

« ... et il n'y a pas lieu pour des guerriers d'être fâchés contre un tel dieu, mais de l'honorer bien plutôt, comme étant celui qui, pour l'espèce humaine, est toujours le meilleur de tous, puisque, affirmerais-je volontiers en parlant sérieusement ²³³, il n'y a aucun point de vue auquel l'union de l'âme avec le corps soit une chose préférable à leur séparation. »
(*Lois* VIII, 828d, trad. Robin).

L'expression « σπουδῇ λέγων » est atténuée par une tournure potentielle. L'Étranger ne dit pas qu'il parle sérieusement, il dit plutôt qu'il *pourrait* faire cette déclaration en parlant sérieusement. Le philosophe souligne donc son adhésion à ce qu'il vient de dire, tout se distanciant un peu de son discours. Son affirmation se présente en effet comme une boutade. Il y a toutefois une idée essentielle au-delà de la pointe d'humour guerrier. La mort était déjà conçue dans le *Phédon* comme une libération de l'âme et un bienfait accordé par un dieu ²³⁴. Ce passage véhicule donc une thèse qui traverse l'œuvre de Platon ²³⁵. Elle

²³² Les passages où la notion de *spoudé* désigne le zèle ou la ferveur de l'Étranger ne comportent pas d'atténuation, comme nous l'avons vu. Le concept de *spoudé* est même renforcé par un adjectif dans l'un de ces extraits (cf. *supra*, sections 3.5.1 et 3.7.1).

²³³ « ... ὡς ἐγὼ φαίην ἂν σπουδῇ λέγων. »

²³⁴ Cf. *Phédon* 62a-b et 63e-68c.

²³⁵ Voir aussi *Phédon* 247b-248c, où la question est traitée du point de vue de la chute dans le corps.

est cependant formulée de façon radicale, en plus de présenter un caractère pour le moins paradoxal : l'Étranger affirme que le fait d'être en vie n'est en rien supérieur au fait d'être mort. Anticipant la réaction que cette boutade ne manquera pas de provoquer chez son interlocuteur, le philosophe précise qu'il fait tout de même preuve d'une certaine *spoudé* dans ses propos ²³⁶.

Dans le passage suivant, le verbe « *paizein* » apparaît au sein d'une tournure potentielle négative. L'Étranger affirme alors que l'éducation à la sérénité ²³⁷ doit commencer dès la petite enfance, et même avant cela.

« C'est aussi à cette disposition que doit tendre celui d'entre nous qui veut être un homme divin ; il ne doit donc ni se laisser aller lui-même tout entier aux plaisirs, étant donné qu'il ne sera pas pour cela hors d'atteinte des peines, ni laisser un autre subir le même sort, jeune ou vieux, homme ou femme, et moins que quiconque, autant que la chose est possible, le tout nouveau-né. Car il est certain que c'est à cet âge que, sous l'effet de l'habitude, s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère. Je dirais encore, si je ne craignais pas d'avoir l'air de plaisanter ²³⁸, que c'est surtout durant la période où les femmes portent les enfants dans leur ventre qu'on doit en prendre soin, en veillant à ce que la femme enceinte n'éprouve pas de plaisirs nombreux et déréglés, ni non plus de peines, mais que, durant le temps de sa grossesse, elle vive en honorant la sérénité, la bienveillance et la douceur ²³⁹. »
(Lois VII, 792d-e, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

²³⁶ Dans l'*Épinomis*, Philippe d'Oponthe fait une affirmation paradoxale qui va dans le même sens. Sa façon de présenter son énoncé est cependant différente. Son discours comporte en effet un mélange de jeu et de sérieux. Voir *Épinomis* 992b, trad. Robin, légèrement modifiée : « L'homme qui a de cette façon reçu la totalité de cette révélation, celui-là, je dis qu'il est le plus authentiquement sage de tous les hommes ; de celui-là j'affirme sans réserve, à la fois en plaisantant et en étant sérieux (δυσχυρίζομαι παίζων καὶ σπουδάζων ἕμᾱ), que, par sa mort, étant de ceux dont telle est la trempe, il réalisera dans sa plénitude la destinée qui est la sienne... ».

²³⁷ C'est le terme « ἵλεων » que nous traduisons ainsi. Cette disposition de l'âme s'oppose en effet à la *duskolia*, à une certaine morosité qui porte aux lamentations lorsqu'on est confronté à la douleur (Cf. Lois VII, 791c-792e).

²³⁸ « ἔτι δ' ἔγωγ', εἰ μὴ μέλλοιμι δόξειν παίζειν, φαίην ἄν... »

²³⁹ « ... τὸ δὲ ἵλεων καὶ εὐμενὲς πρόβον τε τιμῶσα διαζήσει τὸν τότε χρόνον. »

L'affirmation à l'effet que tous les êtres humains doivent, dès leur plus jeune âge, prendre l'habitude d'éviter les plaisirs et les peines trop intenses, n'est pas surprenante. Mais l'Étranger pousse plus loin sa théorie en l'appliquant au fœtus, et c'est à ce moment qu'il craint d'avoir l'air de plaisanter. La pédiatrie et la psychologie modernes étudient aujourd'hui l'influence que peuvent avoir les habitudes et l'état d'esprit des femmes enceintes sur la psyché de leurs enfants. L'intuition de Platon en cette matière devait cependant paraître choquante, voire ridicule aux yeux de ses contemporains. L'Étranger anticipe donc la réaction de ses interlocuteurs à sa proposition révolutionnaire, en évacuant d'emblée la possibilité de l'interpréter comme une plaisanterie. Le philosophe ne prétend pas à la *spoudé* de façon explicite, mais il indique, par la négative, qu'il croit vraiment que cette mesure pourrait favoriser le développement d'une forme de modération chez l'enfant à naître.

Ces deux répliques servent donc à signaler l'adhésion du philosophe à des affirmations qui pourraient passer pour des blagues, en raison de leur caractère paradoxal. Les énoncés en question portent, une fois de plus, sur une vertu et sur le siège même de l'excellence morale, c'est-à-dire l'âme.

3.8.4) Prenez-le comme vous voudrez

Deux autres répliques de l'Étranger d'Athènes nous permettront de compléter cet examen des prétentions à la *spoudé* formulées par les philosophes platoniciens. Les discours en question dans ces passages ont en effet ceci de particulier qu'ils peuvent être prononcés avec *paidia* ou avec *spoudé*, sans que leur

portée ou leur valeur en soit affectée ²⁴⁰. Cette façon de présenter un discours est, une fois de plus, un trait distinctif de l'œuvre de Platon ²⁴¹.

Passant en revue les mesures prises par les Spartiates et les Crétois pour favoriser la vertu, l'Étranger d'Athènes montre que les exercices du gymnase ne sont pas propices au développement de la modération ²⁴².

« Et tout naturellement, cette pratique, qui est une ancienne tradition, semble aussi avoir perverti les plaisirs sexuels, dont la nature avait réglé l'usage non seulement pour les hommes mais aussi pour les bêtes. De ces perversions, on tiendra pour responsables d'abord les cités qui sont les vôtres et toutes les autres qui sont les plus attachées aux exercices du gymnase. Et, que ce soit en jouant ou étant sérieux, il faut réfléchir à de telles choses ²⁴³ : il faut considérer que, lorsque le sexe féminin et le sexe masculin s'accouplent en vue d'avoir un enfant, le plaisir qui en résulte semble leur être accordé conformément à la nature, tandis que, semble-t-il, l'accouplement d'hommes avec des hommes ou de femmes avec des femmes est contre nature ; et c'est l'incapacité à résister au plaisir qui a donné aux premiers l'audace de s'y livrer. »
(*Lois* I, 636b-c, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Il est nécessaire de réfléchir à la question de la sexualité. L'Étranger considère en effet qu'une recherche portant sur les lois consiste, pour l'essentiel, en un examen des plaisirs et des peines, puisque le bonheur d'une cité ou d'un individu dépend des conditions dans lesquelles ces plaisirs et ces peines sont vécus ²⁴⁴. Il importe peu, toutefois, que l'on aborde la question de la sexualité

²⁴⁰ Un passage de la *République* que nous avons déjà étudié présente la même caractéristique. Ce discours n'est toutefois pas une réplique d'un philosophe, mais une objection formulée par un interlocuteur hypothétique. Cf. *République* V, 452e-453a (analysé *supra*, section 3.5.5).

²⁴¹ On ne trouve pas de formules équivalentes dans les textes des auteurs de la même époque. Notons que le mélange de jeu et de sérieux de Xénophon indique la présence de propos comiques et de paroles « sérieuses » au sein d'un même discours (cf. *infra*, section 4.1.2). Les extraits que nous analysons dans la présente section mettent plutôt en évidence la possibilité de prononcer un discours aussi bien de façon ludique qu'avec *spoudé*, ce qui est très différent.

²⁴² Cf. *Lois* I, 636a-b.

²⁴³ « καὶ εἴτε παίζοντα εἴτε σπουδάζοντα ἐννοεῖν δεῖ τὰ ταυῦτα... »

²⁴⁴ *Lois* I, 636d-e, trad. Brisson et Pradeau : « Il n'en reste pas moins que, lorsque les hommes s'interrogent sur les lois, toute leur enquête, ou peu s'en faut, porte sur les mœurs relatives aux plaisirs

d'une façon ludique ou sérieuse. Dans les deux cas, le principe demeure le même : la sexualité modérée et conforme à la nature vise la reproduction.

Le texte ne précise pas en quoi consistent ces deux façons de traiter ce sujet. La *spoudè* concerne peut-être la manière dont on pourrait mener une recherche sur cette question. Elle pourrait ainsi désigner le zèle, l'effort ou l'empressement du chercheur. Du côté de la *paidia*, il semble y avoir deux possibilités. La sexualité étant un sujet qui se prête bien à l'humour, le jeu en question pourrait appartenir au registre comique. Mais il pourrait aussi s'agir d'un discours ludique ressortissant au genre du mythe²⁴⁵. Dans les lignes qui suivent la remarque de l'Étranger, ce dernier parle en effet du mythe de Ganymède, le mignon de Zeus. Le philosophe affirme que les Crétois auraient inventé ce mythe pour justifier leurs pratiques pédérastiques²⁴⁶. La façon ludique d'aborder la question de la sexualité pourrait ainsi consister à créer un mythe, qui véhiculerait l'idée selon laquelle seule la sexualité menant à la reproduction est conforme à la nature et modérée.

La deuxième réplique où l'on trouve une expression similaire fait partie de l'examen de l'histoire des grandes cités anciennes. En cherchant la cause de leur ruine, l'Étranger d'Athènes fait une digression sur la tendance naturelle des êtres humains à souhaiter que les événements se produisent conformément à leurs désirs²⁴⁷. Un tel souhait est en effet une source de maux. Les explications

et aux douleurs qu'éprouvent aussi bien les cités que les particuliers. Ce sont là en effet les deux sources auxquelles la nature donne libre cours ; si l'on puise à ces sources où, quand et autant qu'il le faut, c'est le bonheur pour la cité comme pour le particulier et pour n'importe quel vivant, mais si on le fait de façon inintelligente et inopportunément, on connaît une existence contraire à la précédente. ».

²⁴⁵ Pour le mythe comme jeu, voir *infra*, section 9.3. Soulignons pour l'instant le fait que la nature ludique des mythes n'a rien à voir avec l'humour chez Platon. Les discours mythiques, tout comme les argumentations éristiques que nous avons déjà mentionnées, appartiennent plutôt au genre de la *mimésis*. C'est ce qui leur vaut le titre de jeux chez Platon.

²⁴⁶ *Lois* I, 636c-d.

²⁴⁷ Cf. *Lois* III, 686c-687e.

de l'Étranger font même dire à Mégillos qu'il faudrait plutôt prier les dieux pour que nos désirs soient conformes à notre bon sens (*phronêsis*)²⁴⁸. Le philosophe est d'accord avec cette idée. Il affirme que le législateur doit assurer le développement de toute la vertu, et surtout celui de la sagesse, précisément pour cette raison²⁴⁹. Il fait ensuite cette remarque :

« Ainsi, la discussion est revenue au même point, et moi qui parle maintenant, je renouvelle mes affirmations initiales, si vous voulez, comme si je plaisantais, ou sinon, comme si j'étais sérieux²⁵⁰ ; d'après moi, il est risqué de formuler des vœux quand on manque d'intelligence, et c'est le contraire de ses désirs qu'on obtient. Si vous voulez considérer que je suis sérieux, faites-le²⁵¹. »
(*Lois* III, 688b-c, trad. Des Places, modifiée).

Le philosophe indique à ses auditeurs, dans un premier temps, qu'ils sont libres de lui attribuer une intention ludique ou sérieuse. La fin du passage fait cependant pencher la balance du côté de la *spondê*. L'affirmation à l'effet qu'il soit dangereux d'avoir recours à la prière, pour qui n'a pas de bon sens, a l'allure d'une boutade. La thèse selon laquelle l'ignorance est une source de maux est toutefois une idée capitale dans la pensée platonicienne. C'est en effet ce que l'Étranger essayait de montrer : il arrive que les humains souhaitent de mauvaises choses pour eux-mêmes sans le savoir²⁵². C'est aussi ce qui lui permet de conclure, tout de suite après cette réplique, que la cause principale de la ruine des anciennes cités est l'ignorance²⁵³. Le philosophe donne donc, pour cette raison, la permission à ses interlocuteurs de considérer qu'il parle sérieusement, bien qu'il ne soit pas prêt à utiliser une expression aussi forte que « σπουδῆ λέγω ».

²⁴⁸ *Lois* III, 687e.

²⁴⁹ Cf. *Lois* III, 688a-b.

²⁵⁰ « ... εἰ μὲν βούλεσθε, ὡς παίζων, εἰ δ', ὡς σπουδάζων... »

²⁵¹ « σπουδάζοντα δ' εἰ με τιθέναι βούλεσθε, τίθετε »

²⁵² Cf. *Lois* III, 687b-e.

²⁵³ *Lois* III, 688c-d.

Ces répliques et les prétentions atténuées à la *spoudé* ont ainsi une fonction similaire. Dans les deux cas, le philosophe souligne la légitimité d'un propos ou d'une recherche, au-delà des apparences qui pourraient indiquer le contraire. Les derniers passages que nous avons examinés sont toutefois plus significatifs : ils montrent que la valeur d'une thèse ne dépend pas de la manière dont on en parle. L'assimilation de la vérité à un certain « sérieux », qui est assez répandue dans la littérature secondaire, devient insoutenable à la lumière de ces extraits.

Le philosophe platonicien est zélé dans sa recherche d'une connaissance vraie. Il prend aussi au sérieux les conclusions des recherches, c'est-à-dire qu'il oriente sa vie et ses actions en conséquence. Mais il n'en demeure pas moins que le philosophe de Platon a la possibilité de « dire le vrai » d'une manière ludique.

3.9) Conclusion

Platon associe la notion de *spoudé* à la science et aux discours avec beaucoup plus de circonspection et de nuances que ses contemporains. Isocrate et Aristote identifient respectivement la philosophie et la *sophia* théorique comme étant « *spoudaiotata* », mais aucune science, aucune méthode, ni aucun objet d'étude défini ne reçoit le qualificatif de « *spoudaios* » chez Platon. Notre auteur n'utilise le superlatif de ce terme de façon positive qu'une seule fois, pour dire de l'intellection et de la compréhension qui résultent de l'appréhension des formes intelligibles, qu'elle sont, de toutes les possessions du philosophe, celles qui ont le plus de valeur.

De la même façon, la *spoudé* relative à la science chez Platon se situe, non pas dans la science elle-même, mais dans l'âme du philosophe. Ainsi, la dialectique n'est pas *spoudaia*, mais elle doit être pratiquée avec *spoudé*, c'est-à-dire avec zèle et bonne foi. L'activité qui consiste à faire des recherches dialectiques

est aussi considérée comme une *spoudé*, en raison de la place qu'elle occupe dans la vie du philosophe. Toute *spoudé* scientifique n'est cependant pas bonne pour Platon. Il faut, selon lui, consacrer ses efforts à l'étude des réalités, et non à celle des images.

L'usage platonicien du concept de *spoudé* se distingue aussi au niveau des discours. Chez Isocrate et Xénophon, un discours peut être considéré comme étant lui-même sérieux, en raison de son contenu éthique et politique. Isocrate, qui se sert de la notion de *spoudé* pour attribuer une grande valeur à ses propres écrits, apparaît, dans la perspective platonicienne, comme un écrivain naïf et prétentieux. Xénophon n'emploie pas, quant à lui, son « *spoudaiologeîn* » pour valoriser ses écrits. Ce terme sert plutôt de signal narratif indiquant la présence de discours sérieux. Le sens de son « *spoudaiologeîn* » est d'ailleurs assez univoque : il désigne un intermède sérieux entre deux plaisanteries ou deux divertissements, ou encore une façon de parler respectueuse.

Chez Platon, la *spoudé* n'est pas une caractéristique du discours. Elle vient plutôt qualifier la disposition du locuteur ou le rapport qu'il entretient avec son discours. Dans ce contexte, les termes « *spoudé* » et « *spoudazeîn* » conservent certaines des acceptions que nous avons identifiées eu égard aux activités. Ils peuvent ainsi désigner l'émotion qui accompagne le discours, c'est-à-dire l'ardeur ou l'emportement du locuteur. La signification la plus fréquente de la *spoudé* dans le domaine des discours chez Platon est cependant l'adhésion. Le locuteur qui parle avec *spoudé* croit à ce qu'il dit. Il exprime une conviction, qui peut être droite ou erronée. Cette *spoudé* ne désigne donc pas la véracité de l'énoncé, mais plutôt une forme de sincérité de la part du locuteur. De la même façon, le fait de prendre une critique, une prétention ou une accusation au sérieux implique, chez Platon, une croyance, une émotion et des conséquences. Rien n'empêche cependant que l'énoncé en question soit faux. Rappelons, à

titre d'exemple, que les Athéniens ont pris au sérieux (*spoudazein*) l'accusation formulée par Méléto à l'endroit de Socrate.

Les passages où les philosophes platoniciens prétendent à la *spoudé*, ou nient être en train de plaisanter, sont peu nombreux. Ils sont d'ailleurs presque tous concentrés dans la première et la dernière partie de l'œuvre de Platon ²⁵⁴. Dans la majorité de ces répliques, Socrate ou l'Étranger d'Athènes emploient le concept de *spoudé* pour marquer leur adhésion aux propos qu'ils tiennent. Ils ne le font d'ailleurs pas de façon systématique, mais seulement lorsque leur discours pourrait passer pour une simple plaisanterie ou pour une tactique, en raison de son caractère paradoxal. Le philosophe cherche alors à corriger l'impression que son discours laisse ou risque de laisser à ses auditeurs.

L'apparence problématique d'un discours n'entraîne pas toujours une telle clarification chez Platon. Il arrive, par exemple, qu'un interlocuteur demande à Socrate s'il plaisante, et que ce dernier laisse cette question sans réponse ²⁵⁵. Les deux seuls passages des dialogues où Socrate donne une réponse claire à une telle question prennent ainsi un aspect significatif. Qui plus est, le philosophe ne prétend pas à une simple *spoudé* dans ces extraits du *Gorgias* et de l'*Euthydème*, mais à une *spoudé* extraordinaire et prodigieuse. Il signale son adhésion complète au principe selon lequel il vaut mieux subir l'injustice que la commettre – parce que seul l'homme juste est heureux –, et au souhait de voir un jeune homme devenir bon et sage.

Il n'y a, somme toute, que deux répliques dans l'ensemble de l'œuvre de Platon où un philosophe souligne son adhésion à son propre discours à l'aide

²⁵⁴ À savoir dans l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, le *Gorgias*, l'*Euthydème*, le *Phédon* et les *Lois*. La seule exception est le passage de *République*, où Socrate se reproche d'avoir parlé avec trop d'ardeur (cf. *République* VII, 536c, analysé *infra*, section 10.3.2.1).

²⁵⁵ Ces extraits seront analysés au prochain chapitre (cf. *infra*, section 4.2.2).

de la notion de *spoudé*, sans que cette précision soit demandée par un interlocuteur, ou rendue nécessaire par l'apparence du discours. Il s'agit des discussions sur la justice auxquelles Socrate fait référence dans le *Criton*, et de la démonstration de l'existence des dieux des *Lois*. Elles ne risquent pas, en effet, d'être perçues comme des plaisanteries. Socrate et l'Étranger d'Athènes insistent tout de même sur le fait qu'elles ont été conduites avec *spoudé*. Dans ces deux cas, et dans ceux où Socrate répond clairement à la question de savoir s'il plaisante, le discours en question est destiné à avoir un impact sur la vie.

Les philosophes platoniciens semblent donc faire appel à la notion de *spoudé* pour marquer leur adhésion à des principes éthiques qui sont, pour eux, de profondes convictions. Les répliques des philosophes que nous avons passées en revue ont en effet ceci de commun qu'elles traitent toutes, d'une façon ou d'une autre, de l'excellence morale.

Il faut cependant retenir que la valeur d'un discours ne dépend pas toujours de l'importance du sujet traité chez Platon. Des discours ou des démonstrations peuvent en effet porter sur des sujets insignifiants, et être malgré tout très utiles en raison de leurs vertus pédagogiques ou paradigmatiques. Par ailleurs, la valeur du contenu d'un discours, c'est-à-dire la validité des thèses véhiculées ou des questions posées, ne dépend pas de la manière dont ce contenu est présenté. On peut ainsi prononcer des discours avec *spoudé* ou avec *paidia* chez Platon, sans porter atteinte à leur contenu. Lorsqu'un énoncé est valide, la manière d'aborder le sujet, le genre de discours adopté, et même l'intention du locuteur importe peu.

Il est donc tout à fait possible, dans l'optique platonicienne, de présenter un principe fondamental d'une manière ludique. Si la présence de la *spoudé* n'est pas une garantie de vérité, la présence d'une *paidia* n'est pas non plus un signe de fausseté. Elle n'entraîne pas une dévalorisation automatique du contenu du

discours chez Platon. Les philosophes platoniciens ne prétendent d'ailleurs pas souvent à la *spoudé* dans leurs discours. Ils ont plutôt tendance à dire qu'ils « jouent ». Nous avons commencé à voir que les philosophes de Platon se distinguent en cela des rhéteurs (Isocrate), des sophistes et de leurs disciples (Callias), ainsi que des poètes tragiques (Agathon)²⁵⁶. N'étant pas conscients de leur statut de jouet à l'égard de la divinité, ces hommes se prennent eux-mêmes trop au sérieux, et cherchent à passer pour de grands savants. Il devient ainsi évident que l'application de la notion de *paidia* au discours d'un philosophe chez Platon ne signifie pas qu'il ne dit rien qui vaille. Nous pourrions constater, dans les prochains chapitres, qu'il s'agit plutôt d'une marque de franchise et de lucidité. Il ne faut donc pas craindre de perdre le contenu philosophique de ces discours en admettant sans réserves leur caractère ludique²⁵⁷.

Notre tour d'horizon des emplois du concept platonicien de *spoudé*, dans le domaine de la science et des discours, montrent en effet deux choses : 1) La vérité n'est pas confinée au ton sérieux, ni même à la dialectique chez Platon. Elle peut très bien s'accommoder du jeu. 2) Il n'y a pas qu'une seule sorte de discours ludiques chez Platon. Nous n'avons pas encore abordé le gros des discours qui sont qualifiés de « *paidiai* » dans les dialogues, et nous avons déjà recensé trois types de jeux discursifs différents, à savoir la plaisanterie – qui

²⁵⁶ Agathon paraît cependant plus mesuré que ses confrères à cet égard (cf. *infra*, section 7.4.2). Pour d'autres passages des dialogues platoniciens sur la prétention de la poésie tragique à la *spoudé*, et même au titre de « *spoudaia* », voir *infra*, section 5.1.

²⁵⁷ Cette peur tenaille plusieurs commentateurs de Platon. Ceux qui abordent les passages où un philosophe qualifie son propre discours ou toute la discussion de jeu, s'empressent souvent d'ajouter au texte un certain « sérieux » mal défini et sorti de nulle part. Pour des exemples, voir l'annexe II.

consiste le plus souvent en un discours qui paraît incroyable –, l'éristique et le mythe. Ce n'est là qu'un aperçu de la diversité des discours ludiques qui nous attendent dans les prochains chapitres.

Chapitre 4

PLAISANTERIE ET DISTANCIATION

Introduction

L'application du concept de *paidia* à un discours est un phénomène qui fait son apparition dans les dialogues de transition chez Platon. Parmi les dialogues de jeunesse, en effet, seuls l'*Apologie de Socrate* et le *Protagoras* contiennent des discours qui sont qualifiés de jeux. La tendance s'inverse cependant dans la suite de l'œuvre de Platon. À l'exception du *Phédon*, qui raconte la mort de Socrate, et du *Critias*, qui est incomplet, tous les autres dialogues platoniciens contiennent au moins un discours jugé ludique par un personnage ou par le narrateur, ou encore un développement théorique sur un type de jeu discursif en particulier.

En effet, de même qu'il y a plusieurs espèces du jeu en général, il y a aussi plusieurs espèces de jeux discursifs chez Platon. Les discours ludiques qui sont désignés comme tels dans les dialogues forment un ensemble qui peut divisé en deux sous-groupes. Le sous-groupe qui rassemble le plus grand nombre de jeux discursifs, en termes d'occurrences, est celui des discours mimétiques. La poésie tragique et comique, l'éristique, la rhétorique, l'interprétation poétique, l'étymologie, la mythologie et l'écriture sont en effet des arts imitatifs selon Platon ¹. C'est ce qui fonde l'appartenance de ces techniques et de leurs produits au genre de la *paidia* ². Outre cette caractéristique

¹ Cf. *infra*, chapitres 5-9.

² Pour les arts mimétiques comme jeux chez Platon, voir *supra*, sections 2.5.2-3.

commune, notons pour l'instant qu'il existe d'importantes différences de forme, de statut et d'usage entre les discours qui procèdent de tous ces arts mimétiques.

Les autres discours ludiques qui sont signalés de façon explicite dans les dialogues platoniciens forment un sous-groupe beaucoup plus petit. Cet ensemble comporte tout de même une certaine diversité. On y trouve en effet de simples moqueries, des discours absurdes et des entretiens dialectiques. Un tel rassemblement des discours non-mimétiques appelle une division supplémentaire. Plaçons donc d'un côté les discours moqueurs et absurdes dans une espèce que nous appellerons « plaisanterie », pour les besoins de notre propos, et de l'autre, l'espèce des jeux dialectiques ³.

On obtient ainsi ce portrait général : le genre des discours ludiques chez Platon comprend trois grandes espèces (plaisanterie, espèce mimétique et espèce dialectique), qui regroupent elles-mêmes des discours assez variés. Malgré une telle multiplicité de jeux discursifs, plusieurs commentateurs de Platon ont adopté une conception très restreinte du jeu, et ont considéré qu'elle s'appliquait à l'ensemble des discours ludiques présents dans les dialogues. Certains ont réduit la notion platonicienne de *paidia* à une plaisanterie ou à une forme quelconque de badinage ⁴. D'autres l'ont assimilée à une certaine « ironie » ⁵. La majorité de ces derniers interprètes ont d'ailleurs plaqué leur propre conception de l'« ironie » sur l'œuvre de Platon.

L'état des connaissances sur la *paidia* discursive chez Platon nous impose donc une étude préalable des liens qui peuvent exister entre la notion de jeu et

³ Ces jeux seront analysés en fin de parcours, comme nous l'avons déjà mentionné. Cf. *infra*, chapitres 9 et 10.

⁴ Voir par exemple De Vries 1949, Schaerer 1969, Joly 1994 et Corrigan 1997, commentés dans l'annexe II.

⁵ Ils sont trop nombreux pour les nommer tous, comme on le verra en lisant l'annexe sur l'état de la question (cf. *infra*, annexe II). Les pires d'entre eux sont cependant les pan-ironistes, qui voient de l'« ironie » partout chez Platon.

l'humour chez Platon, ainsi qu'une étude connexe sur le concept d'*eirōneia* à l'époque classique ⁶. Nous pourrions toutefois tirer profit de ces recherches. L'examen du concept grec d'*eirōneia* nous fournit en effet des bases précieuses à partir desquelles nous pourrions distinguer cette forme de jeu des autres, et identifier les discours ludiques explicites qui consistent bel et bien en une forme d'*eirōneia* pour Platon. L'étude de l'espèce que nous avons appelée « plaisanterie » nous donne quant à elle l'occasion d'explorer l'opposé de la *spoudē* comme adhésion, qui est désigné par les termes de la famille de « *paidia* ». Ce seront les dernières étapes à franchir avant d'aborder l'espèce la plus représentative des discours ludiques chez Platon, à savoir l'espèce mimétique.

Nous nous pencherons donc, dans ce chapitre, sur le petit groupe de *paidiai* qui consistent en des jeux moqueurs ou absurdes chez Platon. Les passages concernés des dialogues montreront que la majorité de ces « plaisanteries » ne sont pas drôles. Ce point est significatif. Chez Isocrate, Lysias, Xénophon et Aristote en effet, la *paidia* appliquée aux discours ne désigne rien d'autre qu'une forme d'humour, comme nous le verrons dans les prochaines sections ⁷. Chez Platon, au contraire, l'usage du concept de jeu – lorsqu'il ne concerne pas des discours imitatifs ou des entretiens dialectiques – vient signaler une certaine distanciation, qui s'oppose à la *spoudē* comme adhésion que nous avons analysée au chapitre précédent. Dans les dialogues platoniciens en effet, les auditeurs peuvent employer les termes de la famille de « *paidia* » pour exprimer leur incrédulité face à un discours qui leur semble surprenant, voire incroyable. Certains locuteurs s'en servent aussi pour corriger l'impression laissée par l'apparence de leurs discours.

⁶ Cette épineuse question est traitée en annexe (cf. *infra*, annexe I). Nous recommandons cependant au lecteur d'aller consulter cette annexe avant de lire le présent chapitre. Elle lui permettra notamment de voir en quoi l'*eirōneia* se différencie de la simple plaisanterie pour les Grecs de l'époque.

⁷ L'unique occurrence que l'on trouve chez Gorgias désigne quant à elle son *Éloge d'Hélène*, qui n'est pas, à proprement parler, un discours comique. Pour des détails sur cette question, voir *infra*, section 7.4.2.1.

Ce chapitre nous permettra en outre d'examiner la distinction établie par Platon, entre les jeux discursifs volontaires et involontaires. La lucidité ou la naïveté du locuteur, à l'endroit de son propre discours, sera en effet une question capitale dans le domaine des discours imitatifs. Nous présenterons ensuite un résumé des résultats de notre recherche sur l'*eirōneia*, qui est un jeu mimétique et volontaire pour Platon. Comme il existe différentes formes d'*eirōneia* et différents usages de cette sorte de jeu, nous nous limiterons, dans ce chapitre, aux passages des dialogues où les termes apparentés à « *paidia* » désignent une forme d'*eirōneia* qui n'est pas une tactique. Les discours en question peuvent en effet être rapprochés des discours moqueurs ou absurdes. Les cas d'*eirōneia* qui consistent en un procédé destiné à assurer la victoire dans un débat seront examinés plus tard ⁸.

4.1) Jeu et humour chez Platon et ses contemporains

L'application de la notion de *paidia* aux discours n'est pas fréquente chez les contemporains de Platon ⁹. Il n'y a d'ailleurs pas de réflexion sur les arts mimétiques chez ces auteurs, à l'exception d'Aristote. Ce philosophe ne conçoit toutefois pas ces techniques, ni les discours qui en découlent, comme des jeux. Chez Isocrate, Lysias, Xénophon et Aristote, le jeu discursif se réduit ainsi à une forme quelconque de plaisanterie.

4.1.1) La plaisanterie chez Isocrate

Isocrate a écrit un *Éloge d'Hélène*, mais, à la différence de Gorgias, il ne l'a pas qualifié de jeu ¹⁰. Dans l'introduction de son discours, Isocrate critique

⁸ Nous les aborderons dans le cadre des chapitres consacrés à l'éristique et à la rhétorique (cf. *infra*, chapitres 6 et 7). Il va sans dire que nous n'analyserons pas tous les arguments et tous les discours qui semblent ironiques chez Platon, mais seulement ceux qui sont qualifiés de jeux.

⁹ Il n'y a qu'une seule occurrence de ce type chez Isocrate, une seule aussi chez Gorgias, trois chez Lysias, dix chez Xénophon et douze chez Aristote.

¹⁰ Pour l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias comme jeu, cf. *infra*, section 7.4.2.1.

plutôt des sophistes et des philosophes qui se sont attachés à défendre des thèses absurdes, paradoxales ou carrément fausses ¹¹.

Pour ce rhéteur en effet, il est ridicule de chercher à faire la démonstration de sa *sophia* en composant de tels discours ¹². À son avis, ces auteurs font plutôt étalage de leur faiblesse en se penchant ainsi des sujets médiocres ¹³.

« Pour rédiger de tels textes, il n'y a qu'une seule voie ; il n'est pas difficile (οὔτε ... δύσκολόν) de la découvrir, ni de l'enseigner, ni de l'imiter. Par contre, les discours crédibles qui portent sur les affaires publiques ¹⁴, et tous ceux qui sont du même ordre, sont inventés et prononcés en faisant appel à de nombreuses formes d'expression et à des convenances qu'il est difficile d'apprendre (δυσκαταμαθήτων). Leur composition est d'autant plus difficile, que la gravité est plus ardue que le badinage, et le sérieux que le jeu ¹⁵. Et la meilleure preuve, la voici : personne parmi les orateurs qui ont voulu faire l'éloge des bourdons, du sel ou de semblables sujets, n'a jamais manqué de développements ; ceux, par contre, qui ont essayé de prendre la parole sur des sujets reconnus comme étant bons, beaux, ou supérieurs par leur excellence morale, n'ont tous trouvé que des mots qui restaient au-dessous de la réalité. »
(*Éloge d'Hélène* 11-12, trad. Mathieu et Brémond, légèrement modifiée)

¹¹ Isocrate cite nommément Protagoras et Gorgias, mais aussi Zénon d'Élée et Mélissos (cf. *Éloge d'Hélène* 2-3). Il est surprenant de constater qu'Isocrate ne mentionne pas l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias. Il fait plutôt allusion à son *Traité du non-être*. Voir Isocrate, *Éloge d'Hélène* 3, 1-2 : « Πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν... ». — Pour les thèses absurdes et paradoxales, voir Isocrate, *Éloge d'Hélène* 1. Pour les discours faux, voir *Éloge d'Hélène* 4 et 8.

¹² Cf. *Éloge d'Hélène* 9.

¹³ Cf. *Éloge d'Hélène* 10. Pour l'opposition entre sujets médiocres et sujets nobles, voir *Éloge d'Hélène* 8 : « ... περὶ πονηρῶν πραγμάτων ... περὶ γε τῶν καλῶν κάγαθῶν... ».

¹⁴ « οἱ δὲ κοῖνοι καὶ πιστοὶ καὶ τοῦτοις ὅμοιοι τῶν λόγων... ». Nous lisons « *κοῖνοι* » à la lumière des *spondaiotata* et des *spondaiotai logoi* d'Isocrate, qui relèvent tous de l'éthique et de la politique (cf. *supra*, sections 3.1-2). Voir aussi la fin du passage qui nous occupe, où les sujets des discours en question sont identifiés : « ... περὶ τῶν ὁμολογουμένων ἀγαθῶν ἢ καλῶν ἢ τῶν διαφερόντων ἐπ' ἀρετῇ... ».

¹⁵ « τοσοῦτο χαλεπωτέραν ἔχουσι τὴν σύνθεσιν ὄσπερ τὸ σεμνόνεσθαι τοῦ σκώπτειν καὶ τὸ σπουδάζειν τοῦ παίξειν ἐπιπονότερόν ἐστιν. »

Isocrate cherche à montrer quel degré de difficulté, en matière de composition, sépare le discours crédible du discours paradoxal. Il utilise pour ce faire deux oppositions qui s'enchaînent, et où l'un des termes est déclaré plus exigeant que l'autre. Faisant presque un plénonasme, Isocrate affirme que la *spoudé* dans les discours nécessite un plus grand labeur (*ἐπιπονώτερον*) que le jeu. L'effort en question semble tenir à une certaine excellence du sujet traité. Les sujets qui relèvent de l'éthique et de la politique sont en effet les meilleurs aux yeux d'Isocrate, comme on peut encore le voir à la fin de ce passage. Ce rhéteur insiste donc pour dire que le niveau de difficulté, dans la composition d'un discours, augmente avec la qualité du sujet. Il place ainsi les discours sur la vertu et les affaires publiques du côté de la *spoudé*, et les discours paradoxaux du côté du jeu.

La *spoudé* qui apparaît dans cet extrait a aussi une autre dimension. Elle est associée à la *semnotês*, et donc à une attitude grave et solennelle. Le jeu est quant à lui associé au badinage et à la moquerie (*σκώπτειν*). Il relève donc du registre comique, et il s'oppose à l'attitude et au ton sérieux. Isocrate donne d'ailleurs une portée générale à ces deux oppositions, du moins dans leur formulation (*τὸ σεμνύνεσθαι τοῦ σκώπτειν καὶ τὸ σπουδάζειν τοῦ παίζειν ἐπιπονώτερόν ἐστιν*). Cette façon de s'exprimer donne à penser que le rhéteur ne vise pas seulement les discours paradoxaux, mais le fait de jouer dans les discours en général. Si tel était le cas, le jeu discursif ne serait qu'une plaisanterie facile et frivole pour Isocrate. Une telle conception de la *paidia* verbale paraît plus restreinte, et surtout plus péjorative, que celles des autres auteurs de l'époque. Elle semble tout de même probable, à la lumière de notre examen des occurrences relatives à la *spoudé* et à la *semnotês* chez Isocrate ¹⁶.

¹⁶ Cf. *supra*, sections 1.8.3 et 3.2.

4.1.2) Le mélange de jeu et de sérieux chez Xénophon

Chez Xénophon, le jeu discursif ne subit pas de dévaluation comparable à ce que l'on trouve chez Isocrate. La *paidia* xénophontéenne est même plus souvent unie qu'opposée à la *spondé*. Elles constituent ainsi ce mélange de jeu et de sérieux, dont nous disions qu'il était une caractéristique propre à la narration de Xénophon. Le type de jeu en question consiste, dans la plupart des cas, en une forme de badinage ou de moquerie.

On trouve un exemple de ce mélange de jeu et de sérieux dans les *Mémorables*. Xénophon parle alors de la modération de Socrate.

« S'il consentait à se rendre à un repas auquel on l'avait convié, il se gardait très facilement des excès de table, contrairement à la plupart des gens qui ont la plus grande peine à les éviter. À ceux qui étaient incapables d'en faire autant, il conseillait¹⁷ d'éviter tout ce qui les pousse à manger lorsqu'ils n'ont pas faim, et à boire lorsqu'ils n'ont pas soif ; car c'est cela, ajoutait-il, qui ruine l'estomac, la tête et l'âme. Il disait en se moquant [d'eux]¹⁸ que, à son avis, c'est en servant de tels mets à plusieurs hommes que Circé les a transformés en cochons, alors qu'Ulysse devait au conseil d'Hermès, à sa maîtrise de lui-même et au fait qu'il s'abstint de tout excès en touchant à ces mets, de ne pas avoir été transformé en cochon. C'est ainsi que, sur ces questions, il plaisantait tout en étant sérieux¹⁹. »

(*Mémorables* I, 3, 6-8, trad. Dorion, très légèrement modifiée)

Le « mélange » xénophontéen de jeu et de sérieux consiste ainsi en une alternance de propos sérieux et ludiques, dont les frontières sont bien définies. Dans ce passage et dans les autres qui suivront, Xénophon prend en effet la peine d'indiquer où se termine le sérieux, et où commence la plaisanterie. Le conseil de Socrate selon lequel il faut s'abstenir de tout ce qui excite l'appétit et la soif est tout à fait sérieux. Le philosophe énonce alors une règle de vie. Son

¹⁷ « τοῖς δὲ μὴ δυναμένοις τοῦτο ποιεῖν συνεβούλευε... »

¹⁸ « ... ἔφη ἐπισκόπων... »

¹⁹ « τοιαῦτα μὲν περὶ τούτων ἐπαίξεν ἅμα σπουδάζων. »

interprétation d'un épisode de l'*Odyssée* est quant à elle ludique. Ce jeu discursif est une forme de raillerie (ἐπισκώπτων), adressée aux hommes qui ont une tendance à la glotonnerie. Raconter une telle histoire est en effet une façon allusive de traiter ces hommes de porceaux. Socrate laisse entendre, à mots à peine couverts, que leur manque de maîtrise de soi finira par les transformer en porcs²⁰.

Dans le *Banquet* de Xénophon, un discours de Socrate est qualifié de « mélange » (*anamix*) de sérieux et de badinage (*skôptein*)²¹. Après avoir entendu Critobule faire l'éloge de sa propre beauté, et parler de son amour pour Clinias²², Hermogène reproche à Socrate de ne pas inciter suffisamment le jeune homme à modérer sa passion²³. Le philosophe estime cependant que Critobule a fait des progrès depuis qu'il s'occupe de lui : « Avant, en effet, quand il regardait [Clinias], il était pétrifié comme ceux qui fixent les Gorgones et il ne le quittait jamais ; mais à présent je l'ai vu qui clignait de l'œil²⁴ ». Socrate se moque donc du trouble de son jeune ami. L'intensité de cette réaction s'explique, à son avis, par une consommation partielle du désir : Critobule a sans doute embrassé Clinias²⁵. Le philosophe affirme ainsi qu'il faut s'abstenir

²⁰ On trouve d'ailleurs une idée similaire en *Cyropédie* V, 2, 17-18, trad. Chambry, légèrement modifiée : « ... ainsi les Perses estiment que, pendant les repas, il faut se montrer sensé et mesuré, et l'excitation produite par la vue des aliments et des boissons leur semble être le propre des porcs et des bêtes sauvages (πάννυ ... ὑκὸν καὶ θηριώδες) ».

²¹ Le passage en question est cité à la page suivante. — Carrière (1998), qui traite des liens qui unissent le *Banquet* de Xénophon à la comédie, divise ce texte en parties comiques et en parties « sérieuses » (voir notamment p.243, 258, 261 et 269). Il ne tient cependant aucun compte des occurrences explicites des notions de *spoudé* et de *geloios* qui apparaissent dans le *Banquet*. Carrière utilise plutôt ses propres concepts de « sérieux », de comique et d'« ironie » (*passim*), alors que les termes de la famille d'« *eirōneia* » sont absents de l'œuvre de Xénophon (cf. *infra*, annexe I, section IV). Le but de cet interprète est de montrer que le *Banquet* de Xénophon vise à parodier Platon (voir notamment p.257-258 et 261).

²² Cf. *Banquet* IV, 10-22.

²³ Cf. *Banquet* IV, 23.

²⁴ *Banquet* IV, 24, trad. Chambry.

²⁵ Cf. *Banquet* IV, 25.

d'embrasser les beaux garçons pour être capable de rester modéré, parce les baisers alimentent la passion et créent des espoirs²⁶. Charmide intervient alors pour signaler une incohérence entre le discours et les actions de Socrate :

« – Mais pourquoi donc, Socrate, demanda Charmide, nous faire un épouvantail de la beauté à nous, tes amis, alors que je t'ai vu toi-même, par Apollon, un jour que vous cherchiez un passage dans le même livre chez le maître d'école, approcher ta tête de la tête de Critobule et ton épaule nue de son épaule nue.

– Ah ! s'écria Socrate, voilà donc pourquoi pendant plus de cinq jours j'ai souffert de l'épaule comme si j'avais été mordu par une bête féroce, et pourquoi je croyais sentir comme une démangeaison au cœur. Mais à présent, Critobule, ajouta-t-il, je te préviens en présence de tous ces témoins : garde-toi de me toucher tant que tu n'auras pas autant de poils au menton qu'à la tête. » C'est ainsi qu'ils mêlaient le badinage au sérieux²⁷. »

(*Banquet IV*, 27-29, trad. Chambry, très légèrement modifiée).

La règle de vie exposée par Socrate, et qui précède cet échange, constitue le propos sérieux en question. Cette règle vise à favoriser une forme de modération qui a trait, cette fois-ci, aux désirs et aux plaisirs sexuels. Le philosophe s'était déjà moqué de Critobule. Il recommence ensuite à badiner en répondant à Charmide. Au lieu de nier avoir eu un léger contact physique avec Critobule, Socrate plaisante en affirmant qu'il en a subi les séquelles pendant des jours. Il exagère les effets de ce contact et crée ainsi un effet comique. Cette réplique lui permet en outre de préserver une certaine cohérence entre ses paroles et ses actes : il a enfreint sa propre règle en touchant Critobule, mais il prétend en avoir payé le prix.

Un chapitre complet de la *Cyropédie* (II, 2) comporte une telle succession de paroles sérieuses et comiques (*geloiá*), comme Xénophon l'indique de manière

²⁶ Cf. *Banquet IV*, 25-26.

²⁷ « Καὶ οὗτοι μὲν δὴ οὕτως ἀναμιξέεισκωψάν τε καὶ ἐσπούδασαν. »

explicite²⁸. Le caractère humoristique des mots d'esprit et des anecdotes rapportées par les personnages est évident. Les personnages rient beaucoup dans cet épisode²⁹. Xénophon expose d'ailleurs lui-même, en tant que narrateur, la nature des propos sérieux en question. Il introduit en effet l'épisode ainsi : « Cyrus avait toujours soin, quand il recevait sous sa tente, que la conversation roulât sur des sujets à la fois très agréables et propres à exciter à la vertu³⁰ ». Les personnages parlent donc de la valeur des soldats perses avec sérieux³¹. Ils parsèment cependant leur discussion de plaisanteries. Xénophon précise en effet, après un mot d'esprit de Cyrus, que ce dernier riait tout en faisant l'éloge de ses soldats³². L'auteur indique en outre à quel moment le badinage a repris, après un intermède plus sérieux portant sur la meilleure façon de récompenser les soldats³³.

La *Cyropédie* contient aussi un exemple de mélange de *paidia* et de *spoudè*. Deux personnages tentent alors de persuader Cyrus de poursuivre la guerre contre le roi d'Assyrie.

« Hystaspe de son côté amenait l'eunuque Gadatas qui priait également Cyrus de rester. Cyrus, qui savait que Gadatas mourait de peur de voir licencier l'armée, lui dit en riant³⁴ : "Il est évident,

²⁸ Voir *Cyropédie* II, 3, 1, où Xénophon résume le chapitre précédent en ces termes : « Τοιαῦτα μὲν δὴ καὶ γελοῖα καὶ σπουδαῖα καὶ ἐλέγετο καὶ ἐπράττετο ἐν τῇ σκηνῇ ». — Le *Banquet* de Xénophon contient quant à lui quelques oppositions entre le sérieux et le comique (*geloiad*). Voir *Banquet* I, 13, 15 et 17.

²⁹ Voir par exemple *Cyropédie*, II, 2, 6 : « ἐπὶ μὲν δὴ τούτῳ ὥσπερ εἰκὸς ἐγέλασαν. » ; et *Cyropédie*, II, 2, 10 : « οἱ μὲν δὴ ἄλλοι ὡς εἰκὸς ἐγέλων ἐπὶ τῇ δορυφορίᾳ τῆς ἐπιστολῆς ». Voir aussi *Cyropédie*, II, 2, 14-16, où les convives parviennent à faire rire l'homme le plus sérieux (*spoudaiotaton*) du groupe.

³⁰ *Cyropédie* II, 2, 1, trad. Chambry : « Ἄει μὲν οὖν ἐπεμέλετο ὁ Κῦρος, ὅποτε συσκηνοῖεν, διαὺς εὐχαριστότατοι τε ἅμα λόγοι ἐμβληθήσονται καὶ παρορμῶντες εἰς τὰ γαθόν. ».

³¹ Cf. *Cyropédie* II, 2, 1-2.

³² *Cyropédie* II, 2, 11 : « ὁ μὲν δὴ Κῦρος ἅμα γελῶν οὕτως ἐπῆνεσε τοὺς στρατιώτας. ».

³³ Voir *Cyropédie* II, 2, 17-28, pour cette discussion sérieuse. Pour le signal narratif de Xénophon, voir *Cyropédie* II, 2, 28 : « Ἐκ δὲ τούτου πάλιν αὐτοῖς σκώμματος ἤρχετο ὁ Κῦρος. ».

³⁴ « ... ἐπιγελάσας εἶπεν »

Gadatas, que c'est Hystaspe qui t'a soufflé l'opinion que tu émetts." Gadatas alors, levant les bras vers le ciel, jura que ce n'était pas Hystaspe qui la lui avait suggérée.

«– Mais je sais bien, dit-il, que si vous vous retirez, c'en est fait absolument de mes possessions. C'est pour cela, ajouta-t-il, que j'étais venu moi-même lui demander s'il connaissait ce que tu pensais faire à propos du licenciement de l'armée.

– Je vois bien que j'ai tort d'accuser Hystaspe, dit Cyrus.

– Oui, par Zeus, tu as tort, Cyrus, repartit Hystaspe ; car voici exactement ce que je lui disais, c'est que tu ne pouvais pas continuer la guerre, parce que ton père te rappelait.

– Que dis-tu ? repris Cyrus. Toi aussi, tu as osé bavarder sur ce que je veux ou ne veux pas faire ?

– Oui, par Zeus, répliqua Hystaspe ; car je te vois brûler du désir de te promener parmi les Perses pour être le point de mire de tous les yeux, et faire à ton père un récit détaillé de tes exploits.

– Et toi, dit Cyrus, n'as-tu pas envie de retourner au pays ?

– Non, par Zeus, répondit Hystaspe, non je n'y retournerai pas, et je reste à mon poste de commandement jusqu'à ce que j'aie rendu Gadatas ici présent maître de l'Assyrien ³⁵.» C'est ainsi qu'ils se moquaient les uns des autres avec sérieux ³⁶. »

(*Cyropédie* VI, 1, 1-6, trad. Chambry, très légèrement modifiée)

Dans cet extrait comme dans celui des *Mémorables*, le jeu consiste en une forme de raillerie. Cyrus sait que le départ de son armée entraînera de graves conséquences pour Gadatas, son allié assyrien ³⁷. Il le taquine donc, en faisant semblant de croire que c'est Hystaspe, son propre général, qui l'a persuadé d'adresser cette requête. Le général taquine à son tour le roi, en faisant allusion aux premiers exploits militaires accomplis par Cyrus, alors qu'il n'était encore qu'un adolescent. Ses prouesses avaient en effet suscité l'admiration générale, et

³⁵ « ... ἔστ' ἂν ποιήσω Γαδάταν τουτοῖν τοῦ Ἀσσυρίου δεσπότην. »

³⁶ « Οἱ μὲν δὴ τοιαῦτ' ἐπαίζον σπουδῇ πρὸς ἀλλήλους. » — Pour la connotation de moquerie ajoutée par le terme « *pros* » au verbe « *paizein* », voir *supra*, section 2.1. Voir aussi *Mémorables* III, 1, 4, où Socrate taquine un jeune homme qui rêve de devenir général : « ἐπεὶ δὲ μεμαθηκῶς ἦκε, προσέπαίζεν αὐτῷ λέγων ».

³⁷ Gadatas a déjà subi une mutilation et une tentative d'assassinat de la part du roi d'Assyrie (cf. *Cyropédie* V, 2, 28-29 et V, 4, 4-6). Il risque en outre de perdre son territoire (cf. *Cyropédie* V, 3-4).

son père, ravi par la nouvelle, l'avait rappelé auprès de lui ³⁸. L'échange se termine sur une déclaration d'amitié indéfectible destinée à rassurer Gadatas : Hystaspe prétend vouloir rester, non seulement jusqu'à la victoire, mais jusqu'à ce qu'il réussisse à réduire le roi d'Assyrie en esclavage, pour l'offrir à son ami. Sa réplique comporte donc une part d'exagération.

Exception faite de la première réplique de Cyrus, personne ne rit dans cet entretien. Il en allait de même de l'autre passage comportant un mélange de *paidia* et de *spoudé* : la version proposée par Socrate des aventures d'Ulysse chez Circé n'est pas susceptible de déclencher une grande hilarité. La notion xénophontéenne de *paidia* désigne donc une forme de plaisanterie plus subtile et moins drôle que ce que recouvrent les concepts de *geloios* et de *skômma*. Dans l'extrait qui nous occupe, Cyrus et Hystaspe s'adonnent d'ailleurs, comme leurs propres soldats, à des plaisanteries qui ne dépassent pas la mesure et qui ne comportent rien de honteux ni de malveillant ³⁹. Leurs moqueries demeurent respectueuses. C'est en cela que consiste la *spoudé* dont ils font preuve l'un envers l'autre, et envers Gadatas ⁴⁰.

Socrate et Cyrus, qui sont des modèles de vertu pour Xénophon, pratiquent ainsi certaines formes d'humour. Xénophon estime même que Socrate était aussi utile, pour ceux qui le fréquentaient, lorsqu'il plaisantait que lorsqu'il était sérieux ⁴¹. L'*areté* n'implique donc pas une grande austérité, ni une attitude très sérieuse pour cet auteur.

³⁸ Cf. *Cyropédie* I, 4, 25-26.

³⁹ Cf. *Cyropédie* V, 2, 18 : « ἐνενόησε δὲ αὐτῶν [...] ἔσκαοπτον οἷα σκαωθῆναι ἥδιον ἢ μὴ ἅ τε ἔπαιζον ὡς πολὺ μὲν ὕβρεως ἀπῆν, πολὺ δὲ τοῦ αἰσχρὸν τι ποιεῖν, πολὺ δὲ τοῦ χαλεπαίνεσθαι πρὸς ἀλλήλους ».

⁴⁰ Pour la *spoudé* comme façon de parler respectueuse chez Xénophon, cf. *supra*, section 3.3.

⁴¹ *Mémoires* IV, 1 : « καὶ γὰρ παίζων οὐδὲν ἥττον ἢ σπουδάζων ἐλυσιτέλει τοῖς συνδιατρίβουσι. ».

4.1.3) L'éthique de la plaisanterie selon Aristote

Le modèle aristotélicien de l'homme vertueux s'adonne lui aussi à certaines formes d'humour. Le *spondaios anér* d'Aristote est en effet utile et agréable tout à la fois ⁴². Comme les plaisanteries et les propos comiques font partie des choses agréables ⁴³, cet homme accepte d'en entendre et d'en prononcer.

Il existe en effet pour Aristote, en matière de plaisanteries, non pas une vertu, mais une disposition médiane digne d'éloge ⁴⁴. Il s'agit de l'*entrapelia*, qui tient le milieu entre la bouffonnerie et la rusticité ⁴⁵.

« Par ailleurs, comme il y a place aussi pour la détente (*ἀναπαύσεως*) dans l'existence et qu'alors on meuble son temps en s'amusant (*μετὰ παιδιᾶς*), il semble que ces circonstances donnent lieu également à quelque commerce de bon ton (*ἐμμελής*) qui consiste à tenir le genre de propos qu'il faut, de la manière qu'il faut et aussi à prêter l'oreille selon les mêmes exigences. [...] Ainsi donc, ceux qui exagèrent en matière de propos comiques semblent être des bouffons et des gens grossiers ⁴⁶, traquant ce qui est comique (*τοῦ γελοίου*) de toutes les manières, et visant plus à faire rire qu'à respecter un langage bienséant, et à ne pas faire de peine à celui dont ils se moquent ⁴⁷. Ceux, en revanche, qui ne disent eux-mêmes rien de comique et qui ne supportent pas non plus ceux qui [plaisantent], passent pour être des rustres et des

⁴² *Éthique à Nicomaque* VIII, 7, 1158a33-34 : « ἡδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἅμα εἴρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος ».

⁴³ Cf. *Rhétorique* I, 11, 1371b35-1372a1 : « ὁμοίως δὲ καὶ ἐπεὶ ἡ παιδιὰ τῶν ἡδέων καὶ πᾶσα ἄνεσις, καὶ ὁ γέλως τῶν ἡδέων, ἀνάγκη καὶ τὰ γελοῖα ἡδέα εἶναι, καὶ ἀνθρώπους καὶ λόγους καὶ ἔργα ».

⁴⁴ Voir *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a24-27 ; et *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a23-24 : « περὶ δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὁ μὲν μέσος εὐτραπέλος καὶ ἡ διάθεσις εὐτραπελία... ». Voir aussi *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a11-14 et IV, 14, 1128b4-9.

⁴⁵ Voir la note précédente et *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a24-26 : « ... ἡ δ' ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὁ δ' ἐλλείπων ἄγροικός τις καὶ ἡ ἔξις ἄγροικία ».

⁴⁶ « οἱ μὲν οὖν τῷ γελοίῳ ὑπερβάλλοντες βωμολόχοι δοκοῦσιν εἶναι καὶ φορτικοί... ».

⁴⁷ « ... καὶ μᾶλλον στοχαζόμενοι τοῦ γέλωτα ποιῆσαι ἢ τοῦ λέγειν εὐσχήμονα καὶ μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον ».

pète-sec ⁴⁸. Quant à ceux qui plaisantent en gardant le bon ton, on les appelle des enjoués, comme pour dire la versatilité de leur esprit ⁴⁹. »

(*Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1127b33-1128a10, trad. Bodéüs, légèrement modifiée)

L'*eutrapelos anér* se distingue du rustre par sa capacité à plaisanter et à entendre des plaisanteries. Il se distingue aussi du bouffon par sa mesure, son souci de l'autre et son bon goût ⁵⁰. L'*eutrapelos anér* est donc un homme d'esprit ⁵¹. Cet homme « accepte » certaines plaisanteries et en « refuse » d'autres, selon ce que lui dicte sa raison (κατὰ τὸν λόγον) ⁵². De manière générale, ses plaisanteries conviennent à l'homme « de tact » (*epieikés*) et à l'homme libre ⁵³. Il évite ainsi l'obscénité et la vulgarité, et s'adonne plutôt à un humour allusif.

La raillerie (*skômma*) est, pour Aristote, une sous-espèce du genre comique ⁵⁴. L'*eutrapelos anér* est donc aussi un bon railleur : il est capable de rire

⁴⁸ « οἱ δὲ μήτ' αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοὶ καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι. »

⁴⁹ « οἱ δ' ἐμμελῶς παίζοντες εὐτράπελοι προσαγορεύονται, οἷον εὐτροποι. »

⁵⁰ Aristote précise toutefois que la plupart des gens ne voient pas la différence qui existe entre le bouffon et l'*eutrapelos anér*, parce qu'ils prisent eux-mêmes l'humour plus qu'il ne le faudrait. Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a12-15 : « ἐπιπολάζοντος δὲ τοῦ γελοίου, καὶ τῶν πλείστων χαιρόντων τῇ παιδιᾷ καὶ τῷ σκώπτειν μᾶλλον ἢ δεῖ, καὶ οἱ βωμολόχοι εὐτράπελοι προσαγορεύονται ὡς χαριέντες. » — On trouve le verbe « *katapáizein* » en lien avec la bouffonnerie dans les fragments attribués à Aristophane. Cf. *Thesaurus Linguae Graecae* (version E), Aristophane, Fragment 166, 1 : « χαριεντίζει καὶ καταπαίζει ἡμῶν καὶ βωμολοχεύει. » Outre ce cas et *Grenouilles* 375, où le verbe « *paizein* » est relié à « *episkôrtein* » et donc à la raillerie, il n'y a pas d'autres occurrences des termes de la famille de « *paidia* » appliqués aux discours chez Aristophane. Ce terme désigne plutôt des chants et des danses (cf. *infra*, section 10.5.2). Il n'y a pas non plus d'autres occurrences du verbe « *katapáizein* » chez les auteurs de l'époque classique.

⁵¹ C'est d'ailleurs l'expression qui est utilisée par Tricot dans sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*.

⁵² Cf. *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a8-12, trad. Tricot pour les expressions.

⁵³ Pour ce développement, voir *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a16-25 (analysé *infra*, annexe I, section VII.2.4), trad. Bodéüs pour l'expression. — Aristote établit une équivalence entre l'*eutrapelos* et l'*epideixios anér* dans les lignes qui suivent ce passage. Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a32-33 : « τοιοῦτος μὲν οὖν ὁ μέσος ἐστίν, εἴτ' ἐπιδέξιός εἴτ' εὐτράπελος λέγεται. »

⁵⁴ Pour ce développement, voir *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a14-17 : « οὗσης δὲ διττῆς τῆς εὐτραπέλειας (ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ χαιρεῖν ἐστὶ τῷ γελοῖῳ καὶ τῷ εἰς αὐτόν, ἐὰν ἢ τοιονδί, ἂν ἐν καὶ τὸ σκῶμμα ἐστίν, ἢ δ' ἐν τῷ δύνασθαι τοιαῦτα πορίζεσθαι)... ».

d'une moquerie qui le vise et d'en adresser à autrui. Sa règle en cette matière est de prononcer des railleries qui sont susceptibles de plaire à un homme de bon jugement⁵⁵, ou de convenir à un homme libre⁵⁶. L'homme d'esprit fait preuve de discernement dans ses moqueries.

« Donc on ne fera pas n'importe quelle raillerie. La raillerie en effet constitue une sorte d'insulte⁵⁷. Or les législateurs interdisent certains propos insultants et peut-être auraient-ils dû aussi interdire certaines railleries⁵⁸. Par conséquent, un homme charmant et libre se les interdira aussi puisqu'il représente une sorte de loi à ses propres yeux. »
(*Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a28-32, trad. Bodéüs, légèrement modifiée)

Une moquerie a toujours quelque chose d'insultant⁵⁹. Comme l'art de railler avec jugement est une partie de l'*eutrapelia*, Aristote peut affirmer, dans sa *Rhétorique*, que l'*eutrapelia* est une forme d'insolence cultivée⁶⁰.

Aristote réserve donc une place à l'humour dans son éthique. Il propose même une éthique de l'humour. Son *spondaios anēr* est un homme d'esprit qui sait plaisanter avec discernement, mesure et bon goût. Les discours ludiques se limitent toutefois à cet humour chez Aristote⁶¹. Ce philosophe a en effet une

⁵⁵ *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a22-23 : « μάλλον γὰρ δεῖ τῷ ἐν μεσότητι ὄντι ἀρέσκειν οὗτος γὰρ κρίνει εὖ. »

⁵⁶ *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a25-28 : « πότερον οὖν τὸν εὖ σκώπτοντα ὀριστεόν τῷ λέγειν μὴ ἀπρεπῆ ἐλευθερίῳ, ἢ τῷ μὴ λυπεῖν τὸν ἀκούοντα ἢ καὶ τέρπειν; ». Aristote donne son aval à la première définition mentionnée dans ce passage (cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a28-30).

⁵⁷ « τὸ γὰρ σκῶμμα λαιδωρήμα τι ἐστίν... »

⁵⁸ « ... οἱ δὲ νομοθέται ἔνια λαιδορεῖν κωλύουσιν ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν. ». — C'est exactement ce que Platon fait dans ses *Lois*. Cf. *infra*, section 5.11.

⁵⁹ Voir aussi Lysias, *Contre Simon* (Discours III), 43, où l'orateur dresse une liste des causes possibles des combats qui surviennent entre les citoyens. Les plaisanteries et les insultes figurent parmi ces causes : « ... ἐκ μέθης καὶ φιλονικίας ἢ ἐκ παιδιῶν ἢ ἐκ λαιδορίας ἢ περὶ ἐταίρας... ».

⁶⁰ *Rhétorique* II, 12, 1389b11 : « ἡ γὰρ εὐτραπελία πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν. ».

⁶¹ Toutes les occurrences de la *paidia* appliquée aux discours chez Aristote, sauf une, désignent des discours comiques. La moitié d'entre elles sont d'ailleurs associées à un terme de la famille de « *gelios* ». Voir *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1127b33-1128a10 et 1128a12-15 ; *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1177a3-4 ; et *Rhétorique* I, 11, 1371b35-1372a1 (cités dans la présente section). Voir aussi *Éthique à Nicomaque* IV,

conception beaucoup plus étroite du jeu discursif que son ancien maître. Cette conception accompagne une vision tout aussi restreinte des activités ludiques en général ⁶². Aristote valorise ainsi les choses sérieuses, au détriment de ce qui est comique et ludique, lorsqu'il traite du *telos* de l'existence humaine ⁶³. Pour lui, comme nous l'avons vu, l'excellence morale et le bonheur ne se trouvent pas dans le jeu, et ne proviennent pas du jeu non plus. Il semble donc qu'Aristote soit revenu à la conception usuelle de la *paidia* qui prévalait à l'époque. Dans ses écrits, il y a peu de traces de la diversité et de la complexité que Platon avait conférées à cette notion.

4.1.4) L'humour chez Platon

Il y a de l'humour dans les dialogues platoniciens. Il y a aussi une certaine éthique de la plaisanterie, comme nous le verrons en analysant les règles devant présider à la comédie dans la cité juste ⁶⁴. La pensée de Platon en cette matière s'apparente à celles de Xénophon et d'Aristote. L'homme de bien, tel que Platon le conçoit, s'adonne à certaines formes de plaisanterie, mais sans sombrer dans la bouffonnerie.

Il est rare toutefois que l'humour soit désigné à l'aide de la notion de *paidia* chez Platon. Seule la comédie, comme genre de poésie et de danse, est en effet qualifiée de *paigion* dans les dialogues ⁶⁵. Autrement, le caractère comique d'une chose ou d'un énoncé est plutôt souligné à l'aide des termes apparentés à

14, 1128a16-25 (analysé *infra*, annexe I, section VII.2.4) ; et *Rhétorique* II, 12, 1380b3 : « ... οἶον ἐν παιδιᾷ, ἐν γέλωτι... ». — La seule occurrence qui ne désigne pas une forme d'humour chez Aristote, concerne plutôt l'éristique. Cf. *Rhétorique* I, 11, 1370b34-35 (cité *infra*, section 6.7).

⁶² Cf. *supra*, sections 2.2.1 et 2.3.3.

⁶³ *Éthique à Nicomaque* X, 6, 1177a3-4 : « βέλτιον τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ μετὰ παιδιᾶς... ».

⁶⁴ Cf. *infra*, section 5.11.

⁶⁵ Cf. *supra*, section 2.1 et *infra*, section 5.7.

« *geloios* »⁶⁶. La plupart des discours qui sont qualifiés de jeux dans les dialogues ne sont d'ailleurs pas drôles : ils ne font rire ni les personnages, ni le lecteur. L'analyse que nous amorçons ici, et qui se poursuivra jusqu'à la fin de cette thèse, montrera en effet que la capacité à déclencher l'hilarité n'est pas une propriété essentielle, mais bien une propriété accidentelle de la *paidia* discursive chez Platon. Lorsqu'il est présent, cet aspect comique s'ajoute à un autre type de jeu. Les tactiques de combat verbal, par exemple, sont ludiques en raison de leur caractère imitatif⁶⁷. Certaines d'entre elles peuvent cependant être drôles de surcroît⁶⁸. Notre but, dans cette section, sera donc de passer en revue les quelques passages des dialogues où la *paidia* ne désigne qu'une forme de plaisanterie ou de moquerie.

Dans l'ensemble de l'œuvre de Platon, une seule occurrence des termes de la famille de « *paidia* » est appliquée à de pures plaisanteries⁶⁹. Le contenu de ces blagues ne nous est d'ailleurs pas donné. L'occurrence en question apparaît dans les *Lois*, au sein d'une règle de vie énoncée par l'Étranger d'Athènes. Selon

⁶⁶ Une analyse exhaustive de ce qui est comique pour Platon nous entraînerait trop loin de notre propos. On trouve en effet 199 occurrences des termes apparentés à « *geloios* » dans le corpus platonicien, sans compter les épisodes comiques des dialogues qui ne sont pas signalés par de telles expressions (voir par exemple *Protagoras* 314c-e). L'ampleur de cette question nécessite qu'on lui consacre une étude spécifique. — Les publications sur l'humour et le rire chez Platon que nous commentons dans l'annexe II sont toutes des analyses partielles (cf. *infra*, annexe II, section V). Plusieurs d'entre elles tiennent peu compte des occurrences explicites des termes pertinents.

⁶⁷ Pour l'éristique et la rhétorique comme *mimésis*, voir *infra*, sections 6.5 et 7.2.

⁶⁸ Cf. *infra*, section 6.9.

⁶⁹ L'extrait de l'*Euthyphron* que nous avons examiné au chapitre précédent contient une association entre le verbe « *paizein* » et le verbe « *gelân* ». Il faut cependant noter que ces occurrences ne concernent pas une blague, mais plutôt la possibilité que les Athéniens prennent à la légère les accusations portées contre Socrate, et qu'ils profitent de son passage au tribunal pour le ridiculiser (καταγελαῶν, *Euthyphron* 3d-e, analysé *supra*, section 3.6). — Les autres occurrences des termes de la famille de « *paidia* » que nous avons analysées au chapitre 3 visent quant à elles, non pas des discours comiques, mais des discours surprenants, incroyables. L'une d'entre elles pourrait cependant ressortir au domaine de l'humour, bien que le texte ne fournisse aucune certitude à cet égard (cf. *Lois* I, 636b-c, analysé *supra*, section 3.8.4).

ce philosophe en effet, un maître ne doit jamais plaisanter avec ses serviteurs et ses esclaves⁷⁰. Il évitera ainsi de les rendre indociles.

Les extraits des dialogues de Platon où le jeu consiste en une forme de moquerie sont à peine plus nombreux. On n'en trouve seulement deux, qui figurent eux aussi dans les *Lois*. Le verbe « *παίζειν* » est accompagné de la préposition ou du préfixe « *pros* » dans ces passages. On ne se contente pas, en effet, de plaisanter dans ces répliques : on raille les autres, on les nargue.

« Tu vois bien, législateur – pourrions-nous dire en nous moquant de l'un de ceux qui ne voient pas de difficulté dans l'institution des lois⁷¹ –, combien les titres à commander sont nombreux, et comment ils s'opposent naturellement les uns aux autres ? Oui, nous venons tout juste de découvrir une source de séditions, et il te revient d'y apporter remède. Mais commence par rechercher avec nous comment et par quelle faute en ces matières les rois d'Argos et de Messène ont entraîné leur perte et la ruine de la puissance des Grecs qui à cette époque était prodigieuse. »

(*Lois* III, 690d-e, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

La raillerie formulée ici vise des gens qui n'ont pas conscience de l'ampleur de la difficulté que pose la législation. L'Étranger leur montre que la seule question des droits à exercer l'autorité peut causer la ruine d'une cité.

Au livre X, l'Étranger et ses compagnons de route sont à leur tour visés par une moquerie que des athées pourraient leur adresser.

« – Commençons, mon bon, par prêter l'oreille à ce que, je le devine, ils disent avec le mépris qu'ils ont pour nous, et en se moquant de nous⁷². »

⁷⁰ *Lois* VII, 777e-778a, trad. Brisson et Pradeau : « En règle générale, toute parole adressée à un esclave doit être un ordre, et Pon ne plaisantera jamais d'aucune manière (μη προσπαίζοντας μηδαμῆ μηδαμῶς) avec des serviteurs, qu'ils soient d'un sexe ou de l'autre. C'est cette rigueur à l'égard des esclaves que beaucoup aiment à relâcher fort inconsidérément, rendant ainsi la vie plus difficile aux esclaves, pour ce qui est d'obéir, et à eux-mêmes pour ce qui est de commander. »

⁷¹ « Ὅρας δὴ, φαίμεν ἄν, ὦ νομοθέτα, πρὸς τινα παίζοντες τῶν ἐπὶ νόμων θέσιν ἰόντων ῥαδίως... »

⁷² « Ὡγαθέ, ἐπακούσωμεν αὐτῶν πρῶτον ἃ τῷ καταφρονεῖν ἡμῶν προσπαίζοντας αὐτοὺς λέγειν μαντεύομαι. »

- De quoi s’agit-il ?
- Voici probablement quels propos narquois ils nous tiendraient⁷³ :
 “Étrangers d’Athènes, de Lacédémone et de Knossos, vous dites la vérité. Parmi nous en effet, il en est qui estiment sans le moindre doute que les dieux n’existent absolument pas, tandis que les autres estiment qu’ils sont comme vous venez de le dire. Nous exigeons donc, comme vous l’avez vous-mêmes exigé des lois, que, avant de nous menacer durement, vous entrepreniez de nous persuader et de nous enseigner, en produisant des preuves suffisantes, que des dieux existent et qu’ils sont trop excellents pour se laisser séduire par des présents, et se laisser détourner de ce qui est juste.” »
 (Lois X, 885c-d, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

Cette moquerie et la précédente contiennent chacune un défi. Dans le premier cas, les destinataires de la raillerie sont en effet sommés d’étudier les causes de la déchéance des grandes cités anciennes. Dans le deuxième, on leur demande de produire un discours persuasif et éducatif sur l’existence et l’excellence morale des dieux⁷⁴. Ces jeux moqueurs n’ont d’ailleurs rien de comique. Ils semblent même être plus proches de l’*agôn* (combat, compétition) que de l’humour.

4.2) Incrédulité et distanciation

La notion platonicienne de *paidia* désigne plus souvent une disposition contraire à la *spoudè* comme adhésion. Nous avons vu que certains personnages de l’œuvre de Platon demandent à leur interlocuteur s’il plaisante, en cherchant par là à savoir s’il croit vraiment ce qu’il dit⁷⁵. Or, il arrive aussi qu’un personnage exprime son étonnement, son incrédulité ou son désaccord en s’exclamant : « Παίσεις ». Ce type de réplique véhicule une signification proche

⁷³ « Ταῦτα τάχ’ ἂν ἐρρασηλοῦντες εἶποιεν »

⁷⁴ Voir aussi la suite du texte, en Lois X, 885d-e. Nous avons déjà mentionné le discours qui est exigé par ces athées. Il s’agit en effet de la démonstration de l’existence des dieux (cf. *supra*, sections 3.5.1 et 3.7.1).

⁷⁵ Cf. *Gorgias* 481b-c et *Euthydème* 283b-c, analysés *supra*, section 3.8.1.

de notre expression française « Tu plaisantes ! »⁷⁶. Cet usage du verbe « *paizein* » est d'ailleurs commun à Platon et à Xénophon.

Chez Platon cependant, ce genre d'expression peut aussi être utilisé par le locuteur du discours. Certains personnages platoniciens se distancient en effet eux-mêmes de leurs propres discours à l'aide du concept du jeu. Ils invitent ainsi leurs auditeurs à ne pas les prendre au pied de la lettre⁷⁷.

4.2.1) L'expression de l'incrédulité chez Xénophon

Les trois occurrences du verbe « *paizein* » qui sont présentes dans l'*Économique* de Xénophon apparaissent seules, c'est-à-dire sans mention d'une *spoudè* à laquelle elles seraient opposées ou unies⁷⁸. Dans ce contexte, la *paidia* n'est plus un signal narratif destiné à souligner la présence d'une plaisanterie. On retrouve plutôt le verbe en question dans la bouche d'Ischomaque, qui exprime ainsi son incrédulité à l'endroit d'une réplique de Socrate.

Ischomaque le fait pour la première fois après avoir accepté de raconter à Socrate ce qu'il fait de ses journées⁷⁹. Il estime que le philosophe pourra ainsi le « réformer », s'il juge qu'il agit mal⁸⁰. Socrate lui fait alors cette réponse :

« – Moi te redresser ! m'écriai-je. J'aurais bien tort de vouloir redresser un homme parfaitement beau et bon, étant moi-même un homme qui a une réputation de bavard et de mesureur d'air, et que

⁷⁶ Ou de l'expression québécoise « Tu me niaises ! ».

⁷⁷ Nous tenons à préciser que le concept de distanciation que nous utilisons dans cette thèse n'a rien à voir avec celui de Rodrigo (2001). Cet interprète s'appuie en effet sur certains passages de la *République* pour tenter de montrer qu'il y aurait une sorte de distanciation dans l'écriture de Platon, qui serait composée de trois « figures », à savoir le « détour », le « passage » et la « relève » (p.145). Cet « art philosophique de la distanciation » viserait à faire connaître « l'essence » (p.146). Nous ne donnons pas, pour notre part, une portée aussi spéculative à cette notion. Ce que nous désignons à l'aide du concept de distanciation se limite au recul qu'un personnage peut prendre par rapport à son propre discours.

⁷⁸ La seule autre occurrence de l'expression « Παιζεις » chez Xénophon s'accompagne d'un emploi correspondant de la notion de *spoudè*. Cf. *Cyropédie* VIII, 3, 47, analysé *supra*, section 3.3.

⁷⁹ Cf. *Économique* XI, 1-2.

⁸⁰ *Économique* IX, 2 : « ... ἵνα καὶ μεταρρυθμισῆς με, εἴαν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς ποιεῖν. ».

l'on surnomme le pauvre, ce qui paraît bien être le plus sot de tous les reproches. Vraiment, Ischomaque, ce reproche m'aurait jeté dans un grand abattement, si je n'avais rencontré l'autre jour le cheval de Nicias l'étranger. Le voyant suivi d'une foule de curieux et entendant tous les propos qu'on tenait à son sujet, je m'approchai de l'écuyer et lui demandai si le cheval avait une grande fortune. Sur cette question, l'écuyer, me regardant comme un homme qui n'est pas sain d'esprit, répondit : "Comment un cheval pourrait-il avoir de la fortune ?" Là-dessus, je relevai la tête, en apprenant qu'il est permis même à un cheval pauvre de devenir bon, si son âme a un bon naturel⁸¹. Et puisqu'il m'est permis, à moi aussi, de devenir un homme de bien, expose-moi tout au long tes travaux, afin que j'essaye dès demain de t'imiter, si je suis capable de m'instruire en t'écoutant. Demain est en effet un bon jour pour commencer l'étude de la vertu.

– Tu plaisantes, Socrate, dit Ischomaque⁸². »

(*Économique* XI, 3-7, trad. Chambry, légèrement modifiée).

Le principe formulé par Socrate, selon lequel il est possible d'être bon même lorsqu'on est pauvre, est valable. Il est cependant exprimé par le biais d'une analogie qui produit un effet comique. Socrate a l'air de cabotiner en se comparant lui-même à un cheval, qui serait pauvre mais doté d'une bonne âme. Le philosophe a par ailleurs certainement commencé son étude de l'*areté*, bien avant de discuter avec Ischomaque. Ce dernier refuse ainsi de prendre la tirade de Socrate au sérieux.

Dans le deuxième passage, Ischomaque et Socrate discute d'agriculture. Le philosophe ayant une certaine connaissance des procédés agricoles, Ischomaque l'interroge pour voir s'ils sont du même avis sur différents aspects de la question⁸³. Examinant la façon dont on doit ensemençer une terre,

⁸¹ « οὕτω δὴ ἐγὼ ἀνέκνυσα ἀκούσας διὰ ἔστιν ἄρα θεμιτὸν καὶ πένητι ἵππῳ ἀγαθῶ γενέσθαι, εἰ τὴν ψυχὴν φύσει ἀγαθὴν ἔχει. »

⁸² « Σὺ μὲν παίξεις, ἔφη ὁ Ἰσχόμαχος, ὦ Σώκρατες... »

⁸³ Cf. *Économique* XVI, 8 à XVII, 6.

Ischomaque demande à Socrate s'il planterait la même quantité de semences dans deux terres de qualité différentes ⁸⁴.

« – Voici mon principe, dis-je. S'agit-il de vin, plus il est fort, plus je verse d'eau. S'agit-il de porter quelque chose, plus le porteur est fort, plus je le charge. S'agit-il de nourrir un certain nombre de personnes, plus on est riche, plus je veux qu'on en nourrisse. Mais une terre faible devient-elle plus forte quand on y jette plus de grain, comme une bête de somme, c'est ce que je veux que tu m'apprennes.

Ischomaque se mit à rire et dit : – Mais tu plaisantes, Socrate ! ⁸⁵. »
(*Économique* XVII, 9-10, trad. Chambry, légèrement modifiée)

L'analogie établie par le philosophe entre une terre et un animal n'est pas seulement comique cette fois-ci : elle ne tient pas debout. La question de Socrate est absurde. Le grain est en effet une nourriture pour la bête de somme, et c'est pourquoi l'animal devient plus fort quand on lui en donne. Mais le grain n'est pas une nourriture pour la terre : c'est plutôt la terre qui le nourrit, qui lui permet de croître, et qui s'affaiblit par le fait même. Le principe énoncé par Socrate au début de sa réplique était donc le bon : il faut donner plus de semences à une terre forte, et moins à une terre faible ⁸⁶. Son doute de dernière minute apparaît ainsi, encore une fois, comme du cabotinage au yeux d'Ischomaque ⁸⁷.

Dans le troisième et dernier extrait, Socrate n'a pas du tout l'air de badiner. Ischomaque parle alors de l'amour de son père pour l'agriculture et le travail, qui le portait, selon lui, à acquérir des champs stériles et incultes ⁸⁸. Son

⁸⁴ Cf. *Économique* XVII, 8.

⁸⁵ « Καὶ ὁ Ἰσχόμαχος γελάσας εἶπεν· Ἄλλὰ παίξεις μὲν σόγῃ, ἔφη, ὦ Σόκρατες. »

⁸⁶ Cf. *Économique* XVII, 10-11.

⁸⁷ L'une des rares occurrences des termes de la famille de « *paidia* » chez Euripide fait l'objet d'un emploi similaire. Dans *La folie d'Héraclès* en effet, le comportement du héros pourrait passer pour du cabotinage (cf. 922-957). Ses esclaves se demandent alors s'il se moque d'eux ou s'il est en train de devenir fou (cf. *La folie d'Héraclès* 952 : « Πάϊζει πρὸς ἡμᾶς δεσπότης ἢ μαίνεται; »).

⁸⁸ Cf. *Économique* XX, 22-26.

père revendait cependant ces terres après les avoir travaillées, et il s'enrichissait de cette manière⁸⁹. Pour le philosophe, une telle façon de procéder témoigne, non pas d'un amour de l'agriculture, mais d'un amour du profit.

« – À t'entendre, Ischomaque, dis-je, ton père avait pour l'agriculture exactement le même amour que les négociants ont pour le blé. L'amour des négociants pour le blé est si fort que, lorsqu'ils entendent parler d'un pays où il abonde, ils s'y rendent par mer pour en acheter. Ils traversent la mer Égée, le Pont-Euxin, la mer de Sicile. Ils en prennent le plus qu'ils peuvent, le déposent dans le bâtiment qui les porte eux-mêmes et le transportent par mer. Puis, quand ils ont besoin d'argent, ils ne le débarquent pas au hasard dans le premier endroit venu, ils le portent là où ils ont entendu dire que le blé est coté le plus cher et le plus prisé par les habitants, et c'est là qu'ils le livrent. C'est à peu près ainsi que ton père semble avoir aimé l'agriculture.

À cela Ischomaque répliqua : – Tu plaisantes, Socrate⁹⁰ ; mais je n'en tiens pas moins pour un amateur de maisons, par exemple, celui qui vend ses maisons, aussitôt qu'elles sont finies, et en bâtit d'autres.

– Par Zeus, Ischomaque, repartis-je, je suis prêt à jurer que tu as raison de croire qu'on aime naturellement ce dont on espère tirer profit. »

(*Économique* XX, 27-29, trad. Chambry)

En comparant ainsi le père d'Ischomaque aux marchands de blé, Socrate laisse entendre, à mots à peine couverts, que cet homme n'était pas un *philogeōrgos*, ni un *philergos*, mais bien un *philochrēmatos*, c'est-à-dire un homme avide de richesses. Il aimait l'agriculture et le travail, non pas pour eux-mêmes, mais parce qu'ils lui permettaient de faire un profit.

Ischomaque ne trouve rien de drôle à la déclaration de Socrate cette fois-ci. Il semble plutôt en être choqué. Le jeu du philosophe étant plus insolent que frivole, nous n'avons plus affaire à du cabotinage, mais bien à de la raillerie. Dans ce contexte, dire à son interlocuteur qu'il plaisante est une façon de

⁸⁹ Cf. *Économique* XX, 22 et 26.

⁹⁰ « Σὺ μὲν παίξεις, ἔφη, ὦ Σώκρατες. »

protester. Dans les deux autres passages en effet, Ischomaque revenait immédiatement au sujet de la discussion ⁹¹. Il énonce toutefois ici un argument destiné à contredire Socrate ⁹².

Dans l'œuvre de Xénophon, l'unique occurrence des verbes de la famille de « *skóptein* », à la deuxième personne, véhicule elle aussi une protestation. Elle présente cependant un intérêt particulier du fait qu'elle soit formulée par Socrate lui-même, et non par son interlocuteur. Le personnage qui suscite une telle réaction chez le philosophe est Callias, le mécène des sophistes mentionné au chapitre précédent, dont l'arrogance paraît inégalée au vu de nos textes de référence. La réplique en question survient au moment où Callias invite le philosophe et ses amis à joindre à un banquet :

« – Je vais donner un dîner en l'honneur d'Autolykos et son père ⁹³. Je crois que la fête paraîtrait beaucoup plus brillante (λαμπροτέρα) si ma salle à manger se pare de gens comme vous, dont les âmes sont épurées ⁹⁴, plutôt que de stratèges, de commandants de cavalerie, de candidats aux magistratures ⁹⁵.

⁹¹ C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas cité la suite de ses répliques.

⁹² La notion de *paidia* est aussi utilisée pour formuler une protestation chez Lysias. Dans le passage en question, un invalide souhaite montrer que l'accusation d'*hybris* lancée contre lui est intenable. Son argument consiste à dire qu'un homme faible ne peut pas se permettre d'insulter les gens, puisqu'il risquerait d'être battu sans pouvoir se défendre (cf. *Pour l'invalide* (Discours XXIV), 18). L'invalide affirme ainsi que son accusateur n'est pas sérieux lorsqu'il parle de son insolence, et qu'il ne cherche pas à persuader qui que ce soit du bien-fondé de ce reproche. À son avis, l'accusateur plaisante : il veut tourner sa faiblesse en décision. *Ibid.* : « ὥστε μοι δοκεῖ ὁ κατηγοροῦς εἰπεῖν περὶ τῆς ἐμῆς ὕβρεως οὐ σπουδαίων, ἀλλὰ παίγων, οὐδ' ὑμᾶς πείσαι βουλόμενος ὡς εἰμι τοιοῦτος, ἀλλ' ἐμὲ κωμῶδειν βουλόμενος, ὥσπερ τι καλὸν ποιῶν. »

⁹³ Autolykos vient de gagner la compétition de pancrace aux Panathénées (cf. *Banquet* I, 2).

⁹⁴ « ... ἀνδράσιν ἐκκεκαθαμένους τὰς ψυχὰς ὥσπερ ὑμῖν... »

⁹⁵ On remarquera ici l'expression « σπουδαρχίας », qui désigne des politiciens plutôt que des politiques. Les hommes en question poursuivent en effet un but (*spondè*), qui est de se faire élire. On trouve à l'époque classique, en plus de ce passage, une occurrence chez Aristophane et deux chez Aristote, qui sont toutes employées de façon péjorative. Le poète comique oppose en effet le « σπουδαρχίδης » au bon citoyen qui sert dans l'armée (cf. *Acharniens* 595-596 : « πολίτης χρηστός, οὐ σπουδαρχίδης, ἀλλ' ἐξ ὄνου περὶ ὁ πόλεμος, στρατιωνίδης... »). Aristote estime quant à lui que la poursuite des charges politiques est un mal pour les cités (cf. *Politiques* IV, 11, 1295b12-13 : « ἔτι δὲ ἤκισθ' οὗτοι φυγαρχοῦσι καὶ σπουδαρχίῳσι· ταῦτα δ' ἀμφοτέρω βλαβερὰ ταῖς πόλεσιν. »). Elle s'accompagne d'une tendance à la démagogie, qui peut menacer les fondements d'une démocratie (cf. *Politiques* V, 5, 1305a31-32 : « ... δημαγωγούντες οἱ σπουδαρχιῶντες εἰς τοῦτο

– Tu te moques de nous, répliqua Socrate, et tu nous méprises⁹⁶ parce que tu as donné beaucoup d'argent à Protagoras, à Gorgias, à Prodicos et à beaucoup d'autres pour leurs leçons de sagesse (ἐπὶ σοφίᾳ), tandis que tu nous vois réduits à être nous-mêmes les artisans de notre philosophie⁹⁷. »
(*Banquet* I, 4-5, trad. Chambry, légèrement modifiée).

L'invitation de Callias comporte une certaine dose de flatterie mêlée de condescendance. Il souhaite que Socrate et ses compagnons viennent servir d'ornements durant son banquet. La réponse de Socrate et les circonstances de l'invitation donnent à penser que la fête est improvisée, et que Callias manque de sophistes pour épater son jeune aimé Autolykos ce soir-là. Le philosophe ne croit donc pas un mot de ce que Callias dit à son sujet. Qui plus est, le rôle de bouche-trou qui lui proposé est insultant.

L'homme ne nie pas la raillerie et le mépris que Socrate lui reproche. Il tente plutôt de rendre sa proposition plus attrayante, et c'est alors qu'il formule les prétentions que nous avons analysées au chapitre précédent⁹⁸. Le philosophe et ses amis, loin d'être impressionnés par le savoir que Callias pourrait avoir à leur offrir, le remercient sans accepter son invitation⁹⁹. Le mécène des sophistes doit se fâcher pour qu'ils consentent enfin à le suivre¹⁰⁰.

καθιστάσιν ὥστε κύριον εἶναι τὸν δῆμον καὶ τῶν νόμων. »). — Platon se garde bien, encore une fois, d'employer de tels termes, même en mauvaise partie. Le passage du *Banquet* de Xénophon qui nous occupe ici contient quant à lui la seule occurrence de toute l'œuvre de cet auteur. Il semble significatif que ce mot ne soit utilisé que par Callias chez Xénophon, ce personnage prétendant dans les lignes suivantes être lui-même digne de *spondé* (cf. *supra*, section 3.3).

⁹⁶ « ... Ἀεὶ σὺ ἐπισκώπτεις ἡμᾶς καταφρονῶν... »

⁹⁷ « ... ἡμᾶς δ' ὄρας αὐτουργοῦς τινὰς τῆς φιλοσοφίας ὄντας. »

⁹⁸ Cf. *supra*, section 3.3.

⁹⁹ Cf. *Banquet* I, 7.

¹⁰⁰ *Ibid.* : « ὡς δὲ πάντῳ ἀχθόμενος φανερός ἦν, εἰ μὴ ἔψοιντο, συνηκολούθησαν. » — Les rares occurrences de l'expression « *skópteis* » qui apparaissent chez les poètes de l'époque désignent une simple moquerie ou du badinage, sans mettre en cause l'adhésion du locuteur à son propos. Cf. Euripide, *Cyclope* 675 ; et Aristophane, *Plutus* 973. Voir aussi *Plutus* 557, où le verbe « *skóptein* », à l'infinitif, est opposé au verbe « *spondazein* » (entendu au sens de « prendre au sérieux »).

4.2.2) L'expression de l'incrédulité chez Platon

Dans les dialogues platoniciens comme dans l'œuvre de Xénophon, l'expression « *paizeis* » surgit la plupart du temps en réaction à une réplique de Socrate ¹⁰¹. Chez Platon cependant, aucun des discours qui font l'objet d'une telle qualification n'est empreint de cabotinage ¹⁰².

Parmi les quatre discours qui sont visés par l'expression « *paizeis* » dans les dialogues, deux ont plutôt un caractère étonnant ¹⁰³, tandis que les deux autres se rattachent à certaines formes d'*eirōneia* ¹⁰⁴. Trois de ces jeux présentent des caractéristiques qui appellent un traitement spécifique. Nous nous limiterons donc, pour le moment, à l'examen du discours étonnant qui apparaît dans l'*Alcibiade* ¹⁰⁵. Nous nous pencherons aussi sur les occurrences de l'expression « *skōpteis* » dans les dialogues platoniciens.

Dans le dialogue qui porte son nom, Alcibiade est amené par Socrate à reconnaître qu'il doit s'éduquer ¹⁰⁶. L'expression « *paizeis* » apparaît lorsque le philosophe répond au jeune homme, qui lui demande à quoi il faut s'appliquer pour devenir meilleur.

« – Oui, mais c'est ensemble que nous devons chercher de quelle manière nous pourrions devenir meilleurs ; en effet, ce que je dis de la nécessité d'être éduqué s'adresse aussi bien à moi qu'à toi. Il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi.

¹⁰¹ Il y a, à cet égard, une exception chez Xénophon (cf. *Cyropédie* VIII, 3, 47, analysé *supra*, section 3.3), et une exception chez Platon (cf. *Ménon* 79a, analysé *infra*, section 4.3.1).

¹⁰² Chez Xénophon, au contraire, la moitié des occurrences de « *paizeis* » concernent des discours qui produisent un effet comique. Cf. *Économique* XI, 3-7 et XVII, 9-10, analysés dans la section précédente.

¹⁰³ Cf. *Alcibiade* 124b-d (analysé dans la présente section) ; et *Ménon* 79a (analysé *infra*, section 4.3.1).

¹⁰⁴ Voir *Théétète* 168c, qui sera traité dans la section consacrée à ce type de jeu (cf. *infra*, section 4.4.3). Voir aussi *Méxène* 235c, qui sera examiné dans le cadre du chapitre sur la rhétorique (cf. *infra*, section 7.5.1).

¹⁰⁵ L'autre discours étonnant, qui est absurde de surcroît, procède d'un jeu involontaire (cf. *Ménon* 79a). Il sera donc analysé dans la section consacrée à cette question (cf. *infra*, section 4.3.1).

¹⁰⁶ Cf. *Alcibiade* 124b.

- Lequel ?
 - Mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, le tien.
 - De qui s’agit-il donc, Socrate ?
 - D’un dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu’à maintenant ne me permettait pas de m’entretenir avec toi ; c’est la foi que j’ai en lui qui me fait dire qu’il ne se manifestera à toi que par moi.
 - Tu plaisantes, Socrate ¹⁰⁷ !
 - Peut-être. Mais je dis toutefois vrai en affirmant que nous avons besoin de prendre du soin, comme tous les hommes certes, mais plus encore nous deux ¹⁰⁸. »
- (*Alcibiade* 124b-d, trad. Marboeuf et Pradeau)

Socrate peut dire qu’il est en tous points pareil à Alcibiade, sauf en ce qui concerne la qualité de son tuteur. Cette affirmation ne provoque pas de réaction particulière chez son interlocuteur. L’identification de ce tuteur, et les précisions qui l’accompagnent, suscitent toutefois l’incrédulité d’Alcibiade. Le philosophe prétend en effet avoir un dieu pour guide, ce qui paraît assez incroyable. Sa réplique laisse en outre entendre que ce dieu porte un jugement négatif sur la personne d’Alcibiade : il interdisait auparavant à Socrate de lui parler, et il ne se manifestera jamais au jeune homme directement.

Cette affirmation ne fait pas rire Alcibiade. Elle a plutôt un caractère offensant. Elle peut ainsi être perçue comme une raillerie. En s’exclamant : « Tu plaisantes ! », Alcibiade proteste et met du même coup en question la sincérité de Socrate. Loin de s’en défendre, le philosophe laisse planer le doute en répondant par un laconique « peut-être » ¹⁰⁹. Il préfère insister sur la nécessité

¹⁰⁷ « Παίξεις, ὦ Σώκρατες. »

¹⁰⁸ « Ἴσως λέγω μέντοι ἀληθῆ, ὅτι ἐπιμελείας δεόμεθα, μᾶλλον μὲν πάντες ἄνθρωποι, ἀτὰρ νῶ γε καὶ μάλα σφόδρα. »

¹⁰⁹ Socrate ne contredit pas Théodore non plus, lorsque ce dernier affirme qu’il plaisante (*παίξει*). Cf. *Théétète* 168c, analysé *infra*, section 4.4.3.

qu'il y a, pour lui et pour Alcibiade, de prendre soin d'eux-mêmes, c'est-à-dire de chercher à devenir meilleurs ¹¹⁰.

L'expression « Σκώπτεις » est à peine plus fréquente chez Platon que chez Xénophon. Trois passages des dialogues contiennent en effet de telles occurrences ¹¹¹. Elles véhiculent elles aussi une protestation. Elles semblent toutefois moins significatives, puisqu'elles désignent toutes des railleries, réelles ou perçues comme telles, comme c'est aussi le cas chez Xénophon.

Dans un extrait de l'*Alcibiade* qui précède celui que nous venons d'analyser, le jeune homme adresse un tel reproche à Socrate, lorsque ce dernier lui présente une alternative. Pour le philosophe, ou bien Alcibiade ne sait pas ce qu'est la justice, ou bien il a reçu l'enseignement d'un maître en cette matière et il veut cacher cet apprentissage ¹¹². À ce moment du dialogue en effet, Alcibiade n'a pas encore admis qu'il n'a pas les connaissances nécessaires pour se lancer en politique ¹¹³. Socrate lui demande donc qui est ce maître, afin qu'il puisse lui aussi s'en faire l'élève ¹¹⁴. La réponse d'Alcibiade fuse : « Tu te moques de moi, Socrate ! ¹¹⁵ ». Cette fois-ci, le philosophe nie à grandes forces l'intention que son interlocuteur lui prête ¹¹⁶. Il tient à ce que le jeune homme réponde à sa question en lui disant qui est son maître, s'il en a un.

¹¹⁰ Cf. *Alcibiade* 124d-e.

¹¹¹ À savoir *Alcibiade* 109d ; *République* VI, 487e et *Phèdre* 264e.

¹¹² Le jeune homme n'arrive même pas à définir la nature du savoir auquel il prétend. Cf. *Alcibiade* 108e-109d.

¹¹³ Voir notamment *Alcibiade* 106c-d, 108e-109a et 109d-e.

¹¹⁴ Cf. *Alcibiade* 109d.

¹¹⁵ *Ibid.*, trad. Marboeuf et Pradeau : « Σκώπτεις, ὦ Σώκρατες. ».

¹¹⁶ *Ibid.*, trad. Marboeuf et Pradeau : « Non, par le dieu de l'amitié qui est le tien et le mien, par lequel je jurerais le moins faussement (ὄν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπιρκήσομαι). Mais si tu as ce maître, dis-moi qui il est. » — On notera que le philosophe n'a pas parlé à Alcibiade depuis plusieurs années (cf. *Alcibiade* 103a). Étant issu d'une famille riche (cf. *Alcibiade* 104c), le jeune homme aurait très bien pu recevoir l'enseignement d'un sophiste.

Dans le *Phèdre*, l'interlocuteur de Socrate n'estime pas qu'il se moque de lui. Il réagit plutôt à une critique du philosophe qui vise un discours composé par Lysias ¹¹⁷. Phèdre admire ce rhéteur, mais Socrate vient de montrer que le discours en question s'apparente à une épitaphe dont les éléments sont interchangeables ¹¹⁸. L'argument ayant porté, le philosophe ne prend pas la peine de nier la raillerie qui lui est imputée par son interlocuteur. Il se contente de laisser le discours de Lysias de côté, et de passer à l'examen de ses propres discours sur l'amour.

La troisième occurrence du terme qui nous intéresse est formulée par Socrate lui-même. L'extrait en question montre d'ailleurs que la philosophie est loin d'être incompatible avec la création d'images verbales selon Platon. Au livre VI de la *République* en effet, Socrate doit expliquer comment on peut affirmer d'une part que les cités ne verront pas la fin de leurs maux tant qu'elles ne seront pas gouvernées par des philosophes, et admettre d'autre part que les philosophes sont inutiles dans les cités ¹¹⁹. Socrate juge cette question si difficile qu'il ne voit pas comment il pourrait y répondre sans avoir recours à une image (*eikôn*) ¹²⁰. Son interlocuteur s'en étonne. Il affirme que le philosophe n'a pas l'habitude de parler en utilisant de tels moyens ¹²¹. Socrate lui demande alors s'il se moque de lui ¹²². Ce philosophe emploie en effet de nombreux paradigmes et plusieurs analogies dans les dialogues platoniciens ¹²³. Dans le passage qui nous

¹¹⁷ *Phèdre* 264e : « Σκώπτεις τὸν λόγον ἡμῶν, ὦ Σώκρατες. ».

¹¹⁸ Voir *Phèdre* 264e-265c (commenté *infra*, sections 7.3.6-7), pour ce développement.

¹¹⁹ Cf. *République* VI, 487e.

¹²⁰ *Ibid.* : « Ἐρωτῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως δι' εἰκόνας λεγομένης. ».

¹²¹ *Ibid.* : « Σὺ δέ γε, ἔφη, οἶμαι οὐκ εἴωθας δι' εἰκόνας λέγειν. ».

¹²² *Ibid.* : « Εἶεν, εἶπον σκώπτεις ἐμβεβληκῶς με εἰς λόγον οὕτω δυσσπόδεικτον; ».

¹²³ Socrate revendique même une certaine tenacité en ce domaine (cf. *République* VI, 488a : « ἄκουε δ' οὖν τῆς εἰκόνας, ἵν' ἔτι μάλλον ἴδης ὡς γλίσχρος εἰκόλω. »). Il arrive en effet que ses analogies soient très longues et très élaborées, comme on le voit notamment dans la suite de ce passage (cf. *République* VI, 488a-489d) et dans le mythe de la caverne (cf. *République* VII, 514a-518b).

occupe, Socrate ne laisse même pas la possibilité à son interlocuteur de préciser son intention. Il enchaîne aussitôt avec son analogie.

Les répliques où l'on trouve les expressions « *paizeis* » et « *skôpteis* » chez Platon ont donc ceci de commun qu'elles viennent mettre en doute l'adhésion d'un locuteur à son propre discours ¹²⁴. Le personnage qui s'exclame : « Tu plaisantes ! » ou « Tu te moques de moi ! », estime que son vis-à-vis ne peut pas croire à ce qu'il dit ¹²⁵. Il est intéressant de constater que même les discours qui sont visés par une occurrence de l'expression « *skôpteis* » chez Platon n'ont rien du badinage : ils ne sont ni comiques, ni légers ¹²⁶.

4.2.3) La distanciation chez Platon

Il arrive que les personnages des dialogues platoniciens précisent leur degré d'adhésion à leurs discours, avant même qu'on leur ait demandé. Nous avons déjà examiné quelques répliques de ce genre. Le locuteur corrigeait alors l'impression laissée par ses propos, à l'aide de la notion de *spoudê* ou de la notion de *paidia* employée à la négative ¹²⁷. Il soulignait par là une adhésion qui n'était pas évidente. Les passages sur lesquels nous nous pencherons dans cette section contiennent un usage correspondant des termes apparentés à « *paidia* », au sein de formules positives. Ces répliques viennent signaler une certaine forme de distanciation. On ne les trouve d'ailleurs que chez Platon.

Le début du *Banquet* de Platon contient un tel emploi du concept de *paidia*. Apollodore amorce en effet sa narration de cette manière :

¹²⁴ Cette règle vaut aussi pour les occurrences du terme « *paizeis* » qui seront présentées dans les sections ou les chapitres suivants. Cf. *Ménon* 79a (analysé *infra*, section 4.3.1), *Théétète* 168c (analysé *infra*, section 4.4.3), et *Ménechène* 235c (analysé *infra*, section 7.5.1).

¹²⁵ La seule exception est l'occurrence de « *skôpteis* » dans le *Phèdre*, qui surgit plutôt en réaction à une comparaison qui semble offensante aux yeux de l'adolescent éponyme.

¹²⁶ Contrairement à ce que l'on trouve chez Euripide et Aristophane. Cf. *supra*, section 4.2.1, note 100.

¹²⁷ Cf. *supra*, sections 3.7.2 et 3.8.

« J'estime n'être pas trop mal préparé à vous raconter ce que vous avez envie de savoir. L'autre jour en effet, je venais de Phalère qui est mon dème et je montais vers la ville. Alors, un homme que je connaissais et qui marchait derrière moi m'aperçut, et se mit à m'appeler de loin tout en plaisantant¹²⁸ : « Eh, l'homme de Phalère, toi Apollodore, tu ne veux pas m'attendre ! »
(*Banquet* 172a, trad. Brisson, très légèrement modifiée).

L'homme qui interpelle ainsi Apollodore est Glaucon. Ce dernier veut qu'Apollodore lui raconte comment s'est passé le fameux banquet auquel Socrate, Agathon et Alcibiade ont participé¹²⁹. La « plaisanterie » de Glaucon n'est pas comique. Elle pourrait tout au plus faire sourire l'homme à qui elle s'adresse. Glaucon formule plutôt une fausse remontrance : il reproche à Apollodore de ne pas vouloir l'attendre, comme si ce dernier s'était déjà aperçu de sa présence. En précisant que Glaucon parle « en plaisantant », le narrateur indique qu'il ne faut pas prendre l'affirmation du personnage au pied de la lettre. Sa réplique n'est qu'une façon taquine de dire : « Attends-moi ! ».

Dans le *Philèbe*, ce genre de jeu sert de point de départ à la discussion. Protarque et ses comparses ont en effet mis Socrate au défi de montrer que, contrairement à ce qu'en pense Philèbe, la vie selon intellect vaut mieux que la vie de plaisir¹³⁰. Protarque évoque ainsi le début de leur entretien¹³¹ :

« Une fois ces deux thèses antagonistes exposées, nous t'avons menacé en plaisantant¹³² de ne pas te laisser rentrer chez toi avant que leur examen n'ait atteint une conclusion satisfaisante.
(*Philèbe* 19d-e, trad. Pradeau).

¹²⁸ « τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν κατιδὼν με πόρρωθεν ἐκάλεσε, καὶ παίζων ἄμα τῇ κλήσει... »

¹²⁹ Cf. *Banquet* 172a-b.

¹³⁰ *Philèbe* 11b-c.

¹³¹ Le *Philèbe* s'ouvre alors que les personnages sont déjà en train de discuter. Dans la première réplique du dialogue, Socrate offre en effet à Protarque de récapituler les thèses qui feront l'objet de la discussion (cf. *Philèbe* 11a-b).

¹³² « ... ἡμεῖς σοι μετὰ παιδιᾶς ἠπειλήσαμεν... »

Le jeu vient ici atténuer la violence de la menace adressée à Socrate. Dans cet extrait comme dans le précédent, la notion de *paidia* sert à adoucir la déclaration, à lui enlever sa connotation agressive. Menacer quelqu'un, en plaisantant, de le contraindre à faire ce qu'on lui demande, revient à dire qu'on tient beaucoup à ce qu'il le fasse. La présence d'un élément ludique est donc loin d'évacuer le propos essentiel du discours : Glaucon désirait vraiment qu'Apollodore l'attende, et Protarque veut vraiment que le débat soit mené jusqu'à son terme. À la fin du dialogue, Socrate souhaite en effet rentrer chez lui, mais Protarque refuse de le laisser partir, parce qu'il reste encore quelques points à examiner selon lui ¹³³.

Le *Philèbe* contient un autre exemple de cet usage de la notion de jeu. Socrate l'utilise à son tour pour atténuer les effets d'une menace que Protarque a prise trop au sérieux. Il s'agit du moment où le philosophe fait intervenir Philèbe dans la discussion, en lui demandant si le plaisir appartient à l'espèce des choses limitées ou infinies ¹³⁴. Pour Philèbe, le plaisir ne pourrait être le bien suprême s'il n'était pas infini par nature ¹³⁵. Mais, pour Socrate, cette thèse est intenable.

« – Et la douleur, Philèbe ne serait pas non plus le mal tout entier. Il nous faut donc chercher ailleurs que dans la nature de l'illimité ce qui confère aux plaisirs quelque partie du bien. Qu'il te soit accordé que les plaisirs appartiennent au genre des choses illimitées. Mais, Protarque et Philèbe, la réflexion, la science et l'intellect, dans lequel des genres nommés allons-nous maintenant les placer sans commettre d'impiété ¹³⁶? Car je ne tiens pas pour anodin le risque encouru à répondre ou non comme il convient à la présente question.

¹³³ Cf. *Philèbe* 67b.

¹³⁴ Cf. *Philèbe* 27e.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ « φρόνησιν δὲ καὶ ἐπιστήμην καὶ νοῦν εἰς τί ποτε τῶν προειρημένων, ὦ Πρόταρχε τε καὶ Φίληβε, νῦν θέντες οὐκ ἂν ἀσεβοῦμεν; »

– Tu glorifies ton dieu, Socrate ¹³⁷. »
(*Philèbe* 28a-b, trad. Pradeau, très légèrement modifiée)

Socrate retourne le reproche à Philèbe : il glorifie lui aussi sa divinité qu'est le plaisir ¹³⁸. La tirade du philosophe a cependant beaucoup impressionné Protarque. Ce dernier lui demande en effet de se faire l'interprète du dieu, afin qu'ils évitent de commettre une faute contre la sagesse ¹³⁹.

Socrate entreprend alors de rassurer son interlocuteur. Il semble même surpris d'avoir provoqué une telle réaction chez lui.

« Je suis ton serviteur, Protarque, car tu ne demandes rien de difficile ; mais t'ai-je réellement troublé lorsque, demandant à quel genre appartiennent l'intellect et la réflexion, j'ai, comme disait Philèbe, glorifié [mon dieu] en plaisantant ¹⁴⁰ ? »
(*Philèbe* 28b-c, trad. Pradeau, légèrement modifiée)

Protarque confirme qu'il était en effet très troublé ¹⁴¹. Socrate ne laisse donc pas son interlocuteur à sa compréhension naïve des paroles véhémentes qu'il vient de prononcer. Il précise plutôt qu'il plaisantait, laissant entendre par là qu'il n'adhère pas entièrement à ce qu'il a dit. Soutenir une thèse selon laquelle l'univers a été créé sous l'effet du hasard, et non sous la gouverne d'une intelligence, constitue bel et bien une forme d'impiété dans l'optique platonicienne ¹⁴². Il n'y a toutefois pas lieu, dans le cas qui nous occupe, de craindre les foudres divines en commettant une erreur de raisonnement. Socrate estime en effet qu'il est facile de répondre à la question qu'il vient de poser ¹⁴³.

¹³⁷ « Σεμνόνεις γάρ, ὦ Σώκρατες, τὸν σεαυτοῦ θεόν. »

¹³⁸ *Philèbe* 28b : « Καὶ γὰρ σύ, ὦ ἑταῖρε, τὴν σεαυτοῦ τὸ δ' ἐρωτώμενον ὁμοῦς ἡμῖν λεκτέον. »

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ « ἀλλ' ὄντως σε ἐγώ, καθάπερ εἶπε Φίληβος, σεμνόνων ἐν τῷ παίξειν ἐθοροῦβησα... »

¹⁴¹ *Philèbe* 28c : « Παντάπασι γε, ὦ Σώκρατες, ».

¹⁴² Cf. *Philèbe* 28d-e. Voir aussi *Lois* X, 889c, où l'Étranger mentionne cette thèse parmi diverses formes d'athéisme et d'impiété, avant de la réfuter.

¹⁴³ *Ibid.* (avec le contexte) : « Ἀλλὰ μὴν ῥάδιον. »

L'intellect et la connaissance relèvent, non pas du genre de l'infini ou du fini, mais bien du genre de la cause : ils sont la « cause universelle »¹⁴⁴. Le philosophe a donc exagéré le risque auquel ses interlocuteurs et lui-même s'exposaient. Il a toutefois pris ses distances par rapport à sa dramatisation initiale, en affirmant qu'il s'agissait d'un jeu¹⁴⁵.

4.3) Les jeux volontaires et involontaires chez Platon

Le locuteur doit avoir conscience du caractère ludique de son discours pour être en mesure de procéder à une telle distanciation. Or, tous les personnages et les interlocuteurs hypothétiques qui interviennent dans les dialogues platoniciens ne sont pas aussi lucides. Certains d'entre eux jouent en effet dans leurs discours sans le vouloir ou sans s'en apercevoir.

4.3.1) La plaisanterie involontaire

La notion de plaisanterie involontaire apparaît de façon explicite dans le *Théétète*. Socrate propose à ce moment d'examiner la thèse selon laquelle les premiers éléments ne sont susceptibles de recevoir qu'un nom, et non une définition¹⁴⁶. Il s'agit donc de savoir si les éléments d'un composé peuvent être connus. Après une longue argumentation, Socrate conclut son raisonnement en ces termes :

« Ce sont là, par conséquent, les éléments et les composés dont nous avons nous-mêmes l'expérience : s'il faut étendre aux autres aussi les conclusions que nous tirons de ceux-là, nous affirmerons qu'aux éléments en général appartient une connaissance beaucoup plus claire qu'au composé, et plus décisive, pour ce qui est de saisir à fond chaque chose qu'on apprend. Et si quelqu'un affirme qu'il

¹⁴⁴ Cf. *Philèbe* 28c-30e, trad. Diès pour l'expression : « Τῇ δὲ γε ἐμῇ ζητήσει πεπορικῶς ἀπόκρισιν, ὅτι νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίας... (30d-e) ».

¹⁴⁵ Le jeu en question se rattache à une forme d'*eirōneia* rhétorique, qui consiste à parler avec une emphase démesurée (pour ce type d'*eirōneia*, voir l'annexe II, section VII.2.1). Ce jeu visait Philèbe, mais il raté sa cible en atteignant Protarque.

¹⁴⁶ Cf. *Théétète* 201e-202c.

est de la nature du composé d'être connu, mais de la nature de l'élément de ne pas être connu, nous penserons que, le faisant exprès ou non, il plaisante¹⁴⁷. »
(*Théétète* 206b, trad. Narcy).

Le jeu en question dans ce passage consiste à soutenir une thèse absurde. L'adhésion du locuteur n'est toutefois pas en cause lorsque le jeu est involontaire. L'homme qui plaisante sans le vouloir croit que son énoncé est valide. Il fait une affirmation fautive par ignorance. Les gens qui s'adonnent à l'éristique de façon naïve, c'est-à-dire en pensant en tirer des connaissances, jouent eux aussi sans en être conscients¹⁴⁸.

Le *Ménon* contient un exemple de jeu discursif involontaire¹⁴⁹. Dans ce dialogue en effet, Ménon formule une thèse selon laquelle la vertu réside dans le pouvoir de se procurer des biens¹⁵⁰. Socrate affirme pour sa part qu'il est possible d'obtenir des biens avec injustice¹⁵¹. Ménon précise donc sa position : la vertu consiste à se procurer des biens avec au moins une partie de la vertu, comme la justice par exemple¹⁵². Le philosophe perd alors patience et il demande au jeune homme s'il « s'amuse à ses dépens »¹⁵³.

Socrate s'est en effet donné la peine de lui fournir des exemples du type de réponse qu'il voulait, à savoir une réponse sur ce qu'est la vertu en général¹⁵⁴. Pour lui, la réponse de Ménon, qui consiste à définir la vertu par une

¹⁴⁷ « ... ἐκόντα ἢ ἄκοντα παίζειν ἡγησόμεθ' αὐτόν. »

¹⁴⁸ Cf. *infra*, chapitre 6.

¹⁴⁹ Ce jeu est désigné par la deuxième occurrence du terme « παίζεις », que nous avons annoncée dans la section consacrée à l'expression de l'incrédulité.

¹⁵⁰ Cf. *Ménon* 78b-c.

¹⁵¹ *Ménon* 78d.

¹⁵² *Ménon* 78d-e.

¹⁵³ *Ménon* 79a, notre traduction : « Εἶτα, ὦ Μένων, παίζεις πρὸς με; ».

¹⁵⁴ *Ménon* 79a-b.

partie de celle-ci, est le signe d'une négligence de la part du jeune homme ¹⁵⁵. Ménon parle comme si les parties de la vertu étaient connues, alors qu'ils ignorent encore ce qu'elle est dans sa totalité ¹⁵⁶. Mais le jeune homme ne comprend pas pourquoi Socrate le soupçonne de s'être moqué de lui ¹⁵⁷. Il tarde à saisir en quoi sa réponse est inadéquate ¹⁵⁸. Il n'avait donc pas conscience d'avoir mal répondu.

4.3.2) Les plaisanteries volontaires

Le type de jeu présent dans ces deux derniers extraits consistait à soutenir une thèse absurde sans s'en rendre compte. Il est cependant possible de s'adonner au même genre de jeu, en connaissance de cause et de plein gré, comme Socrate le précisait dans le passage du *Théétète* (ἐκόντα ... παίζειν).

On trouve un exemple de cette sorte de jeu volontaire dans le même dialogue. La thèse de Protagoras selon laquelle la science est sensation se voit alors qualifiée de jeu. Pour Socrate, en effet, si toute opinion issue de la sensation est vraie, personne ne peut s'estimer meilleur juge qu'un autre pour déterminer la validité d'une opinion ¹⁵⁹. Chaque homme étant la mesure de son propre savoir, personne n'a besoin d'un maître. Se pose alors la question de savoir comment Protagoras pouvait être savant au point de se considérer digne d'enseigner aux autres, et ce en échange d'un salaire.

« Et encore, sur ce qui m'est propre, à moi et à mon art de pratiquer les accouchements, je garde le silence, tant nous sommes

¹⁵⁵ *Ibid.*, trad. Canto : « ... il y a un instant, je t'ai demandé de ne pas démembrer la vertu, de ne pas le mettre en morceaux non plus, et, bien que je t'aie donné les exemples selon lesquels tu devais répondre, tu n'y as pas fait attention (τότου μὲν ἡμέλησας), et tu me dis que la vertu, c'est la capacité de se procurer les bonnes choses "avec justice" ! mais ce dont tu parles, la justice, n'affirmes-tu pas qu'elle est une partie de la vertu ? ».

¹⁵⁶ *Ménon* 79b-c.

¹⁵⁷ *Ménon* 79a : « Τι δὴ, ὦ Σώκρατες; ».

¹⁵⁸ Cf. *Ménon* 79b-c.

¹⁵⁹ Cf. *Théétète* 161d-e, pour ce développement.

condamnés à faire rire, et aussi, je crois, dans sa totalité, la pratique de la dialectique ! Car examiner et entreprendre de réfuter les représentations et les opinions les uns des autres – qui, du fait qu’elles sont propres à chacun, sont droites – n’est-ce pas là un bavardage long et immense, si la *Vérité* de Protagoras est vraie, et si elle n’a pas au contraire plaisanté en parlant du fond du sanctuaire de son livre ¹⁶⁰. »

(*Théétète* 161e-162a, trad. Narcy, légèrement modifiée)

Ce passage contient l’une des rares oppositions entre le jeu et la vérité chez Platon. Si la thèse de Protagoras est vraie, sa pratique de la sophistique n’a plus lieu d’être. Il en va de même de la maïeutique et de la dialectique, telles qu’elles sont pratiquées par Socrate. Mais le philosophe estime qu’il s’agit peut-être d’un jeu. La thèse de Protagoras contredit en effet sa propre pratique. Elle apparaît de ce fait comme un énoncé absurde. Le sophiste aurait ainsi soutenu une thèse fausse délibérément, soit pour s’amuser ou, comme Socrate le laisse entendre, pour flatter la foule ¹⁶¹.

4.4) L’*eirōneia*

L’*eirōneia* est un type particulier de jeu volontaire ¹⁶². Pour Platon et pour les autres auteurs de la même époque, l’*eirōneia* est en effet, d’abord et avant tout, une simulation (*prospoiēsis*). La définition de l’*eirōneia* retenue par la tradition, à savoir « feindre l’ignorance », est une version limitée de la définition

¹⁶⁰ « ... εἰ ἀληθῆς ἡ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγγετο; » — On aura remarqué comment le concept de *paidia* se détache une fois de plus de la notion de *gelōios* dans ce passage. Ce n’est pas en effet la présence, mais bien l’absence de jeu, dans le discours de Protagoras, qui pourrait donner un caractère risible (*gélōiota*) à la maïeutique et à la dialectique.

¹⁶¹ *Théétète* 161e : « ταῦτα πῶς μὴ φῶμιεν δημοῦμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν; ».

¹⁶² Nous résumons, dans cette introduction, les résultats de notre recherche sur le concept d’*eirōneia* à l’époque classique (cf. *infra*, annexe I). Nous recommandons une fois de plus au lecteur d’aller consulter cette annexe, si ce n’est pas déjà fait. La suite du présent chapitre s’appuie en effet sur les résultats de cette étude.

que l'on trouve dans les oeuvres éthiques d'Aristote ¹⁶³. Le concept platonicien d'*eirōneia* a, à son tour, une extension plus large que celui d'Aristote. Il y a en effet plusieurs *eirōnes* dans les dialogues de Platon, et ils ne font pas que simuler un manque de ressources. Leur simulation peut aussi porter sur des capacités et sur des dispositions psychologiques d'ordre intellectuel, émotif ou moral ¹⁶⁴. L'homme qui fait ainsi semblant d'avoir une capacité, ou d'être dans un état d'esprit quelconque, procède à une forme d'imitation à la manière d'un acteur. L'*eirōneia* est donc une sorte de *mimēsis* chez Platon. C'est ce qui la rattache au genre du jeu.

Cette *mimēsis* est mystificatrice. Pour Platon comme pour Aristote, l'*eirōneia* est en effet un type de mensonge. Il s'agit d'une ruse par laquelle on tente de tromper son interlocuteur ¹⁶⁵. Elle s'oppose ainsi non seulement à la franchise, mais aussi à la naïveté. L'*eirōn* est parfaitement conscient de la fausseté de ses prétentions et de ses attitudes. Sa simulation est intentionnelle et il cherche le plus souvent à en tirer quelque avantage.

L'*eirōneia* peut ainsi être utilisée pour remporter la victoire dans un débat. Elle figure en effet parmi les divers procédés appartenant au genre du combat verbal. Elle comporte aussi elle-même, dans ce domaine, une certaine diversité. Simuler l'ignorance ou l'incompréhension, parodier la solennité, faire semblant de reconnaître le bien-fondé d'une attaque ou d'une prétention pour mieux la retourner contre l'adversaire, constituent autant d'exemples d'*eirōneia* tactique ¹⁶⁶.

¹⁶³ Envisagée d'un point de vue éthique, l'*eirōneia* consiste, selon Aristote, à faire semblant d'avoir moins de ressources (τὰ ὑπάρχοντα) qu'on en a réellement. Le savoir est, à cet égard, une ressource parmi d'autres. Cf. *infra*, annexe I, section VI.1.

¹⁶⁴ Les personnages qui s'adonnent à l'*eirōneia* dans les dialogues simulent en effet la possession d'un savoir, mais aussi un questionnement, un état de profonde réflexion, la bienveillance, l'amour, ainsi que la piété. Cf. *infra*, annexe I, section V.

¹⁶⁵ Plusieurs commentateurs de Platon, dont Vlastos, refusent de reconnaître ce fait. Pour une discussion de cette question, voir l'annexe I, sections V, VI.1 et VIII.2.

¹⁶⁶ Cf. *infra*, annexe I, sections V et VII.

La plupart des cas d'*eirōneia* qui sont qualifiés de jeux chez Platon ressortissent à l'éristique et à la rhétorique. Ces *eirōneiai*, et la question de l'usage philosophique de l'*eirōneia*, seront donc abordées dans le cadre des chapitres consacrés à ces genres de discours.

Certains types d'*eirōneia* sont comiques. Il s'agit toutefois là d'un caractère secondaire de l'*eirōneia*, comme c'est aussi le cas de la *paidia* platonicienne. Il est tout de même utile de savoir que l'humour ironique, pour les Grecs de l'époque classique, se distingue des autres sortes de plaisanteries en ce qu'il est voilé ¹⁶⁷. À leurs yeux, une plaisanterie dont la teneur comique est d'emblée évidente pour tout le monde n'est pas ironique, mais plutôt bouffonne.

L'identification d'une *eirōneia* n'est pas une mince tâche. Même les auteurs anciens les plus aguerris en matière de combat verbal ont parfois de la difficulté à distinguer l'ignorance feinte de l'aporie réelle ¹⁶⁸. Le fait qu'un personnage accuse son interlocuteur d'avoir recours à l'*eirōneia* n'implique donc pas que ce reproche soit justifié. Une telle accusation repose en effet sur un procès d'intentions, que l'on suppose malveillantes. À la différence des autres espèces de discours mimétiques, l'*eirōneia* n'est jamais exposée pour ce qu'elle est par celui qui s'y adonne ¹⁶⁹. C'est plutôt l'auditeur qui, à tort ou à raison, impute cette sorte de jeu au locuteur dans les dialogues de Platon.

Nous considérons donc, pour les besoins de cette thèse, qu'un jeu discursif est une forme d'*eirōneia* chez Platon lorsqu'un personnage simule (ou dissimule) une capacité ou une disposition quelconque. Cette *prospoiēsis* doit en

¹⁶⁷ Cf. *infra*, annexe I, section VII.2.

¹⁶⁸ Voir par exemple, Aristote, *Politiques* III, 2, 1275b26-30 (analysé *infra*, annexe I, section VII.2.5).

¹⁶⁹ Chez Platon, certains personnages peuvent admettre qu'ils ont joué dans leurs discours, mais ils ne vont pas jusqu'à dire qu'ils ont eu recours à l'*eirōneia*. Pour plus de détails sur cette question, voir *infra*, annexe I, section V.2.2.

outré être une ruse, c'est-à-dire un acte délibéré visant à bernier un interlocuteur ou un auditoire¹⁷⁰. Les discours qualifiés de jeux qui s'apparentent aux formes d'*eirōneia* rhétorique décrites par Aristote et Anaximène de Lampasque, seront aussi considérés comme étant ironiques¹⁷¹.

4.4.1) *Paidia et eirōneia*

Il n'y a qu'un seul passage, dans toute l'œuvre de Platon, où la *paidia* est reliée à l'*eirōneia* de façon explicite. Il s'agit de l'éloge de Socrate prononcé par Alcibiade dans le *Banquet*.

Il faut préciser d'emblée que cet éloge est mêlé de reproches, de l'aveu même de celui qui le prononce¹⁷². Alcibiade va jusqu'à annoncer qu'il attaquera Socrate et qu'il se vengera de lui dans ce discours¹⁷³. En effet, le jeune homme ne s'est pas remis de la blessure d'amour-propre que le philosophe lui a infligée, en refusant d'avoir des relations sexuelles avec lui. Bien qu'il soit capable d'y voir une preuve de modération de la part de Socrate, Alcibiade continue de percevoir ce refus comme un outrage¹⁷⁴. Il estime que le philosophe a ainsi méprisé et ridiculisé sa beauté¹⁷⁵. Le jugement que le jeune homme porte sur Socrate paraît donc biaisé, même s'il prétend par ailleurs connaître le philosophe mieux que quiconque.

¹⁷⁰ Les simulations de Glaucon et de Protarque, que nous avons analysées dans les sections précédentes, ne trompent personne. Le destinataire de leurs discours savait immédiatement à quoi s'en tenir. C'est pourquoi nous estimons que ce genre de simulation n'est pas ironique.

¹⁷¹ Pour la liste et la description complètes de ces formes d'*eirōneia*, voir *infra*, annexe I, section VII.

¹⁷² *Banquet* 222a : « Ταῦτ' ἐστίν, ὦ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ καὶ αὐτὸν δὲ μέφομαι συμμείζας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὕβρισεν. ».

¹⁷³ *Banquet* 214e : « ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι ὑμῶν ἐναντίον. ».

¹⁷⁴ Cf. *Banquet* 215b : « ὕβριστής εἰ' » ; et *Banquet* 219d : « ... ἡγούμενον μὲν ἡτιμάσθαι, ἀγάμενον δὲ τὴν τούτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν... ». Voir aussi l'avant-dernière note (με ὕβρισεν) et la note suivante (ὕβρισεν).

¹⁷⁵ Cf. *Banquet* 219c (avec le contexte) : « ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὕτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν... ».

« Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là ¹⁷⁶. Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne ¹⁷⁷. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure (*ἔξωθεν*) du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté. Mais, à l'intérieur (*ἔνδοθεν*), une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives ¹⁷⁸ ? Laissez-moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même il a un mépris inimaginable pour cela ¹⁷⁹, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure ¹⁸⁰. Il passe toute sa vie à pratiquer l'*εἰρόνεια* et à s'amuser aux dépens des hommes. Mais quand il est sérieux, et que le silène s'ouvre ¹⁸¹, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru si divines, si précieuses, si parfaitement belles, et si extraordinaires, que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me recommandait Socrate. »

(*Banquet* 216c-217a, trad. Brisson, très légèrement modifiée)

La description d'Alcibiade met en opposition l'apparence extérieure de Socrate, et ses dispositions intérieures. L'*εἰρόνεια* qu'il lui attribue comporte deux facettes : l'une concerne son comportement amoureux, et l'autre son savoir. Vu de l'extérieur, le philosophe a l'air d'un homme lubrique. Selon les usages traditionnels en matière de pédérastie, Socrate devrait pourchasser les beaux garçons de ses assiduités en leur promettant une éducation. Or, il est modéré au

¹⁷⁶ « εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδείς ὑμῶν τοῦτον γινώσκει »

¹⁷⁷ « ... καὶ αὐτὸ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ... »

¹⁷⁸ « ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὦ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; »

¹⁷⁹ « ... ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἰς οἰηθεῖη... »

¹⁸⁰ « ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἀξία καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι λέγω ὑμῖν... »

¹⁸¹ « ... εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος... »

point de refuser les faveurs qui lui sont offertes. Aux yeux d'Alcibiade, le philosophe fait donc semblant d'être un amant, alors qu'il se comporte en réalité comme un aimé, ce qui constitue une première forme d'*eirōneia*¹⁸². Le jeune homme considère aussi la déclaration d'ignorance de Socrate comme une simulation (ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ). L'affirmation du philosophe à l'effet qu'il soit incapable d'enseigner ou de transmettre l'excellence morale – à l'inverse des sophistes qui prétendent détenir un tel art¹⁸³ – lui vaudra d'ailleurs une autre accusation explicite d'*eirōneia* de la part d'Alcibiade dans la suite de son éloge mitigé¹⁸⁴.

Dans le passage qui nous occupe ici, Alcibiade lance l'accusation d'*eirōneia* après avoir insisté sur le fait que Socrate a l'air d'un amant, tout en n'ayant en réalité aucune considération pour la beauté des garçons. À son avis, le philosophe mépriserait en outre tout ce que la foule considère comme important, et il n'accorderait aucune valeur aux êtres humains en général (ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι). La première partie de cette affirmation concorde avec ce que nous avons pu observer dès le début de cette thèse¹⁸⁵. La deuxième est cependant en contradiction avec la philanthropie qui est revendiquée par Socrate dans un autre dialogue¹⁸⁶, ce qui constitue une preuve supplémentaire du fait que le jugement d'Alcibiade soit biaisé dans notre passage. Les philosophes platoniciens jugent en effet que l'humanité a peu de valeur par

¹⁸² Voir aussi *Banquet* 222b : « ... καὶ ἄλλους πάντοτε πολλούς, οὐδὲ οὐτος ἑξαπατῶν ὡς ἐραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ. ἃ δὴ καὶ σοὶ λέγω, ὦ Ἀγάθων, μὴ ἑξαπατᾶσθαι ὑπὸ τούτου... ». On remarquera ici l'insistance d'Alcibiade à qualifier cette attitude de tromperie. — Pour plus de détails sur cette question, voir l'annexe I, section V.2.2.

¹⁸³ Voir notamment *Protagoras* 318a et 320b, ainsi que *Euthydème* 273d (commenté *infra*, section 6.9.1).

¹⁸⁴ Cf. *Banquet* 218d-219a (analysé *infra*, annexe I, V.2.2).

¹⁸⁵ Pour les *spoudai* de la foule, qui sont critiquées par les philosophes platoniciens, voir *infra*, section 1.6.

¹⁸⁶ Cf. *Euthyphron* 3d, trad. Dorion : « Mais, en ce qui me concerne, je crains que mon amour des hommes (φιλανθρωπίας) ne me fasse passer, aux yeux des Athéniens, pour quelqu'un qui parle sans retenue à tout homme, non seulement sans toucher de salaire, mais en en déboursant un avec joie si quelqu'un daigne m'écouter. »

comparaison à la divinité, mais ils ne méprisent pas le genre humain pour autant. L'un des aspects les plus importants de leur travail consiste plutôt à veiller à l'amélioration des êtres humains, et donc à leur bonheur¹⁸⁷.

Alcibiade ne semble pas comprendre le but que poursuit Socrate. Il présente l'*eirōneia* du philosophe comme une manifestation du mépris qu'il aurait, non seulement pour les préoccupations humaines, mais aussi pour les êtres humains eux-mêmes¹⁸⁸. L'autre jeu attribué à Socrate, qui consiste à se moquer des êtres humains (παίζων... πρὸς τοὺς ἀνθρώπους), serait lui aussi une conséquence de ce mépris. Alcibiade va jusqu'à affirmer que Socrate passe tout son temps (πάντα τὸν βίον... διατελεῖ) à simuler et à s'amuser aux dépens des gens, comme si le philosophe ne faisait rien d'autre dans ses discussions.

Tous ces indices nous portent à établir le parallèle suivant : Alcibiade prétend connaître Socrate comme il prétendait connaître les affaires publiques et la justice¹⁸⁹. Loin de détenir un savoir digne de ce nom, ou une compréhension réelle de l'homme dont il parle, le jeune homme porte sur le philosophe un jugement qui s'apparente à celui de la foule. Alcibiade reste au niveau des apparences – quoi qu'il en dise –, et il passe ainsi à côté de l'essentiel. Dans son ignorance, Alcibiade a tout de même eu l'occasion de s'apercevoir que Socrate était un homme vertueux – et plus précisément un homme doté d'une

¹⁸⁷ Il va sans dire qu'aider un être humain à devenir meilleur, dans ce contexte, ne signifie pas lui transmettre une vertu en peu de temps, comme les sophistes prétendent être capables de le faire. Pour la *spoudè* politique du philosophe platonicien, cf. *supra*, section 1.5.4.

¹⁸⁸ L'*eirōneia* est aussi reliée au mépris chez Aristote, mais le passage en question ne concerne pas Socrate. Cf. *infra*, annexe I, section VII.1.

¹⁸⁹ Cf. *Alcibiade* 106c-d, 109e, 113d-e, 114e et 119b-c. On notera, dans ce dialogue, la résistance du jeune homme à admettre qu'il ne détient pas de connaissances en cette matière et qu'il a donc besoin de s'éduquer. Cette prise de conscience ne survient en effet qu'à la fin du deuxième tiers du dialogue (cf. *Alcibiade* 124b). Alcibiade lance d'ailleurs une autre accusation d'*hybris* à l'endroit de Socrate au cours de cette discussion (cf. *Alcibiade* 114d).

modération extraordinaire –, à des moments où il estimait que le philosophe avait cessé de plaisanter et qu'il était sérieux (σπουδάσαντος).

Cet extrait montre bien que la *spoudé*, la *paidia* et surtout l'*eirōneia* qui sont imputées à un personnage par un autre, découlent d'une perception qui peut être fondée ou non. Les occurrences des termes apparentés à « *spoudé* » et à « *paidia* » qui sont utilisées par le locuteur, à l'endroit de son propre discours, sont beaucoup plus fiables lorsqu'on cherche à déceler la présence d'un jeu ou d'une *spoudé* réelles dans les dialogues.

4.4.2) Jeu et tromperie

L'*Hippias majeur* contient lui aussi un bon exemple de ce phénomène. Dans ce dialogue cependant, c'est la notion de tromperie qui est associée à la *paidia* de façon explicite. Le jeu en question est attribué à Hippias par Socrate. Le philosophe réagit alors à une déclaration du sophiste, selon laquelle il est impossible que deux choses aient une qualité en commun, sans l'avoir chacune séparément¹⁹⁰. Socrate n'est pas d'accord avec cet énoncé.

« – Ce qui est certain, c'est que, devant mon âme, apparaissent quantité de visions de ce genre ; mais je n'y ajoute pas foi, du moment qu'elles ne se présentent pas à toi, à toi un homme qui a, parmi nos contemporains, réalisé dans le domaine du savoir les plus grosses sommes d'argent ; tandis qu'elles se présentent à moi, à moi qui n'en ait jamais réalisé. Mais je fais attention, camarade, que tu n'aies t'amusé à mes dépens et chercher volontairement à me tromper¹⁹¹ : tant sont grandes la force et l'abondance de mes visions.

– Personne mieux que toi, Socrate, ne saura si je m'amuse ou non¹⁹², quand tu auras entrepris de m'expliquer quelles sont ces

¹⁹⁰ *Hippias majeur* 300b-c.

¹⁹¹ « καὶ ἐνθυμοῦμαι, ὦ ἑταῖρε, μὴ παίξις πρὸς με καὶ ἐκὼν ἕξαπατῶς »

¹⁹² « Οὐδείς σου, ὦ Σώκρατες, κάλλιον εἴσεται εἴτε παίζω εἴτε μή... »

visions qui s'offrent à toi. Il sera clair alors que tu as parlé pour ne rien dire... »

(*Hippias majeur* 300c-d, trad. Robin, très légèrement modifiée)

Les exemples qui viennent à l'esprit de Socrate sur cette question sont d'une simplicité désarmante. Deux choses ont en effet ensemble la propriété d'être « deux », mais, considérées séparément, elles sont « une »¹⁹³. Il en va de même pour le pair et l'impair. Ces cas sont si banals que Socrate refuse de croire qu'ils puissent échapper à un savant tel qu'Hippias. Le philosophe pense que le sophiste fait semblant de ne pas voir à quoi il veut en venir, et ce dans le but précis de le berner. Socrate soupçonne donc Hippias d'*eirōneia*.

On aurait affaire à de l'*eirōneia* tactique, si le sophiste se livrait bel et bien à une telle simulation. Il devient cependant manifeste, dans la suite du texte, qu'Hippias n'avait aucune idée de ce que Socrate voulait dire¹⁹⁴. Son refus d'admettre que deux choses puissent avoir une qualité en commun, sans l'avoir individuellement, était sincère. Sa position reflétait ce qu'il pensait. Le jeu d'Hippias était donc involontaire.

Ce passage permet de constater l'ampleur de la difficulté qu'il y a à distinguer l'*eirōneia* d'une disposition réelle (l'incompréhension dans ce cas-ci). Il arrive même à Socrate – en qui la tradition a vu un modèle de l'*eirōn* –, de faire des erreurs en ce domaine¹⁹⁵.

¹⁹³ Cf. *Hippias majeur* 301e-302b, pour ces exemples.

¹⁹⁴ Voir *Hippias majeur* 300e-301e. Comme Socrate tarde à lui donner des exemples précis, Hippias s'impatiente au point de qualifier la position du philosophe de « prodige » (« Τέρατα », 300e, trad. Robin). Le sophiste en vient même aux insultes : « Voilà dans quel état de déraison, de négligence, de naïveté et d'irréflexion vous vous trouvez. » (*Hippias majeur* 301c, trad. Pradeau).

¹⁹⁵ On trouve un emploi inusité des verbes « *poizein* » et « *prospoiein* » dans l'œuvre de Lysias (cf. *Sur le meurtre d'Érathosthène*, Discours I, 13). Il est alors question d'une femme qui fait semblant de jouer (προσποιουμένη παίξειν), en enfermant son mari à clef. À la différence du Socrate de l'*Hippias majeur*, qui voit une simulation là où il n'y en a pas, le mari de cette femme ne s'est pas aperçu qu'il avait affaire à une ruse (*ibid.*).

4.4.3) L'*eirōneia* de politesse

Le jeu qui est imputé à Socrate dans le *Théétète* ne paraît pas, quant à lui, être dénué de fondement. Une affirmation du philosophe portant sur la faiblesse de ses propres ressources suscite en effet l'incrédulité de Théodore¹⁹⁶. Le philosophe vient alors de défendre la thèse de Protagoras, après l'avoir démolie à l'aide d'arguments éristiques¹⁹⁷. L'occurrence qui nous intéresse apparaît dans la conclusion de cette défense, qui est aussi une autocritique.

« – Voilà, Théodore, ce que j'ai offert à ton ami en fait de secours ; c'est à la mesure de mes capacités : petit résultat pour de petits moyens¹⁹⁸. Mais s'il vivait, lui c'est de façon plus grandiose qu'il aurait secouru ses propres doctrines.

– Tu plaisantes, Socrate ! C'est avec une vigueur toute juvénile que tu es venu au secours de notre homme¹⁹⁹. »

(*Théétète* 168c, trad. Narcy, très légèrement modifiée)

Socrate ne contredit pas Théodore. Il se contente d'accepter le compliment²⁰⁰. Comme Théodore considère que Socrate a bien défendu la thèse de Protagoras, le jeu qu'il attribue au philosophe a quelque chose de l'*eirōneia*. Pour le mathématicien, les ressources de Socrate en matière d'argumentation ne sont pas aussi limitées qu'il le prétend. Cette *eirōneia* consiste donc en une sorte de fausse modestie.

Cette simulation n'est toutefois pas un piège²⁰¹. Il s'agit plutôt d'une forme de politesse. Le type d'*eirōneia* où l'on minimise ses capacités peut en

¹⁹⁶ Il s'agit de la troisième occurrence de l'expression « *παίξεις* » que nous avons annoncée un peu plus haut.

¹⁹⁷ Nous reviendrons sur cette réfutation. Cf. *infra*, section 6.11.

¹⁹⁸ « τὰὐτα, ὦ Θεόδωρε, τῷ ἑταίρῳ σου εἰς βοήθειαν προσηξάμην κατ' ἐμὴν δύναμιν μικρὰ ἀπὸ μικρῶν »

¹⁹⁹ « Παίξεις, ὦ Σώκρατες; πάννυ γὰρ νεανικῶς τῷ ἀνδρὶ βεβοήθηκας. »

²⁰⁰ *Théétète* 168c : « Εὖ λέγεις, ὦ ἑταῖρε. »

²⁰¹ Pour l'emploi tactique de cette forme d'*eirōneia*, voir *infra*, annexe I, section V.2.2.

effet, selon Aristote, être une façon de se rendre agréable aux autres²⁰². Or, Socrate fait cette déclaration après avoir montré avec quelle injustice il avait malmené Protagoras²⁰³. Qui plus est, Théodore, qui a été témoin de cette réfutation excessive, est un ami de Protagoras. En minimisant ainsi ses propres capacités, et en affirmant du même souffle que Protagoras aurait mieux secouru sa propre thèse que lui, le philosophe affiche un respect qui était absent de son argumentation précédente. Cette *eirōneia* paraît ainsi être une façon pour Socrate de s'attirer les bonnes grâces de Théodore. Le philosophe souhaite en effet reprendre l'examen avec lui, un examen qui sera conduit avec bienveillance et justice cette fois²⁰⁴.

4.5) Conclusion

La notion de jeu appliquée au discours appartient au domaine de l'humour chez Isocrate, Lysias, Xénophon et Aristote²⁰⁵. Elle consiste en une forme de plaisanterie, de badinage ou de moquerie. On peut ainsi considérer les termes apparentés à « *paidia* » comme des synonymes de « *geloios* » ou de « *skōmma* » chez Isocrate, Lysias et Aristote.

Il est cependant impossible de procéder à une telle assimilation chez Xénophon, et encore moins chez Platon. Xénophon emploie en effet le concept de *paidia*, en guise de signal narratif, pour souligner la présence de plaisanteries plus subtiles que l'humour ouvertement comique ou railleur. Chez Platon, la majorité des *paidiai* discursives qui sont désignées comme telles ne sont pas humoristiques. L'homme qui joue dans les discours crée plutôt des images verbales, comme nous le verrons tout au long des prochains chapitres.

²⁰² Cf. *infra*, annexe I, VI.2-3.

²⁰³ Cf. *Théétète* 167b-168a (analysé *infra*, section 6.11.4).

²⁰⁴ Cf. *Théétète* 168d-169c (commenté *infra*, section 6.11.4).

Pour Xénophon, Platon et Aristote, l'*areté* est loin d'exclure tout jeu discursif. L'homme de bien n'est pas un homme austère selon eux. Il s'agit plutôt d'un homme d'esprit, qui est capable de prendre plaisir à une plaisanterie et d'en inventer lui-même. L'homme de bien, toutefois, ne plaisante pas de façon continuelle, ni n'importe comment. Nous constaterons bientôt que ce principe s'applique aussi aux autres espèces de discours ludiques chez Platon. Le philosophe platonicien produit en effet des discours mimétiques en faisant preuve de mesure et de discernement.

Dans les passages des dialogues que nous avons examinés dans ce chapitre, la notion de *paidia* sert à caractériser la disposition d'un personnage envers un discours. Elle met alors en cause l'adhésion du locuteur à ses propos. L'auditeur marque ainsi son incrédulité ou son désaccord, en qualifiant le discours qui lui est présenté de jeu, comme on le voit aussi chez Xénophon. Seuls les personnages de Platon, cependant, se distancient de leurs propres discours de cette façon.

Le concept platonicien de jeu peut aussi désigner une caractéristique intrinsèque au discours. Son emploi diffère en cela de celui de la notion de *spoudé*. Si, en effet, il n'existe aucun discours qui soit *spoudaios* pour Platon, il existe cependant des discours qui sont en eux-mêmes ludiques selon lui. Certains des extraits que nous avons passés en revue dans ce chapitre contiennent de tels discours. Leur nature ludique tient, dans trois cas, à leur dimension humoristique ou moqueuse. Dans les autres, elle tient à l'absurdité du propos ou à la présence d'une forme d'*eirôneia*. L'homme qui plaisante, ou qui a recours à l'*eirôneia*, joue de son plein gré. Celui qui formule un énoncé absurde peut cependant le faire sans le vouloir. Dans ce cas, le jeu ne concerne pas les dispositions du locuteur, puisqu'il ne se rend pas compte qu'il joue. Le

²⁰⁵ Il en va de même chez les poètes de la même époque, bien que de telles occurrences soient rarissimes dans leurs textes.

personnage en question croit plutôt à ce qu'il dit. Il ne cherche pas à s'amuser. La nature ludique du discours repose alors entièrement sur le contenu de l'énoncé. Les discours mimétiques, que nous aborderons dans les pages suivantes, se distinguent de ce point de vue des jeux que nous avons étudiés dans ce chapitre. Il est possible, dans ce domaine aussi, de s'adonner au jeu sans savoir qu'il s'agit d'un jeu. Les discours imitatifs sont toutefois considérés comme étant ludiques en raison de leur statut d'image, de représentation. Le mode d'expression suffit, dans ces cas, à rattacher le discours au genre du jeu. La qualité du contenu du discours peut ainsi varier, sans que sa nature ludique en soit affectée.

Que le discours soit lui-même un jeu, ou qu'il soit seulement prononcé de façon ludique, la présence d'une *paidia* n'entraîne pas une dévaluation totale du contenu du discours chez Platon, ni même chez Xénophon. Isocrate est en effet le seul des auteurs que nous avons étudiés pour qui un discours ludique est nécessairement dépourvu de valeur. Il faut dire que le rhéteur a une cible particulière, à savoir les discours où l'on soutient une thèse absurde. Le seul rapprochement que l'on puisse effectuer entre la pensée de Platon et celle d'Isocrate, en matière de jeu, se situe donc à ce niveau. Attribuer un caractère ludique à la thèse selon laquelle la science est sensation, et à celle qui veut que les éléments d'un composé soient inconnaissables (comme Socrate le fait dans le *Théétète*), revient en effet à dire qu'elles sont fausses. Chez Xénophon, l'analogie établie par Socrate entre un animal et une terre n'est pas valide non plus. Ces énoncés sont ainsi taxés de jeux par le destinataire du discours, en raison de leur absurdité. Ils font cependant figure d'exception. Chez Xénophon et Platon, les jeux discursifs contiennent la plupart du temps des principes et des règles de vie tout à fait valables, de même que des souhaits sincères. La distanciation opérée par certains personnages platoniciens ne doit donc pas être interprétée comme un désaveu complet.

Les discours mimétiques que nous nous apprêtons à étudier ne sont pas tous faux eux non plus. Ils sont qualifiés de jeux d'une façon qui s'apparente à celle que nous avons identifiée dans ce chapitre, c'est-à-dire pour indiquer qu'ils ne doivent pas être pris au pied de la lettre. Les philosophes platoniciens exposent ainsi la nature ludique des discours imitatifs des autres locuteurs. Ils prennent aussi une certaine distance face à leurs propres images verbales, à l'aide de la notion de *paidia*. C'est ce qui leur permet de désamorcer la mystification que ce genre de discours produit dans l'âme d'un auditeur ou d'un lecteur naïf.

Troisième partie

Les discours mimétiques qualifiés de jeux

REMARQUES GÉNÉRALES

Nous avons vu jusqu'ici que Platon n'exclut pas toute activité ludique de la vie bonne. Il réserve plutôt une place de choix aux beaux jeux dans la cité juste. À partir du moment où cet auteur reconnaît la présence de forces irrationnelles au sein de l'âme humaine, le jeu s'impose dans ses programmes d'éducation. La *paidia* devient un outil indispensable qui permet de développer et de maintenir l'excellence morale des citoyens.

Nous avons constaté, par ailleurs, que la notion de *spoudé* n'est pas souvent appliquée aux discours chez Platon. Quand elle l'est, elle ne désigne pas une caractéristique inhérente au discours ou à la méthode en cause. Elle concerne plutôt la disposition de l'âme du locuteur.

L'application du concept de jeu à des discours comiques ou absurdes est rare elle aussi chez Platon. L'examen des passages en question a toutefois montré que la dimension ludique d'un discours ne se limite pas à l'attitude ou à la manière de parler. À la différence de la *spoudé*, la *paidia* peut tenir au contenu du discours ou au genre auquel il appartient. Les extraits analysés révèlent aussi que, dans les dialogues platoniciens, un tel emploi de la notion de jeu n'entraîne pas une disqualification automatique du discours visé.

Ces points étant établis, nous pouvons maintenant aborder ce qui constitue le cœur des discours ludiques explicites chez Platon, à savoir les discours mimétiques. Les clarifications que nous avons faites au sujet des liens qui unissent les arts imitatifs au jeu nous seront très utiles. Il faut garder à l'esprit que tous ces arts forment une seule et même espèce au sein du genre des jeux pour Platon. Dans les chapitres précédents, il est aussi devenu manifeste

que ces activités ludiques, comme les autres, sont jugées selon leur mérite respectif. Il existe donc, dans ce domaine aussi, des bons et des mauvais jeux selon Platon. Nous verrons qu'il en va de même des discours mimétiques.

Plusieurs techniques imitatives produisent en effet des images verbales, des discours. Nous avons déjà commencé à voir que la poésie et la sophistique font partie de ce groupe, la sophistique comprenant elle-même deux espèces différentes, à savoir l'éristique et la rhétorique. S'ajouteront à cet ensemble l'écriture, mais aussi le mythe et quelques autres modes discursifs dérivés des précédents (comme l'interprétation poétique et l'étymologie)¹.

Cette étude montrera que les critères présidant à la dévaluation ou à la valorisation de ces discours ludiques sont sensiblement les mêmes que ceux qui s'appliquent aux *mimémata* et aux jeux en général. Le jugement porté par Platon sur chacun de ces discours dépend en effet de plusieurs facteurs, comme la nature ou la qualité de l'objet imité, la manière dont il est imité, le but recherché par le miméticien, et l'importance qu'il accorde à son propre discours. En bout de ligne cependant, le critère capital en cette matière ne relève pas de l'esthétique ni de l'épistémologie, mais bien de l'éthique. Le premier souci de Platon concerne l'influence de ces pratiques, et des images qu'elles produisent, sur l'âme de l'imitateur et de son public. Ces jeux discursifs sont ainsi considérés par Platon, pour l'une ou l'autre de ces raisons, comme étant nuisibles, bénéfiques ou futiles.

Nous aurons l'occasion de remarquer, tout au long des prochains chapitres, que même lorsqu'un type de discours ludique est jugé néfaste par Platon, ce jugement n'entraîne pas un rejet définitif et sans appel. Cet auteur

¹ Le mythe, l'interprétation poétique et l'étymologie seront toutefois analysés dans la quatrième partie de cette thèse. Les passages des dialogues où la notion de *paidia* est appliquée à ces types de discours soulèvent en effet la question de l'usage dialectique de ces jeux (cf. *infra*, chap. 9). Étant donné le niveau de difficulté d'une telle question, la prudence commande de la garder pour la fin.

prend plutôt la peine d'identifier des conditions, des règles et même des remèdes qui permettent de se prémunir contre les effets indésirables des modes discursifs en question. Nous verrons que la dangerosité de ces types particuliers de discours, comme celle des *mimêseis* en général, réside surtout dans leur pouvoir de mystification et dans la naïveté de leurs destinataires. Or, l'antidote prescrit par Platon à cet égard sera toujours le même : il faut savoir qu'il s'agit d'un jeu.

Chapitre 5

LA POÉSIE

Introduction

Notre étude des discours mimétiques qui sont qualifiés de jeux chez Platon doit commencer par l'analyse de la poésie, et ce pour trois raisons. De tous les passages que nous examinerons dans cette thèse, c'est en effet la critique platonicienne de la poésie qui a le plus attiré l'attention des commentateurs¹. Outre sa célébrité, c'est aussi la sévérité de cette critique qui

¹ La question de la poésie chez Platon, et surtout celle de la tragédie, a engendré une littérature secondaire à ce point abondante qu'il est devenu presque impossible d'en faire le tour. La qualité des études en question varie d'ailleurs beaucoup d'un commentateur à l'autre. Il paraît donc plus prudent et plus rapide, là aussi, de présenter notre propre analyse de cette question, en nous basant sur les textes de Platon. Mentionnons tout de même quelques-unes de ces études, à titre d'exemples. Signalons tout d'abord l'article de Leszl (2004), où l'on trouve une revue et une discussion de cette littérature (*passim*). Cet article montre bien comment les interprètes se sont surtout attachés, ces dernières années, à voir s'il existe chez Platon une esthétique au sens où nous l'entendons aujourd'hui. L'étude de Leszl remet les pendules à l'heure à cet égard. Elle montre en effet que la perspective platonicienne sur la poésie et les arts en général relève de l'éthique et de la politique, et non de l'esthétique (p.127 et p.187 sq.), bien qu'il existe une telle chose qu'un plaisir esthétique pour Platon et Aristote (p.149 sq.). Malgré ses mérites, cet article n'éclaire toutefois pas grand-chose sur la question du jeu. Selon Leszl en effet, la notion de *paidia* implique toujours une dévaluation chez Platon – ce qui contredit la lettre des dialogues –, et elle indiquerait que l'activité en question n'est pas un art véritable, mais un simple savoir-faire (p.144-152 ; voir aussi Leszl 2006 et 2006a, commentés *supra*, section 2.5). Il oppose d'ailleurs ce concept de jeu à une sorte de « sérieux » qui demeure indéfini (cf. Leszl 2004, p.144-152). On trouve une approche similaire de la *paidia* et de la *spoudè* dans l'ouvrage de Janaway (1995). Bien qu'il ait remarqué le rôle éducatif et social conféré aux jeux dans les *Lois* (p.12 et p.176 sq.), ce commentateur croit que la notion de *paidia* est péjorative pour Platon, et que la conception de la poésie comme jeu n'indiquerait rien de plus que le plaisir qu'on en tire, plaisir qui s'opposerait à un « poids éthique ou éducatif sérieux » (p.142, 169 et 185). Janaway fait aussi l'erreur de considérer qu'Homère et les tragiques produisent des « images de l'excellence » selon Platon, ce qui contredit la lettre du livre III de la *République* (voir notamment p.11 et 171). On trouve d'ailleurs la même erreur chez Mooney 2004 (p.196, 201 et 206 sq.). On ne peut enfin que déplorer le fait qu'il se publie encore des livres sur la poésie chez Platon qui ne tiennent pas compte des *Lois*, et qui interprètent la critique platonicienne de la tragédie comme une condamnation absolue visant tous les genres de poésie (voir notamment Naddaf 2002 et Murray 1996). Ces lacunes amènent les auteurs en question à conclure qu'il y aurait une contradiction chez Platon entre cette critique de la poésie et la composition des dialogues, alors que d'autres interprètes se sont appliqués à démêler tout cela depuis plusieurs décennies (voir notamment Verdenius 1945).

impose qu'on l'examine en premier lieu. Les motifs qui justifient une telle âpreté de la part de Platon nous permettront en effet d'identifier des critères fondamentaux à partir desquels les autres types de discours ludiques seront évalués. Les extraits qui nous occuperont mettront par ailleurs en évidence un aspect souvent négligé de la pensée platonicienne en cette matière, à savoir les conditions qui rendent possible une pratique correcte de la poésie ². Au vu de ces passages, la récupération et l'usage philosophique des autres jeux imitatifs paraîtra déjà beaucoup moins problématique. Enfin, on trouvera, parmi les conditions énoncées par Platon, un antidote destiné à contrer les effets de la poésie tragique. Ce remède et les explications qui l'accompagnent nous permettront de comprendre pourquoi les philosophes représentés dans ses dialogues qualifient souvent leurs propres discours de jeux.

Ce chapitre portera sur deux grandes espèces de poésie, à savoir la poésie tragique et la poésie comique, suivant le rassemblement opéré par Platon lui-même ³. D'aucuns pourraient être tentés de traiter la comédie en relation avec les simples plaisanteries, mais une telle avenue ne respecterait pas la perspective adoptée par Platon sur cette question. Nous verrons en effet que la dimension ludique de la comédie, en tant que discipline artistique, ne tient pas tant à son aspect humoristique qu'à son appartenance au genre de la *mimésis*.

Nous pourrons aussi constater qu'au-delà des différences qui peuvent exister entre la poésie tragique et la poésie comique, l'inquiétude de Platon est la même dans les deux cas. Ce n'est en effet rien de moins que l'âme des imitateurs et des spectateurs qui risque d'être mise à mal par ces types de jeux

² Il va sans dire que nous n'analyserons pas tous les passages des dialogues qui traitent de la poésie, ce qui nous entraînerait trop loin de notre propos. Nous nous concentrerons principalement sur les extraits où les notions de *paidia* et de *spondé* sont présentes.

³ Nous le verrons bientôt dans les passages tirés de la *République* et des *Lois*. Voir aussi à ce sujet *Banquet* 223d : « ... τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιῶν ὄντα <καὶ> κωμωδοποιῶν εἶναι. ».

selon lui. Son jugement final sur ces arts et les discours qu'ils produisent comporte cependant quelques nuances. La tragédie sera déclarée néfaste et inutile, mais la comédie présentera pour sa part une utilité qui lui vaudra d'être admise dans la cité des *Lois*.

5.1) La poésie tragique n'est pas *spoudaia*

L'étude que nous amorçons nécessite quelques précisions préalables. Il faut tout d'abord rappeler que la critique platonicienne de la poésie tragique vise aussi la poésie épique⁴. Ces deux formes de poésie, que Platon assimile l'une à l'autre dans la *République*, véhiculent des mythes. La critique qui nous occupera porte bien entendu sur le contenu de ces mythes⁵, mais aussi sur leur représentation théâtrale. Même si le récit épique comporte des parties narratives, le rhapsode est appelé à jouer certains personnages, au même titre qu'un acteur tragique⁶.

L'épopée et la tragédie étaient tenues en très haute estime à l'époque de Platon. Bon nombre de ses contemporains croyaient en effet que ces poésies avaient une grande valeur, et que les poètes connaissaient « tous les arts, toutes les choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même les choses divines⁷ ». De plus, la poésie épique et tragique étaient considérées comme des poésies « sérieuses », par opposition à la comédie⁸. Outre la valeur qu'ils lui

⁴ Voir notamment *République* X, 598d : « Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγῳδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὀμηρον... ».

⁵ Pour une analyse détaillée de la critique des mythes homériques des livres II et III de la *République*, voir notamment Joly 1984 et Lacore 2003.

⁶ *République* III, 392d-394c.

⁷ *République* X, 598d-e, trad. Leroux : « ... τινῶν ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα ». — Nous reviendrons sur cette question (cf. *infra*, section 5.3).

⁸ Voir par exemple, *Lois* VII, 810e : « λέγω μὴν ὅτι ποιηταὶ τε ἡμῖν εἰσὶν τινες ἐπῶν ἑξαμέτρων πάνπολλοι καὶ τριμέτρων καὶ πάντων δὴ τῶν λεγομένων μέτρων, οἱ μὲν ἐπὶ σπουδῆν, οἱ δ' ἐπὶ γέλωτα ὠρμηκότες... ».

accordaient, la gravité du ton et des événements racontés portait la plupart des gens à placer cette poésie du côté de la *spoudé*. Ainsi, l'insistance de Platon à montrer que la tragédie n'est qu'un jeu (*paidia*) et qu'elle ne mérite pas le qualificatif de « *spoudaia* », constitue un renversement qui devait paraître très paradoxal aux yeux de ses contemporains. Aux yeux de Platon cependant, désigner cette poésie comme étant *spoudaia* n'est rien de plus qu'un abus de langage, qui repose lui-même sur une méconnaissance de la nature véritable de la poésie⁹. Dans l'examen platonicien du jeu poétique, l'opposition du comique et de la *spoudé* est conservée, mais elle ne va pas sans certaines réserves. En face de la comédie, qui porte à rire, se trouve la tragédie « que l'on dit sérieuse¹⁰ ».

5.2) Les effets de la tragédie sur l'âme de l'acteur

Dans la *République*, alors qu'ils examinent la question de savoir si les récits imitatifs auront leur place dans la cité juste, Socrate et Adimante s'entendent pour dire que les gardiens ne seront pas des miméticiens¹¹. Ces gardiens devront en effet s'appliquer à la tâche politique qui est la leur, suivant le principe selon lequel « chacun ne peut se consacrer de manière satisfaisante qu'à

⁹ Aristote adopte une tout autre perspective sur cette question, comme on le sait. Il définit la tragédie comme étant une *mimésis* des actions d'hommes *spoudaioi*, alors que la comédie en est une des actions d'hommes *phauloi* (*Poétique* II, 1448a1-20 ; et VI, 1449b24). Ce philosophe considère qu'Homère imite surtout des choses et des hommes qui sont *spoudaioi* (*Poétique* III, 1448a27 ; IV, 1448b34 ; et V, 1449b10), ce qui entre en contradiction directe avec la perspective platonicienne sur l'épopée homérique, du moins celle de la *République*, où cette poésie est dénoncée parce qu'elle représente des actions vicieuses. Il n'est pas certain toutefois que le terme « *spoudaios* » dans la *Poétique* signifie « vertueux », comme dans les œuvres éthiques d'Aristote, même si les passages que nous avons cités semblent aller dans ce sens. Quoi qu'il en soit, le fait que le qualificatif « *spoudaia* » soit accolé à la poésie tragique se comprend mieux dans l'optique aristotélicienne, puisque les actions qu'elle représente méritent ce même qualificatif. Comme toute chose cependant, une tragédie peut être bonne ou mauvaise, *spoudaia* ou *phaula*, selon Aristote (*Poétique* V, 1449b17). Elle a cependant plus de valeur (*spoudaioteron*) que l'histoire à cause de sa portée universelle (*Poétique* IX, 1451b6).

¹⁰ Cf. *Lois* VII, 816e-817a : « ὅσα μὲν οὖν περὶ γέλωτά ἐστιν παίγνια, ἃ δὴ κωμῳδίαν πάντες λέγομεν, οὕτως τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ κείσθω τῶν δὲ σπουδαίων, ὡς φασὶ τῶν περὶ τραγωδίαν ἡμῖν ποιητῶν... ». Voir aussi *Lois* VIII, 838c : « ... ἐν γελοίοις τε ἅμα ἐν πάσῃ τε σπουδῇ τραγικῇ λεγομένη πολλάκις... ».

¹¹ *République* III, 394d-395c.

une occupation unique ¹² ». Qui plus est, la pratique des jeux imitatifs exigeant une grande adresse, il est presque impossible de s'y adonner et de s'employer en même temps à des activités plus importantes ¹³.

Cette prescription est claire, mais elle ne signifie pas que toute activité mimétique est frappée d'interdiction dans la cité juste. Dans la suite du texte en effet, Socrate laisse la possibilité aux gardiens d'imiter des hommes vertueux à l'occasion ¹⁴. Ils devront cependant s'abstenir d'imiter des hommes vicieux ou des actions contraires à l'excellence ¹⁵. Comme nous l'avons vu, la *mimêsis* a, selon Platon, le pouvoir de transformer les âmes et de les rendre meilleures ou pires qu'elles étaient ¹⁶. Le comportement imité peut en effet passer dans les habitudes de ceux qui s'adonnent à la *mimêsis* en question, et devenir pour eux une seconde nature ¹⁷. C'est la raison pour laquelle on doit restreindre sa pratique imitative à la représentation de l'homme de bien. Socrate décrit en effet la manière dont l'homme mesuré s'adonne au récit mimétique en ces termes :

« À mon avis, répondis-je, un homme mesuré (μέτριος ἀνὴρ), lorsque dans son récit (ἐν τῇ διηγῆσει) il tombe sur quelque expression ou action d'un homme de bien (ἀνδρὸς ἀγαθοῦ), consentira à prendre la parole comme s'il était cet homme-là, et il n'aura pas honte de cette imitation, surtout s'il imite cet homme bon dans une action ferme et sensée ¹⁸. Il l'imitera de moins en moins si cet homme est diminué par les maladies, le désir

¹² *République* III, 394e, trad. Leroux, très légèrement modifiée.

¹³ Voir *République* III, 395a : « Σχολῆ ἄρα ἐπιτηδεύσει γέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός... ». Voir aussi *surta*, section 2.5.3.

¹⁴ *République* III, 395c : « ... ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμείσθαι τὰ τοῦτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα... ».

¹⁵ Cf. *République* III, 395d-396a.

¹⁶ Cf. *surta*, sections 2.5.6-7.

¹⁷ *République* III, 395d : « ἢ οὐκ ἦσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθῃ τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνῆς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν; ».

¹⁸ « ... μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα... »

amoureux, l'ivresse ou quelque autre infortune. S'il arrive qu'un [personnage] ne soit pas digne de lui, il ne consentira pas à représenter avec zèle un homme qui lui est inférieur, sauf très brièvement, lorsque cet homme fait quelque chose de valable¹⁹ ; mais il en aura honte cependant, parce qu'il n'est pas exercé à imiter de tels hommes, et parce qu'il supporte mal de se modeler sur les types d'hommes plus mauvais et de s'y conformer²⁰. La réflexion de l'homme mesuré le porte à dédaigner cette imitation, si ce n'est pour s'amuser²¹. »

(*République* III, 396c-e, trad. Leroux légèrement modifiée).

Le jeu qui consiste à imiter des hommes bons n'est pas problématique. C'est plutôt le zèle appliquée à la *mimêsis* d'hommes de moindre qualité qui l'est. Il y a en effet des jeux mimétiques qui doivent être pratiqués avec *spoudê* selon Platon²², mais celui-ci n'en fait pas partie. On peut faire la représentation d'hommes médiocres, mais on ne doit pas l'effectuer avec zèle ni ardeur, à défaut de quoi on risque de finir par leur ressembler. La pratique correcte d'une telle *mimêsis* exige qu'on la fasse d'une manière et dans un but purement ludiques, c'est-à-dire avec un certain détachement et pour le simple plaisir de la chose. Le jeu demeurera ainsi futile, mais il sera moins dommageable. Encore faut-il qu'on se limite à la représentation des bonnes actions du personnage, et qu'on ne se livre pas à cette *mimêsis* trop longtemps.

Les acteurs et les rhapsodes n'ont toutefois pas autant de scrupules que l'homme mesuré à l'égard de telles imitations.

« Par conséquent, dis-je, celui qui n'est pas de ce calibre, plus il sera médiocre, plus il racontera n'importe quoi²³. Il jugera que rien n'est

¹⁹ « ... όταν δὲ γίγνηται κατὰ τινὰ ἑαυτοῦ ἀνάξιον, οὐκ ἐβελήσειν σπουδῇ ἀπεικάζειν ἑαυτὸν τῷ χεῖρονι, εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχύ, όταν τι χρηστὸν ποιῆ... »

²⁰ « ... ὅμα δὲ καὶ δυσχεραίνων αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπος... »

²¹ « ... ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅτι μὴ παιδιᾶς χάριν. »

²² Les chants de la cité des *Lois* en sont un exemple. Cf. *supra*, section 2.5.7.

²³ « Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὁ μὴ τοιοῦτος αὐτῷ, ὅσῳ ἂν φαυλότερος ἦ, πάντα τε μᾶλλον διηγῆσεται... »

indigne de lui, si bien qu'il entreprendra de tout imiter avec zèle, même devant un public nombreux...²⁴ »
(*République* III, 397a, trad. Leroux, légèrement modifiée)

L'homme qui ne fait preuve d'aucun discernement à l'endroit des objets qu'il imite, et qui n'en éprouve aucune honte, est un homme médiocre pour Platon²⁵. Son Socrate s'appliquera d'ailleurs, au livre X, à dénoncer cette médiocrité des poètes tragiques et à montrer en quoi elle consiste. En effet, le problème soulevé par la pratique de ces poètes ne réside pas seulement dans l'objet de leur *mimêsis*, et dans l'ardeur avec laquelle ils accomplissent leur imitation. Il tient aussi au fait que cette activité devient elle-même une *spoudê* pour eux, c'est-à-dire une occupation à laquelle ils se consacrent entièrement.

5.3) L'ignorance et la *spoudê* déplacée des poètes tragiques

Après avoir montré que les images produites par la peinture et la poésie tragique ont un degré de réalité inférieur à celui des êtres sensibles, et qu'elles sont basées sur l'apparence²⁶, Platon dénonce le fait que les poètes puissent bernier une partie de leur public au point de passer pour de grands savants à leurs yeux. Le succès de cette illusion repose non seulement sur l'habileté du miméticien, mais aussi sur la naïveté du public, qui confond trop souvent science, absence de science et *mimêsis*²⁷. Toujours dans la *République*, Socrate

²⁴ « ... καὶ οὐδὲν ἑαυτοῦ ἀνάξιον οἰήσεται εἶναι, ὥστε πάντα ἐπιχειρήσει μιμῆσθαι σπουδῆ τε καὶ ἐναντίον πολλῶν... »

²⁵ Pour un jugement similaire, voir *Lois* II, 655d-656b (cité *supra*, section 3.7.3).

²⁶ Cf. *République* X, 596a-598b (commenté *supra*, section 2.5.2).

²⁷ *République* X, 598c-d, trad. Leroux, très légèrement modifiée : « Quand quelqu'un vient nous annoncer qu'il est tombé sur une personne qui possède la connaissance (ἐπισταμένῳ) de toutes les techniques artisanales et qui est au courant de tous les détails concernant chacune, un homme qui possède une connaissance telle qu'il ne connaît rien avec moins de précision que n'importe quel expert, il faut lui rétorquer qu'il est naïf (εὐήθης) et qu'apparemment il est tombé sur quelque enchanteur et imitateur (γότητι τινι καὶ μιμητῆ) qui l'a dupé (ἐξηπατήθη), au point de se faire passer pour un expert universel (πάς σοφός), en raison de son inaptitude propre à distinguer (ἐξετάσαι) en quoi consistent la science (ἐπιστήμην), l'ignorance (ἀνεπιστημοσύνην) et l'imitation (μίμησιν). » — La connaissance totale que la foule attribue aux poètes épiques et tragiques ne se limite pas aux métiers,

avance l'argument suivant pour prouver que les poètes tragiques ne sont pas omniscients, mais qu'ils sont, comme les sophistes, des ignorants qui parviennent à duper d'autres ignorants :

« Mais, justement, s'il y avait un poète capable de réaliser l'un et l'autre, l'objet qui sera imité et le simulacre de cet objet (τό τε μιμηθησόμενον καὶ τὸ εἶδωλον), penses-tu qu'il se permettrait de consacrer ses efforts à la confection de simulacres, et qu'il se proposerait dans sa vie un pareil but, comme si c'était pour lui ce qu'il y a de meilleur ²⁸ ? »

(*République X*, 599a-b, trad. Robin, légèrement modifiée).

Les poètes tragiques font de leur activité une *spoudé* : la production d'images mimétiques est le but principal de leur existence. Or, ce choix de vie indique une erreur de jugement sur ce qui mérite la *spoudé*, ainsi qu'une incapacité à produire des choses plus réelles. Cette incapacité de l'imitateur provient de l'état d'ignorance dans lequel il se trouve à l'égard des choses qu'il représente. Pour Socrate en effet, si un poète tragique disposait d'une connaissance en ces matières, il produirait la chose elle-même et non son image.

« Mais, je pense, s'il connaissait véritablement les choses qui constituent l'objet de son imitation, il consacrerait beaucoup plus d'efforts aux actions qu'aux imitations ²⁹, et il s'emploierait à laisser derrière lui, comme autant de souvenirs mémorables, des actions nombreuses et belles (πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα), et il aurait à cœur de faire plutôt l'objet d'un éloge que d'être celui qui le prononce. »

(*République X*, 599b, trad. Leroux, légèrement modifiée)

L'homme qui connaît les choses susceptibles de faire l'objet d'une *mimêsis* n'organise pas sa vie autour de l'imitation de celles-ci. Choisir de produire l'image d'une action plutôt que l'action elle-même est un non-sens du point de

mais s'étend à « toutes les choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même [aux] choses divines » (*République X*, 598d-e, trad. Leroux).

²⁸ « Οἷε οὖν [...] ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων δημιουργίᾳ ἑαυτὸν ἀφείναι ἂν σπουδάσειν καὶ τοῦτο προστήσασθαι τοῦ ἑαυτοῦ βίου ὡς βέλτιστον ἔχοντα; »

²⁹ « Ἄλλ' εἶπερ γε οἶμαι ἐπιστήμων εἴη τῇ ἀληθείᾳ τούτων περὶ ἄπερ καὶ μιμεῖται, πολὺ πρότερον ἐν τοῖς ἔργοις ἂν σπουδάσειεν ἢ ἐπὶ τοῖς μιμήμασι... »

vue platonicien ³⁰. Un véritable savant appliquerait sa *spoudé* à l'éducation de ses concitoyens et à la politique, et non à la représentation poétique de celles-ci ³¹.

Les poètes tragiques ne sont donc pas des *sophoi*. Comme Socrate le démontre dans la suite du texte, ils n'ont même pas d'opinion droite sur la beauté ou la médiocrité des objets qu'ils imitent ³². Or, pour avoir quelque valeur, une *mimésis* doit représenter le beau et le bien ³³.

« Et pourtant, [le poète] ne se privera pas pour autant d'imiter, sans savoir ce qui fait que chaque chose est mauvaise ou bonne. Mais apparemment, ce qui semble beau au grand nombre et à ceux qui ne savent pas, c'est cela qu'il imitera ³⁴. [...] Alors, sur ces questions, il me semble en tout cas, que notre accord est satisfaisant : en premier lieu, que l'imitateur ne sait, sur ce qu'il imite, rien qui mérite qu'on en parle, et que l'imitation est un jeu et non un objet de zèle ³⁵; en second lieu, que ceux qui touchent à la poésie tragique en vers iambiques ou en vers épiques, sont tous des imitateurs, autant qu'il est possible de l'être ³⁶. »

(*République X*, 602b, trad. Leroux, légèrement modifiée)

Le poète tragique est un ignorant qui imite ce que d'autres ignorants trouvent beau, et non ce qui est vraiment beau. Cette dénonciation explique, du moins en partie, le caractère radical de la dichotomie établie entre la *paidia* et la *spoudé* dans ce passage. Selon Socrate en effet, la *mimésis* n'est pas une *spoudé*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une activité digne d'occuper le centre de notre existence. Les arts mimétiques en général sont plutôt des jeux. La poésie tragique a cependant

³⁰ Cf. *supra*, sections 2.5.2 et 3.5.2.

³¹ Cf. *République X*, 599c-d.

³² *République X*, 602a : « Ούτε ἄρα εἴσεται οὔτε ὀρθὰ δοξάσει ὁ μιμητὴς περὶ ὧν ἂν μιμηταὶ πρὸς κάλλος ἢ πονηρίαν. »

³³ Cf. *supra*, section 2.5.4.

³⁴ « Ἄλλ' οὖν δὴ ὁμῶς γε μιμήσεται, οὐκ εἰδὼς περὶ ἐκάστου ὅπη πονηρὸν ἢ χρηστόν· ἄλλ', ὡς ἔοικεν, οἷον φαίνεται καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν, τοῦτο μιμήσεται. »

³⁵ « ... τὸν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται, ἄλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν... »

³⁶ « ... πάντας εἶναι μιμητικούς ὡς οἷόν τε μάλιστα. »

ceci de particulier qu'elle est un jeu dangereux. Il ne faut donc pas la pratiquer ni même l'écouter avec zèle.

5.4) Les effets de la tragédie sur l'âme du spectateur

Ce type de poésie s'adresse en effet à une partie de l'âme qui est elle-même médiocre, à savoir la partie irrationnelle qui pousse un homme à se lamenter face au malheur³⁷. Or, Socrate affirmait déjà au livre III que certains passages des épopées homériques, où l'on représente des dieux en train de se laisser aller à des gémissements, constituaient un danger pour l'âme de l'auditeur.

« Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes écoutaient avec attention de pareils discours, et qu'ils ne s'en moquaient pas comme de propos indignes des dieux³⁸, il leur serait difficile à eux qui ne sont que des hommes, de les croire indignes d'eux-mêmes et de se reprocher les propos ou les actes semblables qui pourraient leur échapper ; mais à la moindre contrariété, ils s'abandonneraient sans honte et sans courage aux plaintes et lamentations. »

(*République* III, 388d, trad. Chambry, très légèrement modifiée)

Ce genre de *mimésis* est impropre à l'éducation. Pour Platon en effet, l'enfance est la période de la vie où l'âme est la plus malléable³⁹. C'est pourquoi il est important de sélectionner des mythes qui fournissent aux enfants des modèles d'excellence morale, pour façonner leur âme correctement⁴⁰. Si les jeunes écoutent avec *spoudé* les extraits des épopées homériques critiqués par Socrate,

³⁷ *République* X, 603c : « ... ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτὸ αὐτὸ ἔλθωμεν τῆς διανοίας τοῦτο ᾧ προσομιλεῖ ἡ τῆς ποιήσεως μιμητικὴ, καὶ ἴδωμεν φαύλον ἢ σπουδαῖόν ἐστιν. » — L'examen annoncé ici se conclut en 605c. On remarquera la présence d'un certain flottement dans la terminologie utilisée dans ce développement : il est d'abord question d'une partie de la pensée, puis d'une partie de l'âme.

³⁸ « εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῇ ἀκούοιεν καὶ μὴ καταγελάφην ὡς ἀνοξίως λεγομένων... » — Nous empruntons cette portion de phrase à la traduction de Leroux. Chambry semble en effet gloser un peu trop en traduisant « ἀνοξίως λεγομένων » par « faiblesses indignes des dieux ». La traduction que Chambry propose de la suite de ce passage est cependant plus claire que celle de Leroux.

³⁹ Cf. *République* II, 377a-b.

⁴⁰ Cf. *République* II, 377b-c.

ils risquent de prendre ces dieux pour modèles et d'adopter le comportement que le poète leur a attribué. Or, Socrate cherche des moyens de former des gardiens qui ne se laisseront pas dominer par le chagrin, et qui seront même capables de supporter le deuil d'un proche avec fermeté (καρτερῶν) et sérénité ⁴¹.

Une écoute trop attentive ou trop réceptive d'un discours représentant des personnages qui s'abandonnent à leur chagrin n'est pas seulement dangereuse pour les jeunes. Elle peut aussi fortifier la partie « pleureuse » de l'âme des hommes de bien qui sont parvenus à l'âge adulte ⁴².

« C'est un fait, sans doute, que les meilleurs d'entre nous, quand nous entendons Homère ou tel autre parmi les tragiques, imiter un héros qui est dans le deuil, qui remplit de ses lamentations une longue tirade ou qui, en chantant, se frappe la poitrine, tu sais que nous éprouvons du plaisir, que nous nous laissons aller à le suivre avec compassion ⁴³, et que nous nous empressons de louer comme un bon poète celui qui, le plus possible, nous aura placés dans de telles dispositions ⁴⁴. »

(*République X*, 605c-d, trad. Robin, modifiée)

Cette poésie procure du plaisir. Il s'agit cependant d'un plaisir mêlé de souffrance ⁴⁵, puisqu'elle induit chez le spectateur une sympathie qui l'amène à ressentir l'émotion qui afflige le personnage (συμπάσχοντες). La tragédie

⁴¹ *République III*, 387e : « Ἦκιστ' ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πρῶτατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη συμφορὰ καταλάβῃ. » Voir aussi *République X*, 603e-604d.

⁴² *République X*, 605c : « τὸ γὰρ καὶ τοὺς ἐπιεικέας ἱκανὴν εἶναι λωβῆσθαι, ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων, πάνδεινόν που. »

⁴³ « ... οἷσθ' ὅτι χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες... »

⁴⁴ « ... καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν ὡς ἀγαθὸν ποιητὴν, ὃς ἂν ἡμᾶς ὅτι μάλιστα οὕτω διαθῇ. » — Les difficultés auxquelles les traducteurs se butent concernant la notion de *spoudé* sont manifestes dans ce passage. Robin, Chambry et Leroux lisent en effet respectivement : « nous louons gravement », « nous admirons sérieusement », et « nous mettons tout notre sérieux à faire l'éloge du poète ». Or, le sens de la phrase s'éclaire lorsqu'on fait appel au concept d'empressement plutôt qu'à celui de sérieux. Les hommes en question étant sous l'emprise de l'émotion provoquée par la *mimésis*, ils ne réfléchissent pas avant d'accorder leur estime au poète.

⁴⁵ Sur cette question, voir *Philèbe* 47d-48a : « Καὶ μὴν καὶ τὰς γε τραγικὰς θεωρήσεις, ὅταν ἅμα χαίροντες κλάωσι, μέμνησαι; (48a) ».

alimente donc une partie irrationnelle de l'âme au détriment de l'intellect ⁴⁶. Elle risque ainsi de ruiner la vertu des adultes, en instaurant dans leur âme une mauvaise *politeia* ⁴⁷.

La poésie tragique ne présente donc pas d'utilité pour la vie des êtres humains et des cités : son seul avantage se réduit au plaisir qu'on peut en tirer ⁴⁸. Comme le plaisir pris à la poésie tragique est dommageable, ce type de jeu n'est pas récupéré dans les programmes politiques de Platon, contrairement à d'autres jeux mimétiques. La poésie tragique est donc exclue de la vie de la cité de la *République* et des *Lois* : on n'y admettra que la poésie faisant la *mimêsis* de l'excellence morale ⁴⁹.

5.5) L'antidote

Comme les lecteurs des dialogues ne vivent pas dans ces cités justes, et que des tragédies continueront d'être présentées à Athènes et ailleurs, Platon propose un *pharmakon* destiné à contrer les effets néfastes de la poésie tragique sur l'âme du spectateur ⁵⁰.

On pourrait même affirmer que l'ensemble du développement du livre X sur les arts imitatifs est lui-même un tel remède. Socrate introduit en effet la deuxième partie de sa critique en ces termes :

⁴⁶ Cf. *République X*, 605b.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Du moins jusqu'à preuve du contraire, comme Socrate prend la peine de le préciser. Il évoque en effet la possibilité que l'on parvienne un jour à démontrer l'utilité de la poésie tragique (cf. *République X*, 607c-e). Il est tentant de penser qu'Aristote a relevé ce défi en développant sa théorie de la *catharsis* dans sa *Poétique*.

⁴⁹ Cf. *République X*, 607a et *Lois VII*, 817a-d.

⁵⁰ Quelques interprètes ont remarqué ce passage, mais ils n'en ont pas tiré les conséquences, ni pour la poésie elle-même, ni pour les autres espèces de jeux mimétiques. À notre connaissance, le fait que ce remède soit utilisé par les philosophes des dialogues platoniciens, au cours de leurs entretiens, est passé inaperçu. Voir notamment Derrida (1992), p.346-352 ; Janaway (1995), p.143 ; Muller (2001), p.130 et 137 ; et Leszl 2006, p.290-291.

« À vous, je peux le dire, car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et à tous les autres miméticiens. Il me semble que toutes les oeuvres de ce genre endommagent l'esprit de leurs auditeurs, de tous ceux qui ne possèdent pas l'antidote, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement⁵¹. »

(*République X*, 595b, trad. Leroux, légèrement modifiée).

Le remède consiste donc à connaître la véritable nature de la poésie tragique. C'est en effet la naïveté de l'auditeur, et son ignorance de ce que sont la *mimésis* et la science, qui le conduisent à penser que les oeuvres tragiques et leurs auteurs sont remplis de sagesse⁵². Le spectateur qui veut se prémunir contre cette illusion doit prendre la poésie tragique pour ce qu'elle est. Il doit savoir que cette poésie n'est qu'un jeu qui n'imité pas la réalité mais bien l'apparence, et que ce jeu est potentiellement nuisible pour son âme.

Socrate conclut son argumentation en soulignant à nouveau la nécessité de prendre de telles précautions en assistant à une tragédie.

« Mais tant qu'elle ne pourra produire cette justification⁵³, nous l'écouterons en scandant pour nous-mêmes ce raisonnement qui est pour nous une incantation, en faisant l'effort de ne pas tomber de nouveau dans la passion qui est celle de la jeunesse et de la foule⁵⁴. Nous chanterons donc qu'il ne faut pas appliquer notre zèle à la poésie de ce genre comme si elle atteignait la vérité et qu'elle avait de la valeur⁵⁵, mais qu'il faut, en l'écoutant, demeurer vigilant et craindre pour la constitution de son âme...⁵⁶ »

(*République* 608a-b, trad. Leroux, modifiée)

⁵¹ « ... λάβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

⁵² Cf. *supra*, section 5.3.

⁵³ C'est-à-dire la démonstration que la poésie tragique est utile, ou qu'elle est très bonne et très vraie. Cf. *République X*, 607e-608a.

⁵⁴ « ... ἀκροσάμεθ' αὐτῆς ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον, ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπαυδίην, εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικὸν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα. »

⁵⁵ « ἄσόμεθα δ' οὖν ὡς οὐ σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει ὡς ἀληθείας τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία... »

⁵⁶ « ... ἀλλ' εὐλαβητέον αὐτὴν ὃν τῷ ἀκροωμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι... »

Le spectateur d'une tragédie doit garder à l'esprit que cette poésie n'est pas *spoudaia*, et qu'elle ne comporte ni science ni vérité⁵⁷. Il ne doit pas lui accorder une attention zélée, parce qu'il risquerait ainsi de se laisser entraîner par elle, et de voir l'une des parties irrationnelles de son âme prendre le dessus sur son intellect. L'auditeur doit donc entretenir un certain détachement, voire une méfiance à l'endroit du spectacle auquel il assiste. La poésie tragique est un jeu dangereux, et ce jeu doit être pratiqué et écouté comme tel.

5.6) Un discours de Socrate en style tragique

Comme Platon critique sévèrement la poésie tragique, au point de l'exclure de la cité juste, on s'attendrait à ce que ses philosophes s'abstiennent d'utiliser ce type de discours. Or, ce n'est pas le cas.

On trouve en effet au moins un passage où Socrate s'exprime à la manière des poètes épiques et tragiques et, fait encore plus surprenant, il s'agit d'un extrait de la *République*⁵⁸. Avant d'expliquer comment des conflits peuvent surgir entre les gouvernants, et provoquer ainsi la dégénérescence de l'aristocratie en timocratie⁵⁹, Socrate fait à Glaucon la proposition suivante :

« Dès lors, Glaucon, dis-je, comment notre cité sera-t-elle ébranlée, et de quelle manière les auxiliaires et les chefs entreront-ils en

⁵⁷ On trouve une idée similaire chez Philippe d'Oponte. Passant en revue l'ensemble des connaissances qui ne mènent pas à la véritable sagesse, cet auteur affirme que la mimétique est un certain jeu et qu'elle n'est absolument pas *spoudaia* : « ... τό γε μετὰ τοῦτο παιδιά τις ἂν λείποιτο, μιμητικὴ μὲν τὸ πλείστον ἀλλ' οὐδαμῆ σπουδαία. » (*Épinomis* 975d). La mimétique n'a en effet jamais rendu personne sage, même lorsque l'imitateur pratique son art avec un grand zèle : « ὦν σοφὸν οὐδένα εἰς οὐδὲν σπουδῆ τῆ μεγίστη δημιουργοῦντα ἢ μιμητικὴ παρέχεται. » (*ibid.*).

⁵⁸ L'Étranger d'Athènes n'emploie pas ce genre de discours, mais il conçoit tout de même la constitution des *Lois* comme une tragédie. Cf. *Lois* VII, 817b, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée : « Excellents étrangers, dirions-nous, auteurs de tragédie nous le sommes nous-mêmes (ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταί), et, dans la mesure de nos forces, de la plus belle et de la meilleure ; en tout cas, la constitution politique en son ensemble (πᾶσα... ἡ πολιτεία) que nous proposons est une imitation de la vie la plus belle et la meilleure (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου), et c'est vraiment là, à notre avis du moins, la tragédie la plus authentique (ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην). ».

⁵⁹ *République* VIII, 545b-d.

conflit les uns avec les autres et même entre eux ? Ou bien veux-tu que, comme Homère, nous priions les Muses de nous dire comment la discorde est survenue la première fois⁶⁰, en déclarant qu'elles parlent d'une façon tragique et grandiloquente tout en jouant avec nous comme si nous étions des enfants, et qu'elles tiennent des propos légers comme si elles parlaient sérieusement⁶¹ ? »
(*République* VIII, 545d-e, trad. Leroux modifiée).

La phrase qui nous intéresse semble comporter une double opposition, mais il n'y en a en fait qu'une seule. Dire d'une part que les Muses vont parler d'une façon tragique en jouant (παιζούσας), et dire d'autre part qu'elles vont tenir des propos légers en leur donnant une allure sérieuse, revient en effet à la même chose. Seul l'ordre de présentation des opposés a été interverti. Le contenu du discours des Muses sera donc ludique, voire léger, mais son apparence sera sérieuse.

C'est en effet le style et le ton de ce discours qui fondent son appartenance au genre épique et tragique. Le discours comporte des éléments mythologiques, mais il ne contient pas, à proprement parler, de *mimésis* d'actions contraires à la vertu. Il consiste plutôt en un mythe portant sur les conséquences de l'incapacité des gardiens à discerner les périodes propices à l'engendrement des meilleurs enfants – incapacité qui est elle-même due aux

⁶⁰ « ἡ βούλει, ὥσπερ Ὅμηρος, εὐχόμεθα ταῖς Μούσαις εἰπεῖν ἡμῖν ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεσε... »

⁶¹ « ... καὶ φῶμεν αὐτάς τραγικῶς ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας, ὡς δὴ σπουδῆ λεγούσας, ὑψηλολογουμένας λέγειν; » — Cette phrase pose quelques difficultés. Leroux, Chambry et Robin donnent à « φῶμεν αὐτάς » le sens de « les faire parler, leur prêter un langage ». Ils lisent aussi « ὑψηλολογουμένας λέγειν » en coordination avec « ὡς δὴ σπουδῆ λεγούσας », ce qui donne à la proposition le sens suivant « ... et que, comme si elles parlaient sérieusement, nous leur prêtions un langage sublime ». Cette traduction obscurcit la phrase et donne à penser que l'adoption du style solennel indique la présence de propos prononcés avec *spondé*. Or, c'est justement cette impression que le Socrate de Platon s'applique à combattre au livre X. Nous lisons quant à nous « φῶμεν αὐτάς τραγικῶς » avec « ὑψηλολογουμένας λέγειν ». La même construction est en effet reprise en 547a (« Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη, αὐτάς ἀποκρίνεσθαι φήσομεν. »). Nous tenons à remercier E. J. Bakker, pour les éclaircissements qu'il nous a donnés sur la syntaxe de cette phrase.

limites humaines en matière de savoir ⁶². Le discours comprend aussi un développement très alambiqué sur le nombre géométrique qui régit le cycle des bonnes et des mauvaises naissances ⁶³, et il reprend le mythe hésiodique des races qui avait déjà été utilisé au livre III. ⁶⁴.

Socrate emprunte donc le langage solennel typique de la poésie tragique. Comme cette poésie fait semblant de parler sérieusement (ὡς δὴ σπουδῆ λεγούσας), en se donnant une allure vénérable, le philosophe prend la peine de souligner le caractère ludique de son discours et la légèreté de ses propos. À la différence des poètes tragiques, Socrate ne laisse pas ses auditeurs se méprendre sur la valeur de son discours. Il leur indique plutôt la nature véritable de ce discours, et leur administre de ce fait l'antidote dont il parle au livre X. Une telle introduction empêche en effet l'auditeur naïf d'attribuer au discours plus de mérites qu'il n'en a. Elle désamorce le pouvoir mystificateur de ce discours. Bon nombre des répliques des philosophes qui annoncent un jeu discursif ont précisément cette fonction dans les dialogues de Platon, comme nous le verrons dans les prochains chapitres.

⁶² *République* VIII, 546a-b, trad. Robin : « Or, pour ce qui est de votre espèce, de son excellence génératrice et de sa stérilité, quelque savants que soient les hommes que vous avez formés pour être les conducteurs de l'État, ils ne réussiront pas davantage, joignant l'expérience au calcul, à mettre le doigt dessus ; bien plutôt, la connaissance leur en échappera, et il leur arrivera de faire naître des enfants quand il ne le faut pas. ».

⁶³ Pour des détails sur cette question, voir Ehrhardt 1986. Cette interprète considère d'ailleurs le développement sur le nombre nuptial comme un usage littéraire, voire une application poétique des mathématiques (p.407 et 412).

⁶⁴ Cf. *République* VIII, 546b-547c.

5.7) Les effets de la comédie sur l'âme du spectateur ⁶⁵

Le caractère ludique des discours, des chants et des danses comiques est évident pour tout le monde ⁶⁶. Cette évidence est attribuable à la présence de l'humour et à l'opposition traditionnelle qui, pour cette raison, associe la tragédie au « sérieux » et la comédie au jeu. Les spectacles comiques ne risquent donc pas de mystifier leur public comme le fait la tragédie. La comédie s'apparente cependant à la tragédie en ce qu'elle peut avoir une influence nuisible sur l'âme, et qu'elle fait la *mimésis* d'un vice.

Il n'y a pas d'analyse spécifique de la comédie dans la *République*. Socrate se contente en effet d'affirmer que l'argument développé au sujet de la poésie tragique s'applique aussi à la comédie.

« Est-ce que le même raisonnement ne vaut pas aussi pour le comique ⁶⁷ ? Voici des actes que tu aurais honte de faire toi-même pour provoquer le rire, mais que tu te plairais fort à écouter en imitation comique (ἐν μιμήσει δὲ κωμωδικῇ), soit au théâtre, soit dans le privé, et dont tu ne détesterais pas la perversité. N'y aurait-il pas là, de ta part, une conduite identique à celle que t'inspirait la pitié ? Car ce désir de provoquer le rire, que d'un côté, par le raisonnement, tu contenais en toi-même, craignant de te faire une réputation de bouffonnerie (δόξαν βωμολοχίας), alors, en revanche, tu lui donnes libre cours ; et comme à ces occasions tu l'as rendu vigoureux, tu ne t'es pas aperçu que maintes fois il se

⁶⁵ Les études consacrées à la critique platonicienne de la comédie sont beaucoup moins nombreuses que celles qui portent sur la critique de la tragédie. Nous en mentionnerons quelques-unes dans les sections qui suivent. Notons pour l'instant que même Leszl, qui a publié une longue étude sur la poésie chez Platon (2004, 2006 et 2006a), n'accorde pas plus de trois pages à la question de la comédie (2006a, p.313-315). Ce court développement s'insère lui-même dans une section qui porte surtout sur la tragédie (comme son titre l'indique, cf. p.305). D'autres interprètes, ces dernières années, se sont plutôt attachés à identifier des passages des dialogues de Platon qui présentent des traits de la comédie. Voir notamment Nightingale 1995, p.172-192 ; et Desclos 2003 (*passim*).

⁶⁶ *Lois* VII, 817a : « ... ὅσα μὲν οὖν περὶ γέλωτά ἐστιν παίγνια, ἃ δὴ κωμωδίαν πάντες λέγομεν, οὕτως τῷ νόμῳ καὶ λόγῳ κείσθω ». Pour l'inclusion du discours, du chant et de la danse dans la sphère de la comédie, voir *Lois* VII, 816d, cité *infra*, section 5.9.

⁶⁷ « Ἄρ' οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ γελοίου; »

transportait dans ta conduite propre au point de te changer en un faiseur de comédie ⁶⁸. »

(*République* X, 606c, trad. Robin)

Le plaisir pris à la représentation comique fortifie le désir de faire rire. Il transforme ainsi celui qui l'éprouve en bouffon. Le spectateur osera alors tenir des propos ou se livrer à des actes dont il aurait eu honte avant que ce changement ne s'opère en lui. La comédie, comme la tragédie, détruit donc une certaine forme de retenue. Cette position énoncée par Socrate dans la *République* est plus radicale que celle de l'Étranger d'Athènes, comme nous le verrons bientôt.

5.8) Une *mimésis* du vice procurant un plaisir douteux

L'objet de la *mimésis* comique n'est pas identifié dans la *République*. On trouve plutôt cette explication dans le *Philèbe*. Socrate affirme alors que la nature du comique (τὸ γελοῖον φύσιν) réside dans le fait de ne pas se connaître soi-même ⁶⁹. L'homme atteint de ce type d'ignorance se croit plus riche, plus beau, plus vertueux ou plus savant qu'il ne l'est en réalité ⁷⁰. Parmi l'ensemble des ignorants de ce genre, seuls les gens faibles, qui sont incapables de se venger de la dérision qu'on leur fait subir, sont comiques ⁷¹. Les hommes forts affligés de cette ignorance sont plutôt « redoutables et détestables » ⁷². La comédie imite

⁶⁸ « ... καὶ ἐκεῖ νεανικὸν ποιήσας ἔλαθε πολλὰκις ἐν τοῖς οἰκείοις ἐξενεχθεὶς ὥστε κωμωδοποιὸς γενέσθαι. »

⁶⁹ *Philèbe* 48c-d. — L'analyse que Schulthess (2000) fait de ce passage rejoint la nôtre à plusieurs égards. Ce commentateur, comme beaucoup d'autres, ne tient toutefois pas compte des *Lois*. C'est ainsi qu'il en arrive à la conclusion selon laquelle il faudrait renoncer complètement à assister à des comédies selon Platon (p.317). Cette interprétation contredit le texte des *Lois* (cf. *infra*, section 5.9).

⁷⁰ *Philèbe* 48d-49a.

⁷¹ Voir *Philèbe* 49c, avec le contexte : « ἡ δ' ἀσθενὴς ἡμῖν τὴν τῶν γελοίων εἴληπε τάξιν τε καὶ φύσιν. »

⁷² *Philèbe* 49b, trad. Pradeau.

donc l'ignorance et la sottise ⁷³ des hommes faibles. Elle fait la *mimésis* d'un vice, tout comme la tragédie.

Dans cette partie du *Philèbe*, Socrate cherche à montrer comment un mélange de plaisir et de douleur peut se produire dans l'âme, l'émotion provoquée par la comédie servant d'exemple à cet égard ⁷⁴. Comme l'ignorance est un mal, prendre plaisir à une comédie revient à se réjouir des maux d'autrui. Ce plaisir ne semble pas poser problème lorsque les maux des ennemis en sont la cause ⁷⁵. Mais lorsque des amis sont tournés en dérision, le plaisir qu'on en tire devient injuste ⁷⁶ : on se réjouit alors qu'il faudrait plutôt se désoler des maux dont ils sont affligés ⁷⁷. Pour Socrate, le fait de rire ainsi des travers de ses amis, au lieu d'en éprouver du chagrin, s'explique par la présence d'un vice, à savoir le *phthonos*. C'est pourquoi il qualifie ce plaisir de « mesquinerie puérole » ⁷⁸. Le *phthonos* étant aussi une douleur de l'âme, le plaisir pris à une comédie est donc un mélange de plaisir et de douleur, comme celui que procure la tragédie ⁷⁹.

5.9) La comédie comme jeu éducatif

Les grandes lignes de la position de Platon sur la tragédie demeurent les mêmes dans la *République* et les *Lois*. La comédie fait cependant l'objet d'un traitement différent dans ces deux dialogues.

⁷³ *Philèbe* 48c : « Κακὸν μὴν ἄγνοια καὶ ἦν δὴ λέγομεν ἀβελτέραν ἔστιν. »

⁷⁴ Cf. *Philèbe* 47d sq.

⁷⁵ *Philèbe* 49d.

⁷⁶ *Philèbe* 49d : « Τὰ δέ γε τῶν φίλων ὀρώντας ἔστιν ὅτε κακὰ μὴ λυπεῖσθαι, χαίρειν δέ, ἀρα οὐκ ἄδικόν ἐστιν; »

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Philèbe* 49a, notre traduction : « Τοῦτο τοίνυν ἔτι διαιρετέον, ὦ Πρόταρχε, δίχα, εἰ μέλλομεν τὸν παιδικὸν ἰδόντες φθόνον ἄτοπον ἡδονῆς καὶ λύπης ὄψεσθαι μίξιιν. »

⁷⁹ Cf. *Philèbe* 48b et 50a-b.

Dans les *Lois* en effet, l'imitation comique apparaît comme un jeu nuisible pour l'artiste, mais utile pour le spectateur. Cette utilité lui vaut d'être admise dans la cité, à certaines conditions.

« Il faut maintenant observer et juger les corps laids, les pensées laides et ceux qui se sont consacrés à la dérision qui se réalise dans la parole, le chant, la danse et les imitations comiques de tout cela ⁸⁰. Car il est impossible d'apprendre ce qui est excellent sans apprendre ce qui est risible, ni d'ailleurs d'apprendre quoi que ce soit sans son contraire, si l'on veut devenir un homme avisé ⁸¹ ; il est en revanche impossible de pratiquer l'un et l'autre, si l'on cherche à avoir part si peu que ce soit à la vertu ⁸². C'est précisément pour cette raison qu'il faut apprendre cela : afin que l'on ne fasse ni ne dise jamais par ignorance quoi que ce soit de risible, alors que rien ne l'impose. C'est aux esclaves et aux étrangers qui reçoivent un salaire qu'il faut prescrire d'imiter (*μιμῆσθαι*) ce genre de choses, mais ces choses ne doivent jamais être l'objet de quelque zèle que ce soit ⁸³, et l'on ne doit jamais voir aucune personne libre, homme ou femme, apprendre [à faire] ces choses. De plus, un élément nouveau doit toujours apparaître au sein des imitations de ce genre ⁸⁴. »
(*Lois* VII, 816d-e, trad. Brisson et Pradeau, modifiée)

Il est nécessaire que les citoyens assistent à des spectacles comiques. Ils tireront de ce genre de *mimêsis* une connaissance de ce qui est risible. Or, comme nous

⁸⁰ « ... κατὰ λέξιν τε καὶ φῶδην καὶ κατὰ ὄρχησιν καὶ κατὰ τὰ τοῦτων πάντων μιμήματα κεκωμωδημένα, ἀνάγκη μὲν θεάσασθαι καὶ γνωρίζειν »

⁸¹ « ἄνευ γὰρ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατόν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι... » — Nous lisons « τὰ σπουδαῖα » à la lumière de la danse noble et édifiante qui a été qualifiée à l'aide du même adjectif par l'Étranger d'Athènes, dans le développement précédent (τοῦ σπουδαίου, *Lois* 814d-e, commenté *supra*, section 2.5.7, note 187). Dans ce passage comme dans celui qui nous occupe ici, un lien explicite est établi entre l'imitation « excellente » et la vertu.

⁸² « ... ποιεῖν δὲ οὐκ αὐτὸ δυνατόν ἀμφοτέρω, εἴ τις αὐτὸ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν... »

⁸³ « ... σπουδῆν δὲ περὶ αὐτὰ εἶναι μηδέποτε μηδ' ἦντινοῦν... »

⁸⁴ « ... καινὸν δὲ αἰεὶ τι περὶ αὐτὰ φαίνεσθαι τῶν μιμημάτων. »

l'avons vu dans la section précédente, c'est l'ignorance et la faiblesse d'un personnage, bref sa médiocrité, qui le rendent comique ⁸⁵.

Les citoyens doivent donc savoir quels comportements, quelles postures et quels discours sont médiocres, afin d'éviter de les adopter. Ils éviteront du même coup de se rendre eux-mêmes ridicules. Cette connaissance de ce qui est comique leur fournira aussi, par voie de contraste, une connaissance des comportements et des discours de l'homme de valeur. Le jeu comique acquiert ainsi une fonction de repoussoir dans le cadre du programme d'éducation à la vertu proposé dans les *Lois*.

5.10) Les effets de la comédie sur l'âme de l'acteur

Pratiquer soi-même la comédie nuit toutefois au développement et au maintien de l'excellence morale ⁸⁶. Dans le passage que nous venons de citer, l'Étranger énonce ce principe sans le justifier. On peut toutefois l'expliquer à la lumière de la théorie générale de Platon sur l'impact du jeu imitatif dans l'âme de l'acteur.

La *mimêsis* d'un certain type d'homme ou de comportement ne manque pas de provoquer, à la longue, l'adoption des moeurs imitées chez l'acteur. Or, l'objet de la *mimêsis* comique consiste en des actions honteuses commises par des hommes faibles qui ne se connaissent pas eux-mêmes. Le plaisir pris à la *mimêsis* comique risque aussi de transformer l'acteur en bouffon. Au livre XI des *Lois*, l'Étranger soutient en effet que l'habitude de tourner les gens en dérision

⁸⁵ Voir aussi *Lois* 814d-e (commenté *supra*, section 2.5.7, note 187), où la danse excellente (τοῦ σπουδαίου) s'oppose à la danse qui imite les mouvements des âmes et des corps médiocres (τοῦ φαύλου).

⁸⁶ L'analyse de Jouët-Pastré (2003) rejoint la nôtre sur cette question. Dans cet article, cette interprète traite en effet de l'utilité conférée à la comédie dans les *Lois*, en rapport avec celle des banquets. Elle remarque, à juste titre, que si les citoyens doivent faire eux-mêmes « l'expérience de la démesure » dans les banquets, ils doivent cependant se contenter d'observer « le spectacle de la bassesse » qui leur est présenté dans les comédies, sans y participer (p.305-306 et 310).

provoque une incapacité à se comporter en homme de valeur, et ruine la « grandeur » de l'esprit⁸⁷. La pratique de la comédie met donc en péril la vertu de l'acteur. C'est la raison pour laquelle l'Étranger affirme, dans le passage qui nous occupe, qu'il faut interdire aux citoyens de jouer eux-mêmes dans une comédie. Ils ne devront pas faire de cette activité leur occupation principale (σπουδήν), ni même en apprendre les rudiments. Les spectacles comiques seront plutôt joués par des esclaves et des étrangers.

5.11) Des mesures pour limiter les dommages de ce type de jeu

La règle énoncée par l'Étranger dans ce même passage, et selon laquelle les spectacles comiques doivent toujours comporter quelque nouveauté (καινόν τι), constitue une exception dans le traitement platonicien de l'usage politique du jeu. Les innovations sont en effet interdites dans tous les autres jeux de la cité en raison des dommages qu'elles peuvent causer⁸⁸. Or, l'introduction d'une nouveauté devient ici une mesure bénéfique, qui vise à empêcher les citoyens de s'habituer à certaines représentations de la médiocrité au point de les trouver normales⁸⁹. Elle sert donc d'antidote aux effets néfastes de la comédie sur le spectateur, en empêchant l'adoption des mœurs représentées.

L'Étranger propose, au livre XI, d'instaurer une règle supplémentaire pour encadrer la pratique de la comédie. Il faut en effet, selon lui, interdire aux poètes de s'en prendre à un citoyen et d'en faire un personnage de comédie⁹⁰. Cette règle évoque pour nous le tort que les *Nuées* d'Aristophane ont causé à Socrate, bien que le passage en question ne contienne pas d'allusion claire à ce

⁸⁷ Cette affirmation concerne plus précisément le fait de tourner des adversaires en dérision. Cf. *Lois* XI, 935b : « ὁ τις ἐθιζόμενος οὐδεὶς πώποτε δεῖς οὐ τοῦ σπουδαίου τρόπου ἦτοι τὸ παράπαν διήμαρτεν ἢ μεγαλονοίας ἀπώλεσεν μέρη πολλά. ».

⁸⁸ Cf. *supra*, section 2.3.2.

⁸⁹ Ce dernier point fait consensus chez les traducteurs. Voir les notes respectives de Robin, de Diès et de Brisson et Pradeau à cet endroit du texte.

⁹⁰ Voir *Lois* XI, 935e-936a (cité à la page suivante).

sujet. Une chose est certaine toutefois : cette interdiction est destinée à favoriser l'amitié entre les citoyens et, par le fait même, l'unité de la cité.

Il ne sera donc permis à personne d'humilier ou de ridiculiser un concitoyen ⁹¹. L'interdiction qui vise les poètes comiques est un cas particulier de cette règle générale. Elle stipule que les citoyens ne devront pas s'abandonner à la colère en se livrant à des attaques injurieuses ou railleuses dans les débats. De telles attaques engendrent en effet de la haine et des inimitiés entre les citoyens ⁹². Elles ruinent aussi la vertu des individus qui s'y adonnent ⁹³.

Le plaisir pris à rire des travers de nos proches étant en lui-même injuste et mesquin ⁹⁴, il devient encore plus malsain quand cette dérision est motivée par la colère ⁹⁵.

« Mais quoi ! L'ardeur (τὴν προθυμίαν) des comiques à dire des choses qui font rire aux dépens des hommes, la tolérons-nous si c'est sans colère (ἄνευ θυμοῦ) qu'elle poursuit ce but, de tourner en comédie nos citoyens ? Ou la diviserons-nous en deux espèces, selon que l'on joue ou non ⁹⁶ ? Sera-t-il permis à celui qui joue de dire des choses comiques au sujet de quelqu'un sans colère, tandis qu'il ne serait permis à personne, comme nous le disions, de le faire avec animosité et colère ⁹⁷ ? Ne revenons pas sur cette interdiction, mais précisons dans la loi à qui nous accorderons, et à qui nous refuserons la permission. Qu'aucun auteur comique, de poésie iambique ou lyrique, n'ait donc de licence soit en paroles, soit en

⁹¹ Lois XI, 934e-935d, pour tout ce développement.

⁹² Lois XI, 934e-935a.

⁹³ L'insulte fortifie l'emprise du *thumos* dans l'âme de celui qui la profère (cf. Lois XI, 935a). La raillerie provoque quant à elle une incapacité à se comporter en *spondaios anér*, et elle détruit la *megalonoia* (voir la section précédente).

⁹⁴ Cf. *supra*, section 5.8.

⁹⁵ Sur la colère qui porte à la raillerie, voir Lois XI, 935b-d.

⁹⁶ « ἢ διαλάβωμεν δίχα τῷ παίξειν καὶ μή... »

⁹⁷ « ... καὶ παίζοντι μὲν ἐξέστω τινὶ περὶ τοῦ λέγειν γελοῖον ἄνευ θυμοῦ, συντεταμένω δὲ καὶ μετὰ θυμοῦ, καθάπερ εἶπομεν... »

gestes, soit avec colère, soit sans colère, de tourner en comédie d'aucune façon aucun citoyen [...]. Quant à ceux à qui nous avons permis tout à l'heure de composer ces poèmes, ils auront le droit de [se tourner] mutuellement [en comédie] sans colère et d'une façon ludique, mais non avec zèle et colère⁹⁸. »
(*Lois XI*, 935d-936a, trad. Diès, modifiée)

La *paidia* est opposée dans ce passage à une émotion forte. L'intensité est en effet un trait commun au *thumos* et à la *spoudè*, et c'est elle que l'Étranger veut exclure de la comédie. Le jeu en question consiste donc en une sorte de détachement, qui s'oppose à un état de tension (*συντεταμένω*). On obtient ainsi deux types de moqueries : on cherche à s'amuser dans un cas, et à nuire dans l'autre.

Aucun poète n'aura cependant le droit de ridiculiser un citoyen, même d'une façon purement ludique. La distinction établie entre le désir ludique et le désir colérique de faire rire concerne plutôt les rapports que les poètes entretiendront entre eux. Parmi les citoyens, seuls les poètes pourront en effet être transformés en personnages de comédie. Or, les poètes de la cité des *Lois* ne sont pas des poètes de métier ayant consacré leur vie à cet art. Le droit de composer des poèmes n'est pas non plus accordé en fonction du talent naturel pour la poésie. On confiera plutôt cette tâche à des hommes de bien, âgés d'au moins cinquante ans, qui ont déjà accompli de belles actions dans la cité, et qui savent faire des éloges et des blâmes corrects⁹⁹. Seuls ces hommes, donc, pourront se moquer les uns des autres dans leurs poèmes. Ils devront cependant le faire de façon ludique, c'est-à-dire sans animosité, pour que le jeu n'entraîne pas de dommages.

⁹⁸ « οἷς δ' εἰρήται πρότερον ἐξουσίαν εἶναι περὶ τοῦ ποιεῖν, εἰς ἀλλήλους τούτοις ἄνευ θυμοῦ μὲν μετὰ παιδιᾶς ἐξέστω, σπουδῆ δὲ ἅμα καὶ θυμουμένοισιν μὴ ἐξέστω. »

⁹⁹ *Lois VIII*, 829c-e.

5.12) Conclusion

La solennité du style et la gravité des événements représentés placent la poésie tragique du côté de la *semnotês*, mais elle n'est pas *spoudaia* pour autant aux yeux de Platon. Elle est plutôt un jeu mimétique dont il faut se méfier. Cette sorte de poésie exerce en effet une influence néfaste sur l'âme, et ce de trois façons. Elle provoque chez l'auditeur ignorant et naïf l'illusion d'avoir affaire à une poésie qui participe à la science et à la vérité. Elle fait aussi la *mimêsis* de comportements contraires à l'excellence morale, qui risquent d'être pris pour modèles par les jeunes spectateurs, ou de passer dans les habitudes des acteurs. Elle renforce en outre, chez le spectateur, la partie irrationnelle de l'âme qui est encline au chagrin. Cette poésie contribue ainsi à détruire l'harmonie qui doit régner entre les différentes parties de l'âme, et donc la vertu de justice.

Platon exclut, pour toutes ces raisons, la poésie tragique de ses programmes politiques. Il fournit tout de même des balises à l'intérieur desquelles on voit se profiler quelque chose comme une pratique correcte de ce type de jeu. Cette pratique met d'ailleurs en lumière les différentes facettes que l'opposition de la *paidia* et de la *spoudê* peut comporter chez Platon. Tout d'abord, la production des *mimêmata*, et surtout celle des images tragiques, ne doit pas être une *spoudê* pour celui qui s'y adonne. On ne doit pas en faire son occupation principale comme s'il s'agissait d'une activité de la plus haute importance. Les poètes tragiques font donc preuve d'une *spoudê* déplacée selon Platon¹⁰⁰. La *mimêsis* doit seulement être pratiquée comme un jeu, c'est-à-dire à titre de *parergon*, d'activité accessoire. Les représentations d'hommes et d'actions vertueuses peuvent avoir une *spoudê*, c'est-à-dire un but important, et mériter ainsi d'être jouées de façon zélée. Mais les images tragiques, qui représentent des modèles contraires à ceux-là, sont inutiles et risquées selon Platon. Il ne faut

¹⁰⁰ Il adressera d'ailleurs le même reproche aux autres écrivains (cf. *infra*, chapitre 8).

donc pas espérer atteindre par là quelque but valable. Si l'on décide tout de même de s'y adonner, il faut le faire dans un but et d'une manière ludiques, c'est-à-dire pour le seul plaisir de la chose et de façon détachée. La pratique et l'écoute de telles *mimêseis* deviennent moins nocives lorsqu'elles sont exemptes de zèle.

Ces balises semblent ainsi découler de la thèse selon laquelle la connaissance de la nature réelle de la poésie tragique, et des autres *mimêseis* mystificatrices, est un antidote pouvant contrer leurs effets nuisibles. Les limites à l'intérieur desquelles une pratique correcte de cette poésie semble possible peuvent en effet être résumées ainsi : il faut savoir que la poésie tragique est un jeu dangereux, et en orienter la pratique et l'écoute en conséquence. Les chapitres suivants montreront que cet impératif de lucidité quant à la nature du discours est aussi appliqué par Platon à d'autres genres discursifs, et notamment à l'écriture. Même si la plupart des discours ludiques n'atteignent pas le degré de dangerosité de la poésie tragique, les philosophes platoniciens s'attachent à mettre leurs interlocuteurs en garde contre leur propre naïveté, et à désigner ces discours comme étant des jeux, qu'il s'agisse des leurs ou de ceux des autres.

À l'inverse de la tragédie, la comédie est un jeu qui est perçu comme tel par son public. Le problème de la naïveté du spectateur ne se pose donc pas dans ce domaine. La comédie fait toutefois la *mimêsis* de la médiocrité en général et d'un vice en particulier, à savoir le manque de connaissance de soi. Elle représente des actions honteuses commises par des hommes faibles. Lorsqu'une comédie imite les travers de gens que l'on aime, le plaisir qu'on en tire est lui-même teinté d'injustice et de *phthonos*. Ce type de jeu peut ainsi avoir des effets néfastes sur l'âme des individus et sur le tissu social de la cité.

Cela étant, on observe un changement dans la perspective platonicienne quant à l'influence de la comédie sur l'âme du spectateur. Dans la *République*, en

effet, l'accent est mis sur la tendance à se comporter en bouffon, qui se développe sous l'effet des spectacles comiques. Dans les *Lois* cependant, on apprend que la comédie peut servir de repoussoir et aider ainsi le spectateur à se comporter en homme de valeur. La comédie, contrairement à la tragédie, fournit en effet une connaissance à son public. Ce savoir est très particulier, mais il présente tout de même une utilité pour l'éducation à la vertu.

Dans les *Lois*, les spectacles comiques ne sont considérés comme étant dangereux pour l'âme du spectateur que lorsqu'ils présentent toujours les mêmes images de la médiocrité, et qu'ils deviennent ainsi des modèles de comportement. Même bien encadrée, la comédie demeure toutefois nuisible pour l'acteur. L'imitation de moeurs médiocres et le goût de la bouffonnerie sont en effet incompatibles avec le développement et le maintien de l'excellence morale.

La comédie aura donc sa place dans la cité des *Lois*, mais sa pratique sera règlementée pour en limiter les dommages. La première mesure destinée à protéger l'*areté* des citoyens est exactement la même que celle qui est édictée dans la *République* au sujet de la tragédie : personne ne doit faire de la comédie son occupation principale, ni même y appliquer quelque *spondé* que ce soit. Les citoyens n'auront pas le droit de jouer dans une comédie. La composition poétique, comique ou autre, sera quant à elle confiée à quelques citoyens d'âge mûr, ayant déjà fait la preuve de leur excellence morale et de leur jugement par leur œuvre politique. La composition poétique sera donc un *parergon*, une activité accessoire pour ces hommes. Ils devront d'ailleurs renouveler sans cesse leurs images comiques, afin que les citoyens ne s'habituent pas à voir certaines représentations particulières de la médiocrité. L'interdiction de tourner un citoyen en un personnage de comédie vise à son tour à protéger l'unité de la cité. Les hommes de bien qui feront office de poètes bénéficieront toutefois d'une permission spéciale à cet égard. Ils auront le droit de se représenter

mutuellement dans leurs comédies, à la condition que cette dérision soit exempte de colère et de *spoudé*, et qu'elle demeure un jeu.

Il appert de tout ceci que l'enjeu principal soulevé par la pratique des jeux poétiques se résume aux transformations qu'ils induisent dans l'âme des acteurs et des spectateurs, transformations qui ont à leur tour des répercussions politiques. La poésie, qu'elle soit tragique ou comique, est critiquée par Platon en tant que discours imitatif, c'est-à-dire en raison de son faible degré de réalité et des objets qu'elle imite. Mais elle est aussi critiquée en tant qu'occupation principale, voire en tant que genre de vie. L'art poétique étant un jeu qui ne produit que des images, il est absurde d'y consacrer l'essentiel de ses efforts, quelle que soit la qualité des images en question. La pratique correcte de ce type de jeu, telle que Platon la conçoit, commande ainsi de s'armer de lucidité et de faire en sorte que ce jeu demeure un jeu.

Une telle mise au point sur ce qui mérite la *spoudé* ne signifie pas qu'il faille s'abstenir de toute *mimêsis* poétique. On peut invoquer à ce sujet, non seulement la récupération de la comédie opérée dans les *Lois*, mais aussi la permission accordée aux gardiens (qui sont des philosophes) d'imiter de bons comportements à l'occasion, permission qui est mentionnée au cœur de la critique la plus acerbe qui soit adressée à la poésie dans l'ensemble de l'œuvre de Platon. Qui plus est, son Socrate, qui mène la discussion dans la *République*, se permet même d'avoir recours au style tragique dans un de ses discours.

D'aucuns pourraient voir là une contradiction, puisque la tragédie est bannie de la cité juste dans ce même dialogue. Le discours en question illustre cependant de façon exemplaire les règles énoncées par Platon en matière d'imitation : 1) il ne comporte aucune représentation du vice ; 2) le philosophe qui le prononce ne passe pas tout son temps à composer de tels discours ni à

parler de cette manière ; 3) ce philosophe prend bien soin d'avertir ses auditeurs de la nature ludique de son discours.

Nous trouvons donc là les premiers éléments de preuve à l'effet qu'il existe, chez Platon, un usage philosophique des discours imitatifs. Cet emploi s'accompagne d'un certain nombre de précautions. L'une d'entre elles vise à protéger l'âme de l'auditeur : elle consiste à désigner le discours comme étant un jeu.

Chapitre 6

L'ÉRISTIQUE

Introduction

À l'instar de la poésie, l'éristique et la rhétorique sont considérées comme des jeux chez Platon en raison de leur caractère imitatif et de leur pouvoir mystificateur. Ces deux modes discursifs ont toutefois ceci de particulier qu'ils ressortissent au genre du combat verbal (*makhêtikê*), aussi désigné sous le nom de « sophistique ». L'éristique et la rhétorique sont en effet de véritables armes, qui permettent de remporter la victoire dans un débat. Dans ce contexte, la notion de *paidia* sert le plus souvent à dénoncer l'attitude du locuteur ou les tactiques qu'il emploie dans la discussion. Plusieurs procédés éristiques et rhétoriques, parmi lesquels figure l'*eirôneia*, sont ainsi désignés comme étant des jeux chez Platon.

Il va sans dire que notre but, dans les deux chapitres qui vont suivre, n'est pas de dresser l'inventaire de toutes les tactiques de combat verbal représentées dans les dialogues. Nous nous attacherons plutôt à mettre en lumière les raisons qui motivent la caractérisation de certains de ces procédés comme jeux. Nous nous intéresserons aussi à l'usage que fait le philosophe platonicien de ce type de jeu.

6.1) L'usage philosophique de la mystification (1^{ère} partie)

L'emploi philosophique de l'éristique et de l'*eirōneia*, comme celui de la ruse et de la mystification en général, semble problématique au premier abord ¹. On se demande comment le philosophe platonicien, qui consacre sa vie à la recherche de la vérité, peut avoir recours à des modes discursifs et à des tactiques qui ne mènent pas à un savoir. Cette contradiction apparente commence toutefois à se dissiper lorsqu'on tient compte du fait que le philosophe n'a pas qu'une seule *spoudé*. La dialectique et la quête du savoir occupent certes une très grande place dans sa vie, mais le philosophe platonicien a aussi une *spoudé* politique. Il doit s'appliquer à rendre d'autres êtres humains meilleurs ². Or, certains jeux mimétiques, comme le chant et la danse, présentent une grande utilité pour l'éducation à l'excellence morale selon Platon ³. Il en va de même pour les discours ludiques, comme nous avons commencé à le voir en analysant la réflexion platonicienne sur la poésie comique.

Cette sorte de poésie étant moins mystificatrice que son pendant tragique, on pourrait être tenté de conclure que l'éducation doit être exempte de toute mystification selon Platon. Deux passages de la *République* nous empêchent toutefois d'adopter une telle perspective. Dans le premier, qui est

¹ Motte (2000) propose une belle analyse de la *goêteia* en lien avec la sophistique chez Platon. Bien qu'il n'ose pas aborder la question de savoir si le philosophe platonicien peut lui aussi être un magicien, voire un sorcier, ce commentateur a remarqué les indices allant en ce sens. Insatisfait des interprétations existantes sur le sujet, Motte plaide en faveur d'une étude qui traiterait de la question « dans toute son ampleur » (cf. p.289-292). À titre d'exemple d'interprétation inadéquate, on peut citer celle de Gellrich (1994), qui admet sans peine que le Socrate de Platon puisse être un *goês*, mais qui donne tout un biais féministe à son étude, et qui développe par ailleurs un concept d'« ironie homéopathique » qui s'appliquerait au *Phèdre* (p.285 sq.).

² Cf. *supra*, section 1.5.4. Voir aussi *Gorgias* 513e, 515b-c et 521d.

³ Cf. *supra*, sections 2.3.3 et 2.5.7.

bien connu, Socrate place un mensonge noble et nécessaire au fondement même des rapports sociaux de la cité juste ⁴.

Le deuxième extrait est négligé par les interprètes. La *République* contient en effet des développements sur les différentes mises à l'épreuve qui jalonnent le programme d'éducation ⁵. D'une manière générale, ces tests servent à révéler le caractère et les aptitudes des citoyens, comme c'est aussi le cas de certains jeux dans les *Lois* ⁶. Dans la *République* cependant, il est question d'une épreuve qui consiste en une exposition à la *goêteia*.

« ... il faut rechercher quels sont ces gardiens excellents qui s'en tiennent au principe qui leur impose de toujours faire ce qui se présente à eux comme le bien supérieur de la cité. Il faut donc les observer (τηρητέον) dès l'enfance, en leur proposant des activités au sein desquelles on est le plus susceptible d'oublier ce principe et de se trouver induits en erreur (ἐξαπατῶτο), et ensuite porter son choix sur celui qui est demeuré fidèle au principe et qui ne s'est pas laissé bernier (δυσεξαπάτητον), et exclure au contraire les autres. [...] Il faut également les confronter à des efforts, et aussi à des souffrances et à des luttes, dans lesquelles nous ferons les mêmes observations. [...] Enfin [...], ne faut-il pas préparer pour eux une troisième espèce d'épreuve, une épreuve d'ensorcellement ⁷, et les observer ? De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes candidats à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver (βασανίζοντας) beaucoup plus qu'on éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel résiste le mieux à l'ensorcellement (δυσγοήτεντος) et garde la meilleure attitude en toute circonstance [...]. Celui qui aura traversé toutes les épreuves de l'enfance, de la

⁴ Il s'agit du mythe des races, auquel devront croire l'ensemble des citoyens Voir *République* III, 414b-415d : « ... τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων [...] γενναῖόν τι εἶν... (414b-c) ».

⁵ Voir notamment *République* VI, 503e et VII, 537b-d.

⁶ Voir la note précédente et *supra*, section 2.4.

⁷ « Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τρίτου εἶδους τοῦτοις γοητείας ἀμιλλαν ποιητέον... »

jeunesse et de l'âge adulte, et qui en sera sorti intact, celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité...⁸ »
(*République* III, 413c-414a, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

La mystification en question est un effet du plaisir ou de la crainte⁹. Rares cependant sont les passages de l'œuvre de Platon où la *goêteia* est conçue de cette manière¹⁰. La plupart du temps, les termes apparentés à « *goêteia* » désignent une mystification qui est produite par le discours¹¹. C'est une idée qu'on trouvait déjà chez Gorgias¹². Chez Platon, la *goêteia* est souvent associée à la tromperie et au mensonge de façon explicite¹³. Le sophiste est dénoncé en tant que *goês*, c'est-à-dire en tant qu'il est un charlatan qui mystifie les jeunes garçons par le biais de ses discours¹⁴. Mais le pire des sorciers du discours est

⁸ « καὶ τὸν ἀεὶ ἐν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι βασιανζόμενον καὶ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα καταστατέον ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα... »

⁹ Voir aussi *République* III, 412e-413c et *République* IX, 584a.

¹⁰ Ces extraits de la *République* mis à part, on ne trouve qu'un passage où Socrate parle d'une âme ensorcelée par les désirs et les plaisirs du corps (cf. *Phédon* 81b). Il serait malaisé d'inclure dans ce petit groupe l'extrait du *Philèbe* où le plaisir sous toutes ses formes est conçu comme un ensorcellement malsain, puisque Socrate évoque cette thèse pour montrer en quoi elle est inadéquate (cf. *Philèbe* 44c). Platon revient au sens usuel du terme, c'est-à-dire à son sens de « sorcellerie », dans les *Lois* (cf. *Lois* I, 649a ; X, 909b ; et XI, 933a).

¹¹ Les occurrences de ce genre sont deux fois plus nombreuses que les précédentes. Voir *Hippias mineur* 71a ; *Gorgias* 483e-484a ; *Euthydème* 288b ; *Ménon* 80a-b ; *Méxène* 235a ; *Banquet* 203a et d ; *République* X, 598d et 602d ; *Sophiste* 234c, 235c et 241b ; ainsi que *Politique* 291c et 303c. Dans la grande majorité de ces passages, la *goêteia* en question relève de la sophistique, de la rhétorique ou de la poésie tragique. Nous analyserons la plupart de ces extraits dans ce chapitre et le suivant.

¹² Cf. *Éloge d'Hélène*, DK B 11, 10 : « γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηναί, αἱ εἰσὶ ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα. » Voir aussi *Éloge d'Hélène*, DK B 11, 14 : « ... οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆν τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. »

¹³ Outre l'extrait de la *République* que nous venons de citer dans le corps du texte, voir *Hippias mineur* 371a ; *République* X, 598d ; et *Sophiste* 241b. Voir aussi *République* II, 380d, 381e et III, 383a, où Socrate dénonce l'idée qu'un dieu puisse mystifier et berner (ἐξαπατᾶν) les humains en se métamorphosant ou en mentant.

¹⁴ *Sophiste* 234c et 235a (analyses *infra*, section 6.5). Voir aussi *Euthydème* 288b (analyse *infra*, section 6.9.4). Pour la dénonciation de Calliclès de l'éducation démocratique comme *goêteia*, et de ses effets sur l'âme des « meilleurs », voir *Gorgias* 483e-484a.

l'orateur qui se fait passer pour un homme politique véritable. L'Étranger d'Élée dit de lui qu'il est, de tous les sophistes, le plus grand *goês*¹⁵.

L'extrait de la *République* que nous venons de citer ne mentionne pas cette forme de mystification verbale. Mais la nécessité d'éprouver la capacité des candidats à ne pas se laisser bernier (*disgoêteia*) se comprend d'autant mieux qu'il existe aussi, pour Platon, un ensorcellement de ce genre. Il n'y aura certes pas de sophistes ni de démagogues dans la cité juste, mais les jeunes interlocuteurs de Socrate vivent à Athènes. L'épreuve de l'exposition à la *goêteia* peut ainsi être transposée au niveau du discours. Comment, en effet, pourrait-on devenir un bon philosophe et un bon politique dans une cité comme Athènes, tout en étant incapable de résister à la magie des discours des sophistes et des orateurs populaires ? Il semble donc que la mystification ait sa place dans l'éducation platonicienne ne serait-ce qu'à titre d'épreuve. On verra, dans ce chapitre et le suivant, qu'elle peut révéler le naturel d'un garçon, mais aussi l'aider à se prémunir contre les ensorcellements opérés par ces professionnels de l'illusion.

D'autres passages des dialogues incitent le lecteur à surmonter les réticences qu'il pourrait entretenir quant à l'existence d'un usage philosophique de la mystification. Dans le *Banquet* en effet, plusieurs des caractéristiques du *daimôn* Éros se retrouvent dans le portrait qu'Alcibiade dresse de Socrate, comme on le sait. Or, Diotime affirme qu'Éros est lui-même un philosophe et un *goês* tout à la fois¹⁶. Dans un autre dialogue, le personnage de Ménon – qui est pourtant rompu à la rhétorique et qui se plaît aussi à l'argumentation éristique¹⁷ – se dit victime de la *goêteia* de Socrate¹⁸. Il ajoute même que le

¹⁵ *Politique* 291c et 303c (cités *infra*, section 7.2). Pour une autre dénonciation de la *goêteia* des rhéteurs, voir *Méxécène* 235a (analysé *infra*, section 7.5.1).

¹⁶ *Banquet* 203d : « ... φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής ». Voir aussi *Banquet* 203a, où la *goêteia* fait partie des activités qui sont sous le patronage d'Éros.

¹⁷ Ménon a été l'élève de Gorgias (cf. *Ménon* 96d). Pour l'éristique, voir notamment *Ménon* 80e.

philosophe se ferait accuser de sorcellerie s'il se rendait dans une autre cité en continuant de se comporter comme il le fait à Athènes¹⁹. Or, Socrate, loin de nier ce qu'on lui reproche, s'applique plutôt à montrer qu'une telle mystification peut être bénéfique²⁰.

Nous avons établi que certains jeux imitatifs, relevant des disciplines artistiques, pouvaient être utiles pour l'éducation à la vertu. Nous venons de constater qu'il en va de même pour certaines formes de *goûteia*. Qu'en est-il maintenant des techniques de combat verbal ? Soulignons tout d'abord le fait que l'éristique et l'*eirôneia* sont des jeux imitatifs au même titre que la rhétorique et la poésie²¹. Toutes ces *paidiai* possèdent en outre un certain pouvoir de mystification pour Platon.

Les commentateurs admettent sans difficulté l'existence d'un usage philosophique de la rhétorique²². Plusieurs d'entre eux refusent toutefois de faire le même constat en ce qui concerne l'*eirôneia* (au sens grec du terme) et surtout l'éristique²³. La rhétorique, en tant qu'espèce du genre du combat

¹⁸ Cf. *Ménon* 80a : « καὶ νῦν, ὡς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι. »

¹⁹ *Ménon* 80b : « εἰ γὰρ ξένος ἐν ἄλλῃ πόλει τοιαῦτα ποιῶς, τάχ' ἂν ὡς γόης ἀπαχθείης. »

²⁰ Voir *Ménon* 80c-d, mais surtout 84b-c (analysé *infra*, section 6.3.2).

²¹ Cf. *supra*, section 4.4 et *infra*, sections 6.5 et 7.2.

²² Sauf Guthrie 1976, et sans doute quelques autres, qui croient que la philosophie et la rhétorique sont totalement incompatibles.

²³ Ce déni qu'on observe chez les interprètes ne date pas d'hier. Sprague (1962) le déplorait déjà dans son ouvrage sur l'usage platonicien des raisonnements faux (cf. p.81 et 86). Pour des exemples, voir Vlastos 1994 (commenté dans l'annexe I, section VIII.2). Voir aussi Robinson (1953), qui reconnaît que les dialogues de jeunesse contiennent des exemples de la plupart des arguments fallacieux décrits par Aristote dans les *Réfutations sophistiques* (p.22), mais qui tente par ailleurs de démontrer que Platon n'est pas conscient de ces fautes de logique (p.27 sq.). Ce commentateur établit ainsi une séparation stricte entre l'*elenchos* socratique, dont le but serait la découverte de la vérité, et l'éristique, où l'on cherche seulement à gagner (p.84-88). Voir aussi Dixsaut (2001), qui traite de la « manière socratique de discuter » comme si le Socrate de Platon n'avait jamais recours à des tactiques éristiques, et qu'il aurait pour unique but de trouver la vérité sur le sujet en question (cf. p.16, 27, 34-35, 39, 63-69, etc.). En se penchant sur le *Théétète*, cette interprète est obligée de convenir que Socrate emploie aussi une « méthode purgative », mais elle ne tire pas les conséquences de l'autocritique énoncée dans ce même

verbal, ne diffère pourtant de l'éristique que par la longueur des discours qu'elle produit selon Platon ²⁴. La rhétorique est certes critiquée et dévaluée dans certains dialogues platoniciens, mais elle est récupérée et soumise à des règles précises dans d'autres dialogues (comme c'est aussi le cas de la poésie comique). Pour remplir ses rôles d'éducateur et d'homme politique, le philosophe doit être capable de persuader ²⁵. La rhétorique lui permet de produire un effet sur les âmes par le biais du discours ²⁶. Le philosophe, tel que Platon le conçoit, doit guider ces âmes vers la vertu, non seulement à l'aide de raisonnements, mais aussi au moyen de discours qui s'apparentent à des incantations ²⁷.

Nous avons vu que l'éducation d'une âme nécessite un travail sur ses parties irrationnelles selon Platon ²⁸. Or, les images produites par les techniques imitatives ont une grande influence sur ces parties de l'âme qui sont rétives au commandement de l'intellect. Dans le domaine des discours, notre examen de la poésie tragique et comique a démontré que cette influence pouvait être bénéfique ou néfaste, selon le type d'images employées et la manière dont elles

dialogue (p.143 sq.). Nous reviendrons en détail sur cette critique que Socrate s'adresse à lui-même concernant les premières réfutations qu'il a infligées à Théétète (cf. *infra* 6.11.4). Voir enfin Benson (1995), qui s'attache à montrer que, contrairement à ce que Vlastos avait soutenu, l'*elenchos* socratique ne vise pas à prouver la véracité ou la fausseté d'une opinion, ni à établir des doctrines morales positives, mais plutôt à mettre au jour des incohérences entre les opinions du répondant (*passim*, mais surtout p.111-112). Ce commentateur évite toutefois de faire le rapprochement avec l'éristique et ne dit pas un mot de ses propriétés purificatrices. Cette omission se retrouve chez plusieurs autres interprètes qui ont tenté d'analyser l'*elenchos* socratique, et surtout chez ceux qui se sont concentrés sur les aspects logiques du phénomène.

²⁴ Cf. *Sophiste* 225b, cité dans la section suivante.

²⁵ Voir *Politique* 304a-e, où la rhétorique est placée au service de la science politique. Voir aussi *Lois* IV, 722e-723d, sur l'importance de convaincre les citoyens du bien-fondé des lois (par le biais de préambules). Pour l'insuffisance de la dialectique en cette matière, et la nécessité correspondante de la rhétorique, voir *Phèdre* 260d : « τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδῶτι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη. ». Voir aussi *Gorgias* 453d, où l'enseignement est conçu comme une forme de persuasion.

²⁶ Cf. *Phèdre* 261a : « Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὄλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων... ». Voir aussi *Phèdre* 271c : « Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα... ».

²⁷ Voir notamment *Lois* II, 670e-671a : « ... ἱκανὸν ἐποδὸν γίγνεσθαι νέους πρὸς ἀρετήν. ».

²⁸ Cf. *supra*, section 2.3.3.

sont utilisées. Le même principe s'appliquant au mythe ²⁹ et à la rhétorique chez Platon, il n'y a pas lieu de mettre l'éristique à part des autres arts imitatifs, et de l'exclure a priori des outils qui sont à la disposition du philosophe.

Il faut plutôt se demander quelle est l'utilité de l'éristique en cette matière, et quelles règles doivent encadrer son emploi selon Platon. Nous pourrions ainsi voir en quoi le philosophe se distingue du sophiste, malgré un usage de procédés similaires. Ce chapitre nous permettra en effet de constater que le philosophe a recours à de telles tactiques pour combattre des charlatans passés maîtres dans l'art du combat verbal, mais aussi pour débarrasser une âme de ses opinions fausses, et la convaincre de rechercher le savoir et la vertu.

6.2) Définition de l'éristique

La définition platonicienne de l'éristique et sa conception théorique comme jeu se trouvent dans le *Sophiste*. L'éristique est l'une des espèces de l'art du combat verbal selon Platon ³⁰. Cet art, qui reçoit le nom d'« art de la contestation », se divise en deux parties ³¹ : l'espèce judiciaire, qui a lieu en public et consiste en de longs discours sur ce qui est juste et injuste ³² ; et l'espèce antilogique, qui a lieu en privé et procède par questions et réponses ³³. Dans le *Phèdre* aussi, il est question d'un art qui englobe à la fois l'éristique et la rhétorique ³⁴. C'est toutefois la rhétorique qui accapare l'attention des

²⁹ Brisson (1982) a montré que le philosophe platonicien utilisait ce type de discours ludique pour s'adresser aux parties irrationnelles de l'âme humaine (cf. p.93-103).

³⁰ *Sophiste* 225a-b : « Τῆς τοίνυν μαχητικῆς [...] τῷ δὲ λόγοις πρὸς λόγους τί τις, ὦ θεοίτητε, ἄλλο εἶπη πλὴν ἀμφισβητητικόν; ».

³¹ *Sophiste* 225b : « Τὸ δὲ γε περὶ τὰς ἀμφισβητήσεις θετέον διττόν. ».

³² *Ibid.* : « Καθ' ὅσον μὲν γὰρ γίγνεται μήκεσί τε πρὸς ἐναντία μήκη λόγων καὶ περὶ τὰ δίκαια καὶ ἄδικα δημοσίᾳ, δικανικόν. ».

³³ *Ibid.* : « Τὸ δ' ἐν ἰδίῳις αὖ καὶ κατακεκερατισμένον ἐρωτήσεις πρὸς ἀποκρίσεις μῶν εἰθίσμεθα καλεῖν ἄλλο πλὴν ἀντιλογικόν; ».

³⁴ Cf. *Phèdre* 261b-e. Les références à ces deux techniques sont toutefois plus allusives dans ce dialogue, et la terminologie utilisée est légèrement différente. L'art qui regroupe la rhétorique et l'éristique est en

personnages dans ce dialogue ³⁵. Dans le *Sophiste* au contraire, l'art qui permet de remporter la victoire à l'aide d'un discours long est laissé de côté à partir d'ici ³⁶.

L'Étranger d'Élée et Théétète se concentrent plutôt sur le combat verbal mené par questions et réponses, et pour lequel ils réservent l'appellation d'antilogique. Cet art consiste en une certaine capacité de contredire n'importe quelle affirmation ³⁷. L'éristique est l'une des espèces de ce genre antilogique. Elle se distingue par son caractère technique et par les sujets qu'elle aborde. L'éristique porte en effet principalement sur le juste, l'injuste et d'autres sujets semblables ³⁸. La dialectique et l'éristique abordent donc le même genre de thèmes. Le but de l'éristique ne consiste toutefois pas à découvrir la vérité sur un sujet donné, mais bien à amener l'interlocuteur à se contredire lui-même ³⁹.

L'éristique se divise à son tour en deux espèces, selon qu'elle comporte ou non une visée pécuniaire. L'éristique sophistique s'oppose ainsi à une forme d'éristique gratuite, qui est qualifiée de bavardage. Le bavard pratique en effet l'éristique pour le seul plaisir de la chose, et il a tendance à négliger ses propres affaires ⁴⁰. La majorité de ses auditeurs trouvent d'ailleurs sa façon de discuter

effet désigné sous le nom d'« *antilogiké* » plutôt que celui d'« *amphibétésis* ». Nous reviendrons sur ces passages (cf. *infra*, section 7.2.1).

³⁵ Socrate propose d'ailleurs une définition de la rhétorique qui est plus précise que celle du *Sophiste* quant à ses procédés, mais plus large quant à son domaine d'application. En effet, le combat verbal par discours longs n'est pas limité au contexte public dans ce dialogue. Cf. *Phèdre* 261d-e (commenté *infra*, section 7.2.1) : « Ὅκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημογορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μίᾳ τις τέχνῃ, εἴπερ ἔστιν... ».

³⁶ Il ne sera mentionné qu'une seule autre fois, à la toute fin du dialogue. Cf. *Sophiste* 268b, analysé *infra*, annexe I, section V.1.

³⁷ *Sophiste* 232e : « ἀτὰρ δὴ τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἄρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἰκανὴ τις δύναμις ἔοικ' εἶναι; ».

³⁸ *Sophiste* 225c : « Τὸ δέ γε ἔντεχνον, καὶ περὶ δικαίων αὐτῶν καὶ ἀδίκων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὄλως ἀμφισβητοῦν, ἄρ' οὐκ ἐριστικὸν αὐτὸ λέγειν εἰθίσεσθα; ».

³⁹ Cf. *Sophiste* 230b (analysé dans la prochaine section).

⁴⁰ *Sophiste* 225d : « Δοκῶ μὴν τὸ γε δι' ἡδονὴν τῆς περὶ ταῦτα διατριβῆς ἀμελὲς τῶν οἰκείων γιγνόμενον... » — Certains passages des dialogues platoniciens montrent que les Athéniens avaient une telle perception de Socrate. On verra cependant, dans les sections suivantes, que l'éristique n'est

assez déplaisante ⁴¹. Le sophiste cherche quant à lui à s'enrichir en pratiquant cette forme de combat verbal ⁴². Cet art lui permet de passer pour un savant aux yeux de son auditoire.

6.3) La pratique correcte de l'éristique (1^{ère} partie)

On peut aussi pratiquer l'éristique en ayant un autre but en vue que le plaisir, la richesse ou le prestige. Dans le *Sophiste*, en effet, il est question des propriétés curatives de l'éristique dans les pages qui suivent la définition de cette technique.

6.3.1) L'utilité de l'éristique

Selon l'Étranger d'Élée, l'éristique est utile lorsqu'on cherche à éduquer un ignorant qui se croit savant sans l'être ⁴³. Ce type particulier d'ignorant ne veut en effet « rien apprendre sur ce qu'il pense déjà connaître ⁴⁴ ». Il n'a aucun désir de rechercher la vérité sur ces questions, parce qu'il croit qu'il la possède déjà. La réprimande et la persuasion ayant peu d'effet sur un tel homme ⁴⁵, il faut plutôt, dans ce cas, avoir recours à la réfutation. C'est du moins l'avis de ceux qui ont réfléchi à ce problème ⁴⁶.

« Ils interrogent un homme sur les sujets dont il croit dire quelque chose, alors qu'il ne dit rien [qui vaille]. Étant donné que ces opinions sont celles d'individus dont la pensée est flottante, ils les

pas l'unique forme de discussion employée par le Socrate de Platon, et que cette pratique, dans les mains du philosophe, a un tout autre but que celui qu'on soupçonne ici.

⁴¹ *Ibid.* : « ... περι δὲ τὴν λέξιν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀκούοντων οὐ μεθ' ἡδονῆς ἀκούομενον καλεῖσθαι κατὰ γνώμην τὴν ἑμὴν οὐχ ἕτερον ἀδολεσχηκοῦ. ».

⁴² *Sophiste* 225e : « Τούτου τοίνυν τούναντίον, ἀπὸ τῶν ἰδιωτικῶν ἐρίδων χρηματιζόμενον, ἐν τῷ μέρει σὺ πειρῶ νῦν εἰπεῖν. ».

⁴³ *Sophiste* 229b-d.

⁴⁴ *Sophiste* 230a, trad. Cordero.

⁴⁵ Cf. *Sophiste* 229e-230a.

⁴⁶ Cf. *Sophiste* 230a.

soumettent sans difficulté à un examen ⁴⁷, et, les rassemblant dans leurs propos en un même groupe, ils les mettent ainsi les unes contre les autres ; puis en faisant cela, ils font voir qu'elles sont en même temps, sur les mêmes sujets, ayant un même objet, [et] sous les mêmes rapports, en contradiction avec elles-mêmes ⁴⁸. Ce que voyant, les personnes interrogées se fâchent contre elles-mêmes, tandis qu'elles s'adoucissent (ἡμεροῦνται) à l'égard d'autrui, et c'est justement de cette manière qu'elles sont libérées des grandes et rigides opinions qu'elles avaient d'elles-mêmes ⁴⁹, libération qui est très agréable pour celui qui l'entend et très durable pour celui qui la subit. En effet, cher enfant, ceux qui les purifient ainsi (οἱ καθαίροντες) ont une conviction tout à fait analogue à celle des médecins du corps : à savoir qu'un corps ne sera pas capable de profiter de l'alimentation qui lui est fournie, avant qu'on ait expulsé de lui tout ce qui l'embarrasse (τὰ ἐμποδίζοντα) ; à propos de l'âme aussi, des réflexions identiques ont été faites par les gens dont nous parlons : à savoir qu'elle ne recueillera aucune utilité des connaissances qui lui seront fournies, avant que, en le réfutant, on ait amené à avoir honte celui qui est réfuté ; avant qu'on lui ait enlevé les opinions qui font obstacle aux connaissances ⁵⁰ ; et qu'ainsi on ait produit au jour l'homme en état de pureté et croyant seulement savoir ce que précisément il sait, mais pas davantage ⁵¹. »
(*Sophiste* 230b-d, trad. Robin, modifiée)

En posant des questions, on doit montrer à ce type d'ignorant qu'il n'a que des opinions contradictoires sur les sujets qu'il croyait connaître. Une telle réfutation le force à prendre conscience de son ignorance, et le délivre par la même occasion des opinions qui entravent son apprentissage ⁵². Elle prépare son âme à acquérir de véritables connaissances et à pouvoir en tirer profit. Ce

⁴⁷ « Διερωτώσιν ὧν ἂν οἴηται τις τι περὶ λέγειν λέγων μηδὲν εἶθ' ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας βραδύως ἐξετάζουσι... »

⁴⁸ « ... τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας. »

⁴⁹ « ... καὶ τοῦτω δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται... »

⁵⁰ « ... μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελών... »

⁵¹ « ... καθαρόν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἡγοούμενον ἅπερ οἶδεν εἶδέναι μόνα, πλείω δὲ μὴ. »

⁵² Voir aussi *Sophiste* 231e : « ... δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασιν περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι. »

nettoyage intellectuel, si l'on peut dire, ouvre donc la voie à l'acquisition de la sagesse. Il comporte toutefois un autre avantage. Le premier bénéficiaire mentionné dans notre extrait est en effet la douceur. Une telle disposition constitue un bon point de départ pour le développement de la modération⁵³.

La réfutation purificatrice permet donc d'amener un homme à franchir la première étape de l'acquisition de deux vertus. On peut ainsi comprendre que l'Étranger d'Élée la conçoive comme une forme d'éducation et d'enseignement⁵⁴. En provoquant l'auto-contradiction chez un homme qui se croit savant sans l'être, on contribue à l'amélioration de son âme. C'est pourquoi ce philosophe considère que cette sorte de réfutation, qui est destinée à la purification, relève de la sophistique la plus noble⁵⁵.

6.3.2) Un problème d'apparence (1^{ère} partie)

L'Étranger hésite, dans un premier temps, à attribuer la pratique de la réfutation purificatrice aux sophistes⁵⁶. Ce scrupule s'explique lorsqu'on jette un coup d'œil sur la pratique réfutative du philosophe qu'est Socrate. Le Socrate de Platon montre en effet très souvent à ses interlocuteurs que leurs opinions se contredisent entre elles. Il fait même plusieurs remarques sur les bienfaits de ces

⁵³ La douceur est aussi une caractéristique fondamentale du naturel philosophe. Voir *République* II, 375a-376d ; III, 410d-411a ; et VI, 486b.

⁵⁴ Cf. *Sophiste* 229d-e : « ... τοῦτο δὲ ἐνθάδε γε παιδείαν δι' ἡμῶν κεκληῖσθαι. [...] Τῆς ἐν τοῖς λόγοις διδασκαλικῆς ἢ μὲν τραχυτέρα τις ἔοικεν ὁδὸς εἶναι, τὸ δ' ἕτερον αὐτῆς μῦρον λειότερον. »

⁵⁵ *Sophiste* 231b : « ... ἢ γένοι γενναία σοφιστικὴ. »

⁵⁶ Cf. *Sophiste* 230e-231a. — L'hésitation de l'Étranger semble avoir échappé à Kerferd (1954). Ce commentateur tente en effet de montrer que les purificateurs en question seraient des sophistes tels que Protagoras (p.89-90). Kerferd admet d'une part que cette pratique de l'éristique a une utilité philosophique chez Platon (p.84 et 90), et qu'elle présente de grandes similitudes avec les réfutations effectuées par le personnage de Socrate (p.88). Cet interprète croit cependant, malgré tout, que la « méthode de Socrate » ne serait pas visée dans le développement de l'Étranger sur la sophistique noble (p.88-89).

réfutations ⁵⁷. Nous examinerons certaines d'entre elles dans les prochaines sections. Il importe cependant, à ce stade-ci de notre étude, de souligner la similitude qui existe entre la description de l'Étranger d'Élée et une explication fournie par Socrate lui-même dans un autre dialogue.

Après avoir réfuté les premières réponses de l'esclave à qui il avait soumis un problème de géométrie, Socrate a en effet cet échange avec Ménon :

« – Si je ne me trompe, nous lui avons été bien utiles, semble-t-il, pour qu'il découvre ce qu'il en est. En effet, maintenant, il pourrait en fait, parce qu'il ne sait pas, se mettre à chercher avec plaisir ⁵⁸, tandis que tout à l'heure, c'est avec facilité, devant beaucoup de gens et un bon nombre de fois, qu'il croyait s'exprimer correctement (εὖ λέγειν) sur la duplication du carré en déclarant qu'il faut une ligne deux fois plus longue.

– C'est probable.

– Or, penses-tu qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir et qu'il ne sait pas, avant de se voir plongé dans l'embarras, d'avoir pris conscience de son ignorance et d'avoir aussi conçu le désir de savoir ⁵⁹ ?

⁵⁷ Quelques interprètes reconnaissent qu'il y a un usage volontaire de l'éristique dans certaines réfutations menées par Socrate, mais ils s'interrogent peu sur son but. Voir par exemple Tarrant 1995, Weiss 2000, et Nancy 2000a, qui préfère, pour sa part, parler de « sophismes » plutôt que d'éristique. Parmi ceux qui abordent la question du but de cette pratique, certains tentent de montrer qu'elle peut contribuer à la recherche de vérité ou à l'exposition de théories. Voir par exemple Sprague (1962), qui – comme la plupart des interprètes cités ici – ne dit pas un mot de l'utilité proprement éthique qui est mise en évidence dans le *Sophiste*. Cet interprète affirme que les raisonnements fallacieux font souvent partie de l'*elenchos* socratique, et que cette forme d'argumentation est un « traitement-choc », mais sans expliquer de quel traitement il s'agit (cf. p.87). D'autres commentateurs n'hésitent pas à adopter le point de vue des Athéniens en ce qui concerne le but de ces réfutations. C'est le cas de Rossetti (2000), qui estime qu'elles sont surtout motivées par un sentiment de supériorité qu'aurait Socrate (p.256-262). Rossetti, à l'instar de Nancy, attribue un caractère sophistique à ces réfutations, mais n'ose pas parler d'éristique. — À l'inverse, certains commentateurs se concentrent sur les effets que l'*elenchos* peut avoir sur l'âme de l'interlocuteur, mais sans jamais mentionner la part d'éristique qu'il peut contenir. Voir par exemple Moore 1969 ; May 1997 ; Waugh 2002. Voir aussi Renaud (2002), qui fait le rapprochement entre l'*elenchos* socratique et la purification décrite dans le *Sophiste*, mais sans préciser qu'il s'agit là d'une forme de sophistique ou d'éristique. Scott (2000) entretient quant à lui une certaine ambiguïté à ce sujet. Pour cet interprète en effet, toutes les discussions menées par Socrate relèveraient de la dialectique, s'inscriraient dans une recherche de vérité, et viseraient ainsi à atteindre des conclusions positives (voir par exemple p.44 et 47-48). Scott reconnaît cependant par ailleurs que Socrate a recours à des « stratégies », des « tactiques » et à « l'ironie » (voir par exemple, p.45-46).

⁵⁸ « νῦν μὲν γὰρ καὶ ζητήσεσιν ἂν ἰδέσθαι οὐκ εἰδώς... »

⁵⁹ « Οἶεὶ οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρήσαι ζητεῖν ἢ μαθάνειν τοῦτο ὃ ᾧετο εἰδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἠγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι; »

- Non, je ne le crois pas, Socrate.
 – En conséquence, le fait de l'avoir mis dans la torpeur lui a été profitable⁶⁰ ?
 – Oui, je le crois. »
 (*Ménon* 84b-c, trad. Canto).

Les deux philosophes de Platon s'entendent pour dire que la réfutation a une influence bénéfique sur des hommes qui estiment « bien parler » d'un sujet, alors qu'ils n'y connaissent rien⁶¹. L'Étranger d'Élée et Socrate conçoivent aussi les effets de la réfutation dans les mêmes termes. L'état d'aporie qui résulte de l'auto-contradiction prépare l'apprentissage (ou la réminiscence, ce qui revient à la même chose⁶²), en ce qu'il insuffle le désir de chercher. Socrate ne mentionne pas l'adoucissement du caractère dans ce passage, mais son interlocuteur se montre déjà très docile dans la discussion⁶³. Cet effet de la réfutation peut cependant être observé dans d'autres entretiens⁶⁴. Pour Socrate comme pour l'Étranger, forcer un interlocuteur à se contredire lui-même, à bon escient, est une forme de médecine pour l'âme⁶⁵.

⁶⁰ « ὄνητο ἄρα ναρκήσας; »

⁶¹ Comparer la proposition : « ὅτι ἂν εὖ λέγειν περὶ τοῦ διπλασίου χωρίου », tirée de cet extrait du *Ménon*, à cette phrase du *Sophiste*, 230b (citée dans la section précédente) : « ... ὧν ἂν οἴηται τις τι περὶ λέγειν λέγων μηδέν ».

⁶² Cf. *Ménon* 81d et 86b-c.

⁶³ À la différence de plusieurs autres interlocuteurs de Socrate, il subit les réfutations initiales sans protester (ce qui est peut-être dû à sa condition d'esclave et à son jeune âge). Cf. *Ménon* 82a-85b.

⁶⁴ Voir, à titre d'exemple, la différence entre l'attitude affichée par Alcibiade au début de sa discussion avec Socrate (*Alcibiade* 103b-160d), et à la fin de celui-ci (à partir de *Alcibiade* 124b).

⁶⁵ Voir *Charmide* 156d-157d, où Socrate se réclame des médecins thraces avant d'imposer une série de réfutations à Charmide et à Critias. Voir aussi l'analogie établie par l'Étranger d'Élée (*Sophiste* 230b-d, cité dans la section précédente). — Il est question d'une incantation dans ce passage du *Charmide*, mais il est pas certain qu'elle puisse être réduite à ces réfutations. Socrate affirme en effet que si son interlocuteur est déjà sage (*sôphrôn*), il n'aura pas besoin de l'incantation de Zalmoxis (cf. *Charmide* 158b-c). L'entretien qui suit cette réplique vise à vérifier si le jeune homme possède ou non cette vertu (cf. *Charmide* 158c-159a). Les réfutations qu'il lui impose apparaissent ainsi comme un préalable à l'incantation. De plus, vers la toute fin du dialogue, Charmide affirme qu'il doit continuer de voir Socrate pour recevoir l'incantation, comme s'il ne l'avait pas encore reçue (cf. *Charmide* 176b). Voir sur cette question McPherran (2004), qui estime que l'incantation promise relève d'un autre genre de discours, tout en admettant par ailleurs que l'*elenchos* soit lui aussi une sorte d'incantation (p.21-26).

À la lumière de ces passages, et de ceux qui suivront dans ce chapitre, il appert que le Socrate de Platon utilise l'éristique noble qui est décrite par l'Étranger d'Élée⁶⁶. Socrate discute cependant de diverses façons dans les dialogues. Ceci expliquant cela, il n'y a pas de consensus chez les interprètes qui cherchent une définition précise et unique de l'*elenchos* ou de la dialectique dans son ensemble⁶⁷. Il ne faut donc pas réduire tout l'appareil argumentatif de ce personnage à la réfutation purificatrice qui nous occupe ici. Il existe en effet une autre sorte de réfutation chez Platon, qui est plus rigoureuse du point de vue logique, et qui s'inscrit dans un cadre proprement dialectique⁶⁸. Son emploi ne vise pas à obliger l'interlocuteur à formuler un aveu d'ignorance, mais plutôt à corriger, de façon ponctuelle, les erreurs qui peuvent survenir au cours de la recherche⁶⁹. Le Socrate de Platon emploie en outre des formes de dialectique dépourvues de réfutation, et donc plus constructives, comme on le voit notamment dans la suite de sa conversation avec l'esclave de Ménon⁷⁰.

⁶⁶ Pour des passages où le personnage de Socrate avoue avoir recours à un jeu de type éristique, voir *Euthydème* 301b, *Protagoras* 341d et *Théétète* 167d-168e (commentés *infra*, sections 6.9.6, 6.10.1 et 6.11.4).

⁶⁷ Ces dernières années, on affirme que l'*elenchos* est la méthode du Socrate de Platon comme s'il s'agissait d'une évidence. Mais les commentateurs qui se sont penchés sur la question ne s'entendent pas sur une définition de ce que serait cette « méthode socratique », ni sur l'existence d'une telle méthode (cf. Scott 2002, p.1). Il en va de même pour l'*elenchos* (cf. Scott 2002, p.2-6). Pour une étude sur la diversité des *elenchoi* socratiques, voir Carpenter et Polansky (2002), qui montrent que ces réfutations sont adaptées à l'interlocuteur et au contexte, et qu'elles n'ont pas qu'un seul but qui serait toujours le même (*passim*). Voir en outre Brickhouse et Smith (2002), qui adoptent eux aussi un point de vue moins restrictif sur l'*elenchos* que les tenants de l'interprétation logique (cf. p.151-154). Brickhouse et Smith estiment d'ailleurs que la notion même d'« *elenchos* socratique » est une invention des interprètes de notre époque (cf. p.147 et 154-157). Voir enfin Dixsaut (2001), pour les différentes formes que revêt la dialectique, comme recherche de vérité, dans les dialogues de Platon.

⁶⁸ Cf. *Sophiste* 259b-c (analysé *infra*, section 6.6).

⁶⁹ Outre l'extrait du *Sophiste* mentionné dans la note précédente, voir *Théétète* 167e-168a (analysé *infra*, section 6.11.4) ; et *Lettre VII*, 344b-c.

⁷⁰ Les intentions de Socrate à cet égard sont claires et l'esclave parvient, avec son aide, à identifier la bonne réponse (cf. *Ménon* 84b, 85c et 86a). Pour d'autres exemples, voir les entretiens de Socrate avec le jeune Clinias dans l'*Euthydème* (commentés *infra*, sections 6.9.2 et 6.9.4), sa discussion avec Phèdre (*Phèdre* 259e-279c), et les raisonnements qu'il élabore avec Glaucon et Adimante (*République* II-X).

Le fait demeure toutefois que ce philosophe provoque l'auto-contradiction chez certains de ses interlocuteurs, à l'aide de procédés pour le moins discutables, et à des fins propédeutiques. Dans le *Ménon*, l'*Euthydème* et le *Théétète*, cette réfutation purificatrice apparaît même comme une étape préliminaire de la maïeutique. Tout se passe comme s'il fallait faire sortir les opinions fausses de l'âme et la débarrasser de son arrogance, avant d'avoir accès aux opinions vraies qui pourraient s'y trouver, ou de pouvoir élaborer un raisonnement fructueux ⁷¹.

La seule différence existant entre cette réfutation, où Socrate pousse son interlocuteur à se contredire, et la réfutation purificatrice telle qu'elle est décrite par l'Étranger d'Élée, est d'ordre terminologique : le personnage de Socrate ne qualifie pas son action de « purification », mais plutôt de « mise à l'épreuve » ⁷². Le philosophe platonicien utilise donc, dans certaines circonstances, une dialectique purement réfutative, qui a un caractère technique, et qui porte sur le juste, l'injuste et d'autres sujets semblables. Cet usage de l'éristique est ce qui lui donne l'apparence d'un sophiste ⁷³ ou d'un bavard ⁷⁴.

⁷¹ Cf. *Ménon* 85c-d et 86a. Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur cette question en ce qui concerne l'*Euthydème* et le *Théétète*. Cf. *infra*, sections 6.9.2 et 6.11.4.

⁷² Cf. *infra*, section 6.10.

⁷³ Tout le dialogue est placé sous le signe d'une nécessité de distinguer le philosophe, le sophiste et le politique (cf. *Sophiste* 216c-217a). Dans les passages sur la réfutation purificatrice, l'Étranger ne désigne pas le philosophe de façon explicite, mais il y fait allusion. Voir *Sophiste* 231a-b, où l'Étranger affirme qu'attribuer cette pratique à un sophiste reviendrait à confondre le loup et le chien (comparer cette réplique à l'analogie établie entre le chien et le philosophe en *République* II, 375d-376c). Voir aussi *Sophiste* 268b-c, où l'on comprend que ce sont les sages (*sophoi*) qui administrent cette médecine à ceux qui en ont besoin, et que les sophistes ne font qu'imiter ces sages. Pour d'autres passages sur la confusion entre le sophiste et le philosophe qui résulte de l'emploi de la réfutation, voir *Apologie de Socrate* 20b-e et 23a.

⁷⁴ Calliclès, notamment, perçoit Socrate de cette manière. Cf. *infra*, section 6.10.3.

6.3.3) Les conditions d'une bonne utilisation de l'éristique

Le philosophe se distingue cependant du sophiste et du bavard par le but qu'il poursuit. Il n'utilise pas l'éristique pour s'enrichir ni pour s'amuser, mais bien pour éduquer.

Le philosophe se caractérise en outre par la mesure avec laquelle il use de la réfutation. Dans les premières lignes du *Sophiste*, Théodore présente en effet l'Étranger comme un philosophe éléate qui diffère des disciples de Parménide et Zénon⁷⁵. Socrate fait alors une remarque qui pousse Théodore à donner une précision supplémentaire sur ce personnage.

« – ... Il se pourrait que ce soit aussi l'un de ces êtres supérieurs qui te fasse escorte, dans le dessein d'avoir l'œil sur les êtres médiocres que nous sommes en matière d'arguments, et de nous réfuter, étant lui-même un dieu de la réfutation⁷⁶.

– Ce ne sont point là, Socrate, les façons de l'Étranger : il est, au contraire, plus mesuré que les fervents de la dispute⁷⁷. »
(*Sophiste* 216b, trad. Robin, légèrement modifiée)

Les hommes qui consacrent toute leur *spoudè* à l'éristique utilisent cette forme de combat verbal de façon systématique. Le philosophe, quant à lui, l'emploie seulement en cas de nécessité.

En effet, l'usage préalable de l'éristique n'est pas toujours nécessaire lorsqu'on cherche à éduquer quelqu'un. Nous avons vu que l'état de pureté recherché est celui d'un individu qui se fait une idée juste des connaissances qu'il possède. Il est donc inutile, voire injuste, de faire subir une réfutation brutale à un interlocuteur qui admet sans peine les limites de son savoir, puisque son âme

⁷⁵ *Sophiste* 216a.

⁷⁶ « ... φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενός τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός. »

⁷⁷ « Οὐχ οὗτος ὁ τρόπος, ὦ Σώκρατες, τοῦ Ξένου, ἀλλὰ μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακόντων. » — On trouve une expression similaire chez Isocrate. Cf. *Antidosis* 258, 2 : « ... τῶν περὶ τὰς ἔριδας σπουδαζόντων... ».

est déjà prête à recevoir un enseignement ⁷⁸. Ainsi, le philosophe n'administre pas des purifications à n'importe qui, mais seulement aux vantards (*alazones*) qui surestiment leurs capacités et leurs connaissances. Il leur fait subir ce traitement jusqu'à ce qu'ils avouent leur ignorance et qu'ils reconnaissent avoir besoin de s'éduquer ⁷⁹. Une fois ces deux étapes franchies, le philosophe laisse l'éristique de côté et il adopte un mode de discussion plus dialogique, plus doux et plus approprié à la recherche de la vérité ⁸⁰. L'usage correct de l'éristique implique donc que l'on sache quand l'utiliser et quand s'arrêter ⁸¹.

6.4) La prétention du sophiste à l'omniscience est un jeu

Le sophiste, pour sa part, se sert de l'éristique pour s'enrichir. La maîtrise de cette forme de combat verbal lui permet en effet de passer pour un savant et de recruter ainsi de nombreux élèves.

⁷⁸ C'est ce que nous constaterons en analysant l'*Euthydème* et le *Théétète*. Cf. *infra*, sections 6.9.2 et 6.11.

⁷⁹ Pour cette progression, voir *Alcibiade* 103b-104a, où l'orgueil et l'arrogance du jeune homme en question sont manifestes ; 106c-d, où il prétend posséder un savoir politique supérieur à celui de l'ensemble des Athéniens ; 116e-118b, où il est forcé de reconnaître son ignorance des questions éthiques et politiques ; et 124b, où il est enfin convaincu de la nécessité de s'éduquer. La même progression est observable dans l'*Euthydème*, à cette différence près que le jeune Clinias n'a pas besoin de subir de multiples réfutations pour admettre qu'il n'est pas encore sage (cf. *infra*, section 6.9.2).

⁸⁰ Dans l'*Alcibiade*, le ton de Socrate s'adoucit à partir du moment où son interlocuteur reconnaît qu'il a besoin de s'éduquer (124b-c). Le philosophe arrête de malmenager son jeune aimé et il lui prodigue même des encouragements, lorsque ce dernier exprime sa honte d'être aussi ignorant (*Alcibiade* 127d sq.). Ils chercheront ensemble, à partir de là, à identifier en quoi consiste le soin de soi et l'amélioration de l'âme (*Alcibiade* 127e et 128a-135b). Pour l'opposition entre l'éristique et le dialogue véritable, et le passage d'un mode à l'autre, voir *infra*, section 6.11.4.

⁸¹ Les entretiens du *Lysis* sont à cet égard exemplaires. Socrate discute en effet avec deux garçons bien différents : Lysis est réservé et docile, alors que Ménexène affiche beaucoup d'aplomb et s'adonne lui-même à l'éristique (cf. *Lysis* 211b-c). Ainsi, Socrate convainc Lysis de l'importance de rechercher le savoir, et il s'assure qu'il n'a pas une trop haute opinion de lui-même, mais sans le pousser à l'auto-contradiction (cf. *Lysis* 207d-210d). À l'inverse, le philosophe réserve à Ménexène une véritable « leçon d'éristique » (voir *Lysis* 211a-213d ; et l'introduction de Dorion à sa traduction de ce dialogue, p.186-190). Nous reviendrons sur le *Lysis* (cf. *infra*, section 6.7).

En faisant subir une réfutation à son interlocuteur, le sophiste donne l'impression qu'il dispose d'un savoir sur le sujet dont il discute⁸². Étant capable de contredire n'importe quelle affirmation, en matière de métaphysique, de physique, de politique ou de quelque savoir technique que ce soit⁸³, cet homme semble, aux yeux d'un auditoire jeune et naïf, être un sage dans tous les domaines⁸⁴. Mais le sophiste ne réfute pas tout ce qu'il réfute à l'aide d'un savoir⁸⁵. C'est ce que l'Étranger d'Élée veut montrer à Théétète en transposant la prétention des sophistes à l'omniscience, en prétention à l'omnipotence⁸⁶.

« – Si quelqu'un disait qu'il est capable de produire (ποιήσῃν) et toi et moi et toutes les autres choses qui poussent (φυτά)...

– De quelle production parles-tu ? Car il ne peut s'agir de celle du cultivateur, étant donné que tu dis qu'il est aussi producteur des animaux.

– C'est bien, en effet, ce que je dis ; et de plus il l'est également de la mer, de la terre, du ciel, des dieux, et de la totalité des choses. Et c'est pour peu d'argent qu'après avoir produit promptement chacune des choses, il les vend.

– C'est d'un certain jeu dont tu parles⁸⁷.

– Eh ! Quoi ? Si quelqu'un dit qu'il sait tout, et qu'il peut tout enseigner à quelqu'un d'autre, pour peu d'argent et en peu de temps, ne faut-il pas prendre cela pour un jeu⁸⁸ ?

– Absolument. »

(*Sophiste* 233e-234a, trad. Cordero, légèrement modifiée)

⁸² *Sophiste* 233c : « Δοκοῦσι γὰρ οἶμαι πρὸς ταῦτα ἐπιστημόνως ἔχειν αὐτοὶ πρὸς ἅπερ ἀντιλέγουσιν. » — La même chose est d'ailleurs arrivée à Socrate, à cette différence près qu'il ne prétendait pas être *sophos*. Cf. *Apologie de Socrate* 23a (commenté *supra*, section 3.8.1).

⁸³ Cf. *Sophiste* 232c-e.

⁸⁴ Cf. *Sophiste* 233b : « Καθ' ὄντινα τρόπον ποτὲ δυνατοὶ τοῖς νέοις δόξαν παρασκευάζειν ὡς εἰσὶ πάντα πάντων αὐτοὶ σοφώτατοι. » Voir aussi *Sophiste* 233c : « Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται. » — Les poètes tragiques réussissent à créer le même genre d'illusion, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, section 5.3).

⁸⁵ Il semble que la possession d'un savoir ne soit pas nécessaire non plus pour exécuter une réfutation purificatrice. Cf. *Apologie de Socrate* 23a-b.

⁸⁶ *Sophiste* 233d-234a.

⁸⁷ « Παιδιῶν λέγεις τινά. »

⁸⁸ « τὴν τοῦ λέγοντος διὰ πάντα οἶδε καὶ ταῦτα ἕτερον ἂν διδάξειεν ὀλίγου καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, μὴν οὐ παιδιῶν νομιστέον; »

Prétendre être en mesure de produire rapidement tout ce qui existe et de le vendre à bas prix ne peut être autre chose qu'un jeu pour Théétète. De son côté, l'Étranger enjoint à son jeune interlocuteur de se montrer sceptique face à la prétention similaire du sophiste : la prétention à l'omniscience, et à la capacité de transmettre ce savoir total en peu de temps et à peu de frais, doit être considérée comme un jeu.

Les occurrences de « *paidia* » apparaissent donc dans cet extrait en réaction à des discours absurdes. Elles expriment l'incrédulité, mais il y a plus. Dans la réplique suivante, l'Étranger précise que le jeu en question appartient au genre de la *mimêsis*⁸⁹.

6.5) L'éristique est un art mimétique

La prétention à l'omniscience et l'éristique en général sont des formes d'imitation. L'Étranger d'Élée se sert d'une analogie avec la peinture pour démontrer ce point⁹⁰.

« Eh bien ! en ce qui concerne les discours (περὶ τοὺς λόγους), ne devons-nous pas nous attendre à ce qu'il y ait un certain autre art, (τινα ἄλλην τέχνην) au moyen duquel [le sophiste] se trouve à son tour être capable, par des discours destinés aux oreilles, de mystifier les jeunes gens qui sont encore loin de la vérité des choses⁹¹, en montrant des images parlées de toutes choses, de façon à faire paraître ce qui est dit comme étant vrai, et celui qui parle comme étant le plus savant de tous sur tous les sujets⁹² ? »
(*Sophiste* 234c, trad. Cordero, modifiée)

⁸⁹ *Sophiste* 234b (analysé *supra*, section 2.5.3) : « Παιδιῶς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικώτερον ἢ καὶ χαριέστερον εἶδος ἢ τὸ μιμητικόν; ».

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ « ... ἢ αὐτὸ δυνατόν <δὲ> αὐτὸ τυγχάνει τοῖς νέουσι καὶ ἔτι πόρρω τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας ἀφροσύνας διὰ τῶν ὧτων τοῖσι λόγοις γοητεύειν... »

⁹² « ... δεικνύοντας εἰδωλα λεγόμενα περὶ πάντων, ὥστε ποιεῖν ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι καὶ τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι; »

Comme le peintre et le poète tragique, le sophiste produit des images mimétiques des choses et de sa propre personne qui ne correspondent pas à la réalité. Ces images sont des illusions⁹³ : elles n'imitent pas les êtres tels qu'ils sont, mais tels qu'ils apparaissent⁹⁴.

La *mimêsis* éristique produit donc des images verbales fausses, mais qui ont l'air d'être vraies⁹⁵.

« – ... Pour en revenir au sophiste, dis-moi : est-il désormais évident qu'il est une sorte de mystificateur, tout en étant un imitateur des réalités⁹⁶, ou doutons-nous encore que, sur tout ce qu'il est capable de contredire, il ne se trouve pas posséder véritablement de connaissances (*τὰς ἐπιστήμας*) ?

– Comment en douter, Étranger ? Ce que nous avons dit montre clairement qu'il est un représentant de l'une des espèces qui participent du jeu⁹⁷. »

(*Sophiste* 234e-235a, trad. Cordero, modifiée)

Le sophiste est un mystificateur (*goêrs*). Contrairement à ce qu'il prétend, il n'a pas de savoir sur les sujets qui font l'objet de ses réfutations. Il réussit plutôt à tout contredire et à passer pour un savant, en jouant sur les apparences et en produisant une image basée sur une opinion⁹⁸. Sa prétention au savoir et à

⁹³ Voir notamment *Sophiste* 234e : « ... τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα... ». Voir aussi *Sophiste* 236b-c, pour la même terminologie.

⁹⁴ Cf. *Sophiste* 235d-236e, où les termes apparentés à « φαίνεσθαι » sont omniprésents.

⁹⁵ Pour établir ce point, l'Étranger devra montrer comment une opinion ou un discours peuvent être « réellement » faux (*ψευδῆ... ὄντως*). Cf. *Sophiste* 236d sq.

⁹⁶ « ... περὶ δ' οὖν τοῦ σοφιστοῦ τόδε μοι λέγε· πότερον πότερον ἤδη τοῦτο σαφές, ὅτι τῶν γοήτων ἐστὶ τις, μιμητὴς ὧν τῶν ὄντων... »

⁹⁷ « ἀλλὰ σχεδὸν ἤδη σαφές ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τῶν τῆς παιδιᾶς μετεχόντων ἐστὶ τις μερῶν εἷς. » — Nous empruntons cette portion de phrase à la traduction de Robin, en la modifiant un peu. Cordero traduit quant à lui « τῶν τῆς παιδιᾶς μετεχόντων ἐστὶ τις μερῶν εἷς » par « il est l'un des individus qui participent aux parties en rapport avec le jeu », comme si le sophiste lui-même, et non son art mimétique, était une espèce du genre du jeu.

⁹⁸ On peut le déduire des passages qui nous occupent ici, mais cette précision ne sera donnée qu'à la toute fin du dialogue. Cf. *Sophiste* 267b-e (analysé *infra*, annexe I, section V.1).

l'omniscience est elle-même une sorte de *mimésis*⁹⁹. Il s'agit plus précisément d'une simulation : le sophiste fait semblant de tout connaître. Le jeu propre au sophiste consiste donc en une *mimésis* mystificatrice teintée d'*eirôneia*¹⁰⁰.

6.6) L'éristique ne mérite pas la *spoudé*

Nous avons vu que l'éristique pouvait être utile dans certains cas précis et à certaines conditions. Elle ne mérite pas, cependant, qu'on s'y consacre entièrement. Dans l'œuvre de Platon, le zèle déployé par les éristiques est dénoncé avec une véhémence qui rappelle une fois de plus la critique des poètes tragiques. Les expressions utilisées à cet effet sont très fortes.

L'*Euthydème* met en scène deux personnages qui ont fait de l'éristique leur métier, à savoir Euthydème et Dionysodore. À la fin de ce dialogue, Criton demande à un logographe de lui dire quelle impression la discussion menée par les deux frères lui a laissée.

« Quelle impression, crois-tu ? s'écria-t-il, sinon ce qu'on éprouverait chaque fois qu'on entend des gens dire des sottises, et faire preuve d'un zèle indigne à l'endroit de choses qui n'ont aucune valeur¹⁰¹. »

(*Euthydème* 304e, trad. Canto, modifiée)

Le logographe anonyme assimile l'art d'Euthydème et de Dionysodore à la philosophie¹⁰². La ressemblance entre la dialectique et l'éristique (qui procèdent toutes deux par questions et réponses, et qui portent sur les mêmes sujets), ainsi que l'usage philosophique de l'éristique favorisent une telle confusion.

⁹⁹ Le sophiste imite le sage. Voir *Sophiste* 267a-268d (analysé *infra*, annexe I, section V.1), et surtout *Sophiste* 268c : « ... μιμητής δ' ὢν τοῦ σοφοῦ... ».

¹⁰⁰ Voir *Sophiste* 268a-d (analysé *infra*, annexe I, section V.1), où les termes apparentés à « *eirôneia* » apparaissent trois fois.

¹⁰¹ « Τί δὲ ἄλλο, ἦ δ' ὄς, ἢ οἷάπερ αἰεὶ ἂν τις τῶν τοιοῦτων ἀκούσαι ληρόντων καὶ περὶ οὐδενὸς ὀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων; »

¹⁰² Cf. *Euthydème* 304e.

Le jugement du logographe est toutefois valide lorsqu'il est restreint à l'éristique. Ce personnage ajoute en effet cette précision :

« Toi aussi, si tu avais été présent sur le moment, tu aurais éprouvé, je pense, de la honte pour ton camarade ¹⁰³ : tant c'était déconcertant de sa part de vouloir s'en remettre à des hommes qui n'ont aucun souci de ce qu'il peuvent bien dire, mais s'en prennent au premier mot venu ¹⁰⁴. Et encore : ceux-là, je le disais à l'instant, comptent aujourd'hui parmi les plus doués. Allons Criton, tu vois bien, poursuit-il : c'est l'activité elle-même, et les hommes qui se consacrent à cette activité, qui sont minables et ridicules ¹⁰⁵. »
(*Euthydème* 305a, trad. Canto, légèrement modifiée).

S'attaquer aux mots, sans se soucier des réalités que l'interlocuteur tente de cerner, est un procédé éristique qui fait l'objet de nombreuses critiques dans l'œuvre de Platon, comme nous le verrons.

L'Étranger d'Élée blâme lui aussi ce genre de comportement dans le *Sophiste*. Il vise cependant des tactiques bien précises.

« C'est ainsi, je crois, que nous préparons un véritable banquet à l'intention des jeunes et de ceux qui, parmi les vieux, ont commencé à s'instruire sur le tard. Car n'importe qui peut objecter sur-le-champ qu'il est impossible que le multiple soit un, et l'un, multiple ; et ils se réjouissent sans doute de ne pas permettre que l'on dise que l'homme est bon, mais seulement que l'homme est homme et que le bon est bon ¹⁰⁶. J'imagine, Théétète, que tu rencontres souvent des gens qui se passionnent pour de telles choses ¹⁰⁷ ; ce sont parfois des hommes déjà âgés dont la pauvreté

¹⁰³ Socrate est le camarade en question.

¹⁰⁴ « ... οἷς οὐδὲν μέλει ὅτι ἂν λέγασιν, παντὸς δὲ ῥήματος ἀντέχονται. »

¹⁰⁵ « ... τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ἐπὶ τῷ πράγματι διατρίβοντες φαῦλοί εἰσιν καὶ καταγέλαστοι. »

¹⁰⁶ « ... καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔωντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. »

¹⁰⁷ « ἐντυγχάνεις γάρ, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἐγώμαι, πολλακίς τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν... »

des ressources intellectuelles fait qu'ils s'étonnent de telles choses, et qu'ils croient même avoir découvert là une sagesse suprême¹⁰⁸. »
(*Sophiste* 251b-c, trad. Cordero, légèrement modifiée)

Le procédé décrit par l'Étranger d'Élée consiste à affirmer l'impossibilité de la prédication, et à contraindre ainsi l'interlocuteur à la tautologie. On ne peut plus faire d'énoncés positifs sur quoi que ce soit dans un tel contexte. L'éristique ruine donc la possibilité même de parler.

L'Étranger ne s'en prend pas seulement aux éristiques de métier dans ce passage. Les bavards, qui disputent pour le seul plaisir de la chose, et les naïfs, qui estiment que l'éristique est une grande science, sont eux aussi visés par ce blâme. Lorsque la communication des genres de l'être aura été établie, l'Étranger d'Élée réitérera ces reproches en utilisant une expression qui ressemble beaucoup à celle du logographe anonyme.

« Dès lors, de deux choses l'une : ou bien on n'a pas foi aux susdites oppositions : auquel cas il faut, après examen, dire quelque chose qui vaille mieux que ce qui a été dit maintenant ; ou bien, avec l'idée qu'on a réalisé quelque difficile réflexion, on se réjouit de tirer les arguments tantôt en un sens, tantôt en sens contraire¹⁰⁹ ; [et alors] on consacre son zèle à des choses qui ne sont pas dignes d'un grand zèle¹¹⁰. Il n'y a en effet dans une telle découverte rien de raffiné, ni de difficile...¹¹¹ »

(*Sophiste* 259b-c, trad. Robin, légèrement modifiée)

Le procédé critiqué par l'Étranger consiste à faire apparaître une chose, considérée dans l'absolu, comme étant son contraire¹¹². Cette tactique est le

¹⁰⁸ « ... ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακῶσι, καὶ δὴ τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηυρηκέναι. »

¹⁰⁹ « ... εἴτε ὡς τι χαλεπὸν κατανενοηκῶς χαίρει τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα τοτὲ δ' ἐπὶ θάτερα τοὺς λόγους ἔλκων... »

¹¹⁰ « ... οὐκ ἄξια πολλῆς σπουδῆς ἐσπούδακεν... »

¹¹¹ « τοῦτο μὲν γὰρ οὔτε τι κομψὸν οὔτε χαλεπὸν εὐρεῖν... »

¹¹² *Sophiste* 259d : « τὸ δὲ ταῦτόν ἕτερον ἀποφαίνειν ἀμῆ γέ πη καὶ τὸ θάτερον ταῦτόν [...], καὶ χαίρειν οὕτω τάναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις... »

propre d'un homme immature et novice en matière de recherche philosophique¹¹³. On ne conduit pas une véritable réfutation de cette façon selon l'Étranger d'Élée¹¹⁴. Pour tester la validité d'une thèse, il faut plutôt être capable de faire des nuances et des précisions, en montrant, par exemple, dans quel cas, de quelle manière et sous quel rapport une chose peut apparaître comme étant son contraire¹¹⁵.

Le zèle avec lequel les éristiques de tout acabit tirent les arguments dans tous les sens et chicanent sur les mots, constitue une nuisance lorsqu'on cherche le vrai. Dans le *Politique*, l'Étranger d'Élée encourage ainsi Socrate le jeune à continuer de se montrer flexible à l'endroit des noms utilisés pour désigner certaines réalités¹¹⁶. En s'abstenant d'appliquer son zèle aux mots, sa pensée deviendra plus riche avec le temps.

¹¹³ *Ibid.* : « ... οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινός ἄρτι τε τῶν ὄντων τινός ἐφαπτομένου δήλος νεογενῆς ὄν. ».

¹¹⁴ Voir la note précédente (οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινός). — Ces remarques concernent la réfutation dialectique que nous avons mentionnée plus haut (section 6.3.2). Ce sont en effet les résultats d'une recherche qui sont en cause ici, et non l'impureté d'une âme.

¹¹⁵ Cf. *Sophiste* 259c-d.

¹¹⁶ *Politique* 261e : « Καλῶς γε, ὦ Σώκρατες· κἂν διαφυλάξης τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γήρας ἀναφανήση φρονήσεως. ».

6.7) L'éristique comme jeu puéril

L'éristique est donc un jeu pour Platon, d'abord parce qu'elle est un art mimétique visant la mystification, mais aussi parce qu'elle procure du plaisir à celui qui la pratique ¹¹⁷. Les bavards s'adonnent en effet à l'éristique dans le seul but de s'amuser. Plusieurs des passages que nous avons passés en revue mentionnent la joie ressentie par ces hommes, lorsqu'ils s'adonnent au jeu qui est le leur ¹¹⁸. Ce type de *paidia* peut même devenir comique. La réfutation éristique permet en effet de tourner l'interlocuteur en dérision, et de susciter l'hilarité de l'auditoire ¹¹⁹. Dans certains des extraits cités dans les sections précédentes, les éristiques bavards et naïfs étaient taxés d'immaturité. Dans la même veine, leur façon d'argumenter est conçue comme un jeu puéril chez Platon.

Dans la *République*, Socrate affirme qu'on ne doit pas laisser les jeunes gens pratiquer la dialectique avant l'âge de trente ans ¹²⁰. Une pratique trop hâtive de la dialectique provoque en effet, chez ceux qui s'y adonnent, une insoumission aux lois ¹²¹.

« Il ne t'a pas échappé en effet, je pense, que les adolescents, quand pour la première fois ils goûtent aux argumentations, en usent comme d'un jeu, étant donné qu'il s'en servent toujours pour

¹¹⁷ Ce plaisir n'est pas du même ordre que le plaisir esthétique tiré des *mimésis* artistiques (poésie, chant, danse, etc.). — Aristote mentionne lui aussi le plaisir qui est pris à la victoire en général, et aux jeux éristiques en particulier. Cf. *Rhétorique* I, 11, 1370b34-1371a4 : « ἐπεὶ δὲ τὸ νικᾶν ἡδύ, ἀνάγκη καὶ τὰς παιδιὰς ἡδέϊας εἶναι τὰς μαχητικὰς καὶ τὰς ἐριστικὰς [...] καὶ ἀστραγαλίσεις καὶ σφαιρίσεις καὶ κυβείας καὶ πεττείας. ». On notera qu'il s'agit là de la seule application aristotélicienne de la notion de *paidia* à des discours, en dehors du domaine de l'humour. Aristote place d'ailleurs l'éristique sur le même pied que des jeux entendus au sens le plus banal du terme (osselets, balle, dés et tric-trac).

¹¹⁸ Voir les multiples occurrences du verbe « χαίρειν » dans ces extraits.

¹¹⁹ C'est ce qui se passe dans l'*Euthydème*, cf. *infra*, section 6.9.

¹²⁰ *République* VII, 537d.

¹²¹ *République* VII, 537e (avec le contexte) : « Παρανομίας που, ἔφην ἐγώ, ἐμπίμπλονται. ». Cette pratique cause donc les mêmes dommages que l'introduction de nouveautés dans les jeux (cf. *supra*, section 2.3.2).

contredire¹²², et que, imitant ceux qui les ont réfutés, ils en réfutent eux-mêmes d'autres, prenant plaisir, comme de jeunes chiens, à toujours tirailler et déchirer par l'argumentation ceux qui sont près d'eux¹²³. »

(*République* VII, 539b, trad. Robin, modifiée)

La façon dont ces jeunes gens discutent n'a pas grand-chose à voir avec le vrai dialogue. Ils font un mauvais usage de l'argumentation (καταχρώνται), en transformant la dialectique en antilogique. Ces jeunes ne font que s'amuser à tout réfuter. Pire encore, cette éristique devient leur seule façon de discuter : ils s'y adonnent continuellement (ἀεὶ). Il s'agit là, selon Socrate, d'un jeu propre aux adolescents.

Le personnage de Ménexène, tel qu'il est représenté dans le *Lysis*, semble atteint de ce mal. Il y a en effet une opposition à ce sujet entre ce personnage et son ami Lysis, qui est inscrite dans la structure dramatique du dialogue. On apprend tout d'abord, dans le prologue, que la plupart des enfants et des adolescents sont en train de jouer dans la cour extérieure du gymnase, et que certains d'entre eux jouent aux osselets à l'intérieur¹²⁴. Socrate décrit ensuite l'entrée de Ménexène en précisant qu'il « jouait »¹²⁵. Lysis, au contraire,

¹²² « ... οἱ μειρακίσκοι, δταν τὸ πρῶτον λόγων γέβωνται, ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρώνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι... »

¹²³ « ... καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγγοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὡς περ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεὶ. » — Pour une description très similaire, qui concerne la réaction d'un jeune qui découvre le problème de l'identité de l'un et du multiple, voir *Philothe* 15e-16a, trad. Pradeau : « ... il est enthousiasmé par son plaisir et se plaît à secouer toute proposition (ὕψ' ἡδονῆς ἐνθουσιᾶ τε καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος), tantôt dans une direction, enroulant et confondant tout en une même pâte, tantôt dans le sens contraire, en déroulant et découpant. Il plonge ainsi dans l'embarras, non seulement et surtout lui-même, mais aussi quiconque l'entoure (εἰς ἀπορίαν αὐτὸν μὲν πρῶτον καὶ μάλιστα καταβάλλον, δεύτερον δ' ἀεὶ τὸν ἐχόμενον), quel que soit son âge, plus jeune, plus vieux ou du même âge, ne ménageant ni son père, ni sa mère, ni aucun de ceux qui peuvent l'entendre. »

¹²⁴ Cf. *Lysis* 206e (avec le contexte) : « οἱ μὲν οὖν πολλοὶ ἐν τῇ αὐλῇ ἔπαιζον ἕξω, οἱ δὲ τινες τοῦ ἀποδυτηρίου ἐν γωνίᾳ ἠρτίαζον ἀστραγάλους παμπόλλους... »

¹²⁵ *Lysis* 207a-b : « ... ἔπειτα ὁ Μενέξενος ἐκ τῆς αὐλῆς μεταξὺ παιζῶν εἰσέρχεται, καὶ ὡς εἶδεν ἐμὲ τε καὶ τὸν Κτήσιππον, ἦει παρακαθιζόμενος : »

ne joue pas : il se contente d'observer les autres enfants ¹²⁶. D'un point de vue plus général, la narration de Socrate oppose la timidité de Lysis à l'assurance de Ménexène ¹²⁷. Ce contraste se retrouve aussi dans leurs manières respectives de discuter : Ménexène est un éristique, mais pas Lysis ¹²⁸.

À la différence de ce qu'on voit dans certains autres dialogues platoniciens, l'éristique n'est pas qualifiée de jeu de façon explicite dans le *Lysis*. Cette antithèse entre le garçon qui joue et qui est un éristique, et son ami qui ne joue pas et qui n'est pas un éristique, ne peut cependant être fortuite. C'est d'ailleurs cette différence fondamentale qui conditionne la manière dont Socrate s'entretient avec chacun d'eux. Le philosophe s'applique en effet à purifier Ménexène à l'aide de nombreux sophismes, mais pas Lysis ¹²⁹. Il devient ainsi évident que le Socrate de Platon, à l'inverse des jeunes qu'il doit soigner, est capable de discernement dans son emploi des procédés éristiques.

C'est là la marque d'un philosophe et, de manière générale, la marque d'un adulte. Dans la suite de notre passage de la *République*, Socrate affirme qu'un homme mature ne se permettrait pas de transformer une discussion en jeu puéril, comme le font les adolescents.

« Pour sa part, un homme plus âgé, dis-je, ne consentira pas à participer à pareil délire (τῆς τοιαύτης μανίας). Il cherchera à imiter celui qui veut dialoguer et examiner le vrai plutôt que celui

¹²⁶ *Lysis* 206e-207a.

¹²⁷ Lysis désire aller rejoindre Socrate et Ctésippe, mais il n'ose pas le faire. L'adolescent ne se décide à aller s'asseoir avec eux qu'après l'arrivée de son ami Ménexène, qui lui, n'hésite pas à aborder les adultes. Cf. *Lysis* 207a.

¹²⁸ *Lysis* 211b : « ἀλλὰ ὅρα ὅπως ἐπικουρήσεις μοι, ἐάν με ἐλέγχειν ἐπιχειρήῃ ὁ Μενέξενος ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ἐριστικός ἐστίν; ». — La douceur de Lysis et ses aptitudes intellectuelles sont manifestes à plusieurs endroits du texte. Pour la douceur, voir par exemple *Lysis* 208d et surtout 210d. Pour les capacités intellectuelles, qui sont remarquables étant donné son très jeune âge, voir *Lysis* 211a et 213d, où Socrate affirme avoir été charmé par la *philosophia* de ce garçon. Voir aussi *Lysis* 222a, où cet adolescent semble prévoir les conséquences du raisonnement, alors que son ami Ménexène n'y voit que du feu.

¹²⁹ Cf. *supra*, section 6.3.3, note 81.

qui joue et qui contredit pour s'amuser¹³⁰. Il sera lui-même plus mesuré, et il rendra cette occupation davantage digne d'estime, au lieu d'en faire un objet méprisable¹³¹. »

(*République* VII, 539c-d, trad. Leroux, légèrement modifiée)

Le jeu antilogique de l'adolescent s'oppose au dialogue de l'adulte, qui est destiné à la recherche de la vérité. La maturité dans la discussion se caractérise par la mesure avec laquelle on use de la réfutation (μετριώτερος). Si les adolescents étaient les seuls à faire un tel jeu d'une discussion, le problème se limiterait à des questions d'éducation. Mais, comme nous avons déjà pu le constater, des adultes et même des vieillards se livrent eux aussi à cette frénésie éristique.

6.8) Les effets néfastes de l'éristique

À l'instar du jeu poétique, le jeu éristique – tel qu'il est pratiqué par ces gens –, a des effets dommageables sur leur âme et sur l'âme de ceux qu'ils réfutent. Il jette aussi le discrédit sur la philosophie.

L'excellence morale d'un homme peut en effet être affectée par une pratique excessive de l'éristique. Dans la *République*, Socrate et Glaucon s'entendent pour dire que les jeunes mordus de l'éristique méritent le pardon et la pitié¹³². À force de réfuter et de se faire réfuter à tort et à travers, ils en viennent à ne plus croire en ce qu'ils croyaient auparavant¹³³. Ils sombrent donc dans une sorte de nihilisme. Ne croyant plus aux valeurs morales et aux règles

¹³⁰ « ... τὸν δὲ διαλέγεσθαι ἐθέλοντα καὶ σκοπεῖν τάληθές μᾶλλον μιμήσεται ἢ τὸν παιδίας χάριν παίζοντα καὶ ἀντιλέγοντα... »

¹³¹ « ... καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμότερου ποιήσει. »

¹³² *République* VII, 539a.

¹³³ *République* VII, 539b-c : « Οὐκοῦν δταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ ταχὺ ἐμπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἠγεῖσθαι ὧν περ πρότερον ». »

de conduite qu'on leur avait inculquées, ces jeunes ne voudront plus se soumettre aux lois ¹³⁴. Ils deviendront ainsi dangereux pour la cité.

La pratique abusive de ce type de jeu a en outre des effets néfastes sur les relations sociales de ceux qui s'y adonnent. L'Étranger d'Élée disait en effet que l'entourage des bavards trouve leur façon d'argumenter désagréable. Socrate parle de cet impact en des termes plus forts dans la *République* et dans le *Théétète*. À son avis, seul le véritable dialogue, où l'on use de la réfutation avec plus de circonspection, permet de gagner l'amitié de l'interlocuteur et de lui insuffler le goût de se consacrer à la philosophie ¹³⁵. Les gens qui subissent les assauts des éristiques en viennent au contraire à détester ces hommes et la philosophie elle-même ¹³⁶. Le jeu éristique, pratiqué n'importe comment, peut donc détourner les humains du genre de vie philosophique.

6.9) Éristique et protreptique

L'éristique a des vertus propédeutiques, mais son usage excessif entraîne des dommages dans l'âme de celui qui la pratique. Employé à outrance, ce jeu peut même engendrer une aversion pour la philosophie chez l'interlocuteur et l'auditoire. Dans l'*Euthydème*, Socrate demande justement à deux sophistes ¹³⁷ de tourner un adolescent vers la philosophie. Mais ces hommes réfutent le garçon

¹³⁴ Ce risque de *parnomia* a été mentionné dans la section précédente.

¹³⁵ *Théétète* 167e-168a.

¹³⁶ Cf. *République* VII, 539c et *Théétète* 168a-b.

¹³⁷ Plusieurs commentateurs estiment qu'Euthydème et Dionysodore, en tant que personnages historiques, sont plutôt des Mégariques, et que leur éristique serait ainsi une version dégénérée de la dialectique de Socrate (voir notamment Robinson 1953, p.86-87 ; Hitchcock 2000 ; et Donon 2000). Pour notre part, ce sont plutôt les personnages dramatiques, tels qu'ils sont représentés chez Platon, qui retiendront notre attention. Or, dans le dialogue qui nous occupera ici, ces deux personnages formulent des prétentions très claires qui les placent dans le camp des sophistes (voir la section suivante).

avec une telle démesure que Socrate sera contraint de prendre la place du garçon en tant que répondant ¹³⁸.

6.9.1) La *spoudé* d'Euthydème et Dionysodore (1^{re} partie)

Euthydème et Dionysodore sont des spécialistes du combat verbal ¹³⁹ : ils sont capables de réfuter n'importe quelle affirmation, qu'elle soit vraie ou fausse ¹⁴⁰. Les deux frères enseignaient auparavant les disciplines guerrières et la rhétorique judiciaire ¹⁴¹. Mais l'objet de leur *spoudé* n'est plus là, comme Euthydème le précise au tout début de l'entretien.

¹³⁸ L'*Euthydème* contient une foule d'occurrences des notions de *spoudé* et de *paidia* en lien avec l'éristique. Ces passages, que nous analyserons dans les prochaines sections, sont cependant laissés de côté dans les études qui portent sur ce dialogue. Voir par exemple le recueil de Robinson et Brisson (2000), où le jeu éristique fait l'objet d'une seule mention (cf. Dorion 2000, p.46). Autrement, on ne trouve dans cet ouvrage que deux ou trois remarques qui réduisent la *paidia* en question à une forme d'humour. Chez Sprague (1962) aussi, la notion de jeu qui est présente dans l'*Euthydème* est assimilée à la frivolité, à l'humour ou au concept anglais de « game » (cf. 2-8). Canto (1987) propose quant à elle un commentaire très alambiqué de l'*Euthydème*, qui est parfois plus obscur que le dialogue lui-même (voir par exemple p.136-138). Le jeu, qui est à peine mentionné, est là aussi relégué au registre de l'humour (cf. p.121 et 124), et il est opposé à un « sérieux » qui est successivement compris comme un ensemble de discours (p.125), comme un certain emploi de la dialectique (p.126), et comme une *sophia* (*ibid.*). Dans ces mêmes développements, Canto affirme d'autre part que les sophistes Euthydème et Dionysodore « voient le plus grand sérieux » dans leur propre jeu, que leur jeu « a l'air d'être sérieux » (p.126), ou encore qu'ils s'appliquent à « rendre sérieux » leur jeu (p.125). D'une façon assez curieuse, cette interprète considère que leur jeu est une forme de *dialogesthai* (*ibid.*). Chance (1992) ne dit quant à lui presque rien du jeu, qu'il oppose à une instruction ou à une pédagogie « sérieuse » (p.52-53 et 236). Selon lui en effet, le jeu éristique ne peut pas avoir une fonction « sérieuse » dans l'enseignement de la vertu (p.53), ce qui contredit la réflexion du *Sophiste* sur l'utilité de la réfutation purificatrice. Hawtrey (1981) fait un peu plus de remarques sur la *paidia* dans l'*Euthydème*, qu'il oppose à la « serious business of real dialectic » (p.36), ou à des questions « sérieuses » (p.69). Il mentionne en passant l'importance pédagogique du jeu en général chez Platon, en s'appuyant sur d'autres commentateurs (p.69), il reconnaît que l'éristique peut être un jeu préparatoire (p.68-69 et 74-75), mais il croit que ce jeu est, en bout de ligne, rejeté par Platon (p.35 et 69). On notera qu'aucun de ces interprètes ne fait de rapprochement entre les occurrences de « *paidia* » dans l'*Euthydème* et la réflexion du *Sophiste* sur l'éristique (où l'on voit que l'éristique est un jeu pour Platon parce qu'elle est une technique imitative).

¹³⁹ *Euthydème* 272a : « ... νῦν δὲ τέλος ἐπιτεθήκατον παγκρατιαστικῆ τέχνη. ἢ γὰρ ἦν λοιπὴ αὐτοῖν μάχη ἀργός, ταύτην νῦν ἐξείργασθον, ὥστε μὴδ' ἂν ἕνα αὐτοῖς οἶόν τ' εἶναι μὴδ' ἀντάραι ».

¹⁴⁰ *Euthydème* 272a-b : « οὕτω δεινὰ γεγόνατον ἐν τοῖς λόγοις μάχεσθαι τε καὶ ἐξελέγγειν τὸ ἀει λεγόμενον, ὁμοίως ἕαντε ψεῦδος ἕαντε ἀληθὲς ἦ. ».

¹⁴¹ *Euthydème* 271c-272a et 273c.

« Nous ne nous consacrons plus guère à ces choses, Socrate, elles ne sont au contraire que des à-côtés de l'objet qui nous occupe ¹⁴². »
(*Euthydème* 273d, trad. Canto)

L'enseignement des techniques de combat physique et oratoire n'est plus l'activité principale des deux frères. Ils ont maintenant une nouvelle *spondè*, une nouvelle sphère de compétence. Euthydème prétend en effet que son frère et lui peuvent enseigner l'*aretè* mieux et plus rapidement que quiconque ¹⁴³. Ils sont donc devenus des sophistes ¹⁴⁴.

Pour Socrate, la maîtrise d'un art qui permet d'enseigner la vertu en peu de temps est l'apanage d'une divinité ¹⁴⁵. Le philosophe demande donc aux deux hommes de faire la démonstration de leur savoir. Cette démonstration devra prendre la forme d'un dialogue protreptique.

« ... persuadez ce jeune homme qu'il faut s'appliquer à la philosophie et à l'excellence morale ¹⁴⁶, et vous nous ferez plaisir, à tous ceux-ci et à moi-même. Voici, en effet, quel est le cas de cet adolescent : nous éprouvons tous le désir, tous ceux qui sont là et moi-même, qu'il devienne le meilleur possible. Il est le fils d'Axiochos, fils d'Alcibiade l'Ancien, et donc le cousin germain de l'Alcibiade que nous connaissons aujourd'hui. Il s'appelle Clinias. Et il est jeune : nous craignons donc pour lui ce qu'il est naturel de craindre pour un jeune homme – qu'on nous devance pour détourner son esprit vers une autre occupation et qu'on le corrompe. Vous êtes donc arrivés, tous les deux, au meilleur

¹⁴² « Οὔτοι ἔτι ταῦτα, ὦ Σώκρατες, σπουδάζομεν, ἀλλὰ παρέργοις αὐτοῖς χρώμεθα. »

¹⁴³ *Euthydème* 273d : « Ἀρετὴν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οἴομεθα οἷω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα. »

¹⁴⁴ Les deux hommes prétendent aussi être omniscients. Cf. *Euthydème* 294a : « – Πάντ' ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἐπίστασθον, ἐπειδήπερ καὶ ὅτιοῦν; – Πάντ', ἔφη. »

¹⁴⁵ *Euthydème* 273e : « ὦ Ζεῦ, οἶον, ἦν δ' ἐγώ, λέγετον πράγμα· πόθεν τοῦτο τὸ ἔρμαιον ἠδρέτην; ». Voir aussi *Apologie de Socrate* 20b-e : « ... οὔτοι δὲ τάχ' ἄν, οἷς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν... (20d-e) ».

¹⁴⁶ « τούτων τὸν νεανίσκον πείσατον ὡς χρή φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι... »

moment. Alors, si cela vous est égal, mettez cet adolescent à l'épreuve, et entretenez-vous avec lui devant nous ¹⁴⁷. »
(*Euthydème*, 275a-b, trad. Canto, légèrement modifiée)

Socrate s'inquiète au sujet de Clinias : ce garçon est le cousin d'Alcibiade, et il est en danger de corruption ¹⁴⁸. La mission que le philosophe confie aux sophistes est donc urgente et importante : ils doivent tourner cet adolescent vers le savoir et la vertu, avant que l'influence de son entourage ne laisse des traces indélébiles dans son âme. Socrate souhaite que Clinias devienne bon et sage. Il est même « prodigieusement sérieux » à cet égard ¹⁴⁹.

Le philosophe conçoit cet entretien protreptique comme une mise à l'épreuve. Euthydème et Dionysodore devront donc réfuter Clinias, du moins dans un premier temps. La *sophia* protreptique ¹⁵⁰ à laquelle ces deux hommes prétendent se réduire cependant à une certaine habileté éristique ¹⁵¹, pouvant être acquise rapidement par n'importe qui, comme Socrate le constatera plus tard ¹⁵².

6.9.2) L'éristique comme jeu propédeutique

Le garçon est ébranlé dès la première question ¹⁵³. Socrate l'encourage à faire preuve de courage dans la discussion, en soulignant l'utilité du

¹⁴⁷ « ... λάβετεν πείραν τοῦ μειρακίου καὶ διαλέχθητον ἐναντίον ἡμῶν. »

¹⁴⁸ Sur la corruption d'Alcibiade, voir le premier *Alcibiade*, (notamment 132a-b et 135e) ; ainsi que *Banquet* 216a-b. Comparer au passage sur la corruption du naturel philosophe en *République* VI, 491a-495c. — Axiochos, le père de Clinias, semble lui aussi être visé par la remarque de Socrate, étant donné qu'il a participé à la profanation des mystères d'Éleusis, en compagnie d'Alcibiade. Clinias avait à peine neuf ans lorsque ces événements se sont produits. Voir à ce sujet Nails 2002, p.14, 17-19 et 100.

¹⁴⁹ Cf. *Euthydème* 288c (analysé *supra*, section 3.8.1).

¹⁵⁰ Pour cette expression, voir *Euthydème* 278c (cité plus bas dans la présente section).

¹⁵¹ *Euthydème* 272b-c : « αὐτὸ γὰρ τοῦτο, ὡς ἔπος εἰπεῖν, γέροντε ὄντε ἡρξάσθην ταύτης τῆς σοφίας ἧς ἔγωγε ἐπιθυμῶ, τῆς ἐριστικῆς· πέρυσιν ἢ προπέρυσιν οὐδέπω ἦσθην σοφία. »

¹⁵² *Euthydème* 303e-304a : « ... ὥστ' ἐ<v> πάνυ ὀλίγω χρόνῳ ὄντινον ἄν μαθεῖν ἀνθρώπων [...]. τοῦτο μὲν οὖν τοῦ πράγματος σφῶν τὸ σοφὸν πρὸς μὲν τὸ ταχὺ παραδιδόναι καλόν... »

¹⁵³ Euthydème demande à Clinias si ce sont les savants (οἱ σοφοί) ou les ignorants (οἱ ἀμαθεῖς) qui apprennent. Cf. *Euthydème* 275d (trad. Canto) : « L'adolescent, devant une question aussi considérable,

processus¹⁵⁴. Au moment où Clinias hasarde une réponse, Dionysodore glisse à l'oreille du philosophe que le garçon sera réfuté quoi qu'il dise¹⁵⁵. Socrate n'a même pas le temps de « recommander à l'adolescent d'être sur ses gardes¹⁵⁶ ».

Euthydème et Dionysodore administrent en effet des réfutations multiples au jeune Clinias, pour le plus grand plaisir de leurs disciples qui rient à gorge déployée¹⁵⁷. Ce qui devait être un protreptique est devenu un spectacle où l'on s'amuse de l'égarement du garçon. Jugeant que Clinias est en train de perdre pied, Socrate décide d'interrompre l'entretien. Il veut donner un répit au garçon et éviter qu'il ne se mette à avoir peur d'eux¹⁵⁸. Le philosophe encourage à nouveau l'adolescent¹⁵⁹, en lui donnant des explications sur ce qu'on est en train de lui faire subir.

« Clinias, ne t'étonne pas si ces arguments te paraissent inhabituels. Sans doute ne perçois-tu pas le genre de chose que les deux étrangers sont en train de faire autour de toi ; ce qu'ils font, c'est exactement la même chose que dans l'initiation aux Mystères des Corybantes, lorsqu'on procède à l'intronisation de celui qu'on doit initier. Tu sais bien qu'il y a alors une sorte de ronde et un jeu, si, en effet, tu as été initié toi aussi¹⁶⁰. Maintenant encore, ces deux hommes ne font rien d'autre que de mener un choeur autour de toi ; c'est comme s'ils dansaient en jouant, dans le dessein, après

se mit à rougir, et ne sachant que dire, il regardait vers moi ; je compris alors qu'il était déjà tout troublé. ».

¹⁵⁴ *Euthydème* 275d-e : « Θάρρει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κλεινία, καὶ ἀπόκριται ἀνδρείως, ὁπότερά σοι φαίνεται ἴσως γὰρ τοι ὠφελεῖ τὴν μεγίστην ὠφελίαν. ».

¹⁵⁵ *Euthydème* 275e : « Καὶ μὴν, ἔφη, σοί, ὦ Σώκρατες, προλέγω διὰ ὁπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται. ».

¹⁵⁶ *Euthydème* 275e-276a, trad. Campo : « Καὶ αὐτοῦ μεταξύ ταῦτα λέγοντος ὁ Κλεινίας ἔτυχεν ἀποκρινάμενος, ὥστε οὐδὲ παρακελεύσασθαι μοι ἐξεγένετο εὐλαβηθῆναι τῷ μειρακίῳ... ».

¹⁵⁷ Cf. *Euthydème* 276b-d.

¹⁵⁸ *Euthydème* 277d : « καὶ ἐγὼ γνοὺς βαπτίζομενον τὸ μειράκιον, βουλόμενος ἀναπαύσαι αὐτό, μὴ ἡμῖν ἀποδειλιάσει... ».

¹⁵⁹ *Ibid.* : « ... παραμυθούμενος εἶπον ».

¹⁶⁰ « καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τίς ἐστὶ καὶ παιδίᾳ, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι » — Voir aussi *Euthydème* 276d, pour la première mention de cette analogie entre l'éristique et la danse.

cela, de t'initier ¹⁶¹. Donc, désormais, considère que tu entends la première partie des mystères sophistiques ¹⁶². »
(*Euthydème* 277d-e, trad. Canto, légèrement modifiée)

Socrate expose le caractère sophistique des réfutations accomplies par les deux frères. Il les présente toutefois comme une sorte de jeu préliminaire, qui servirait d'introduction à un véritable enseignement. Il révèle donc à Clinias la nature des *logoi* des deux hommes.

Socrate estime qu'il y a une leçon à tirer de cette expérience. L'adolescent devra en effet apprendre les différents sens des mots et les objets auxquels ils s'appliquent, pour éviter de se retrouver piégé de la sorte ¹⁶³. Les glissements de sens que les deux hommes ont fait subir au verbe *manthanein* pour accomplir leurs réfutations successives sont des jeux ¹⁶⁴. Ayant ainsi exposé le procédé utilisé par les deux frères, Socrate porte un jugement sur ce genre de tactique.

« ... c'est bien pourquoi aussi j'affirme qu'ils s'amuse^{nt} à tes dépens ¹⁶⁵; et je parle d'un jeu pour la raison que, même si l'on

¹⁶¹ « καὶ νῦν τοῦτω οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σέ καὶ οἶον ὀρχεῖσθον παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε. »

¹⁶² « νῦν οὖν νόμισον τὰ πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν. »

¹⁶³ Cf. *Euthydème* 277e-278b.

¹⁶⁴ *Euthydème* 278b : « ... ταῦτα δὴ τῶν μαθημάτων παιδιὰ ἐστίν... ».

¹⁶⁵ « διὸ καὶ φημι ἐγὼ σοὶ τούτους προσπαίζειν... » — Le verbe *prospaizein* a trois sens différents chez Platon, à savoir jouer avec quelqu'un, jouer aux dépens de quelqu'un (ou se moquer de lui), et jouer en l'honneur des dieux (cf. *supra*, section 2.1). Or, la revue des passages que nous présentons dans cette thèse montre que la signification de ce verbe, du moins chez Platon, ne peut pas être déterminée à partir du cas de son complément « *Prospaizein* », pris au sens de « s'amuser aux dépens de quelqu'un », est le plus souvent accompagné d'une tournure à l'accusatif (cf. *Ménexène* 235c, analysé *infra*, section 7.5.1 ; *Euthydème* 278c-d, analysé un peu plus bas dans la présente section ; *Gorgias* 500b-c, analysé *infra*, section 6.10.3 ; *Théétète* 168e, analysé section 6.11.4 ; et *Lois* III, 690d, analysé *supra*, section 4.1.4). On trouve toutefois aussi des compléments au datif (comme ici) et même au génitif (cf. *Lois* X, 885c, analysé *supra*, section 4.1.4), lorsque le sujet, c'est-à-dire la personne qui joue, est lui-même à l'accusatif. De la même façon, on trouve aussi bien des tournures à l'accusatif qu'au datif accompagnant ce verbe pris au sens de « plaisanter avec quelqu'un » (cf. *Euthydème* 285a, analysé *infra*, section 6.9.3 ; et *Lois* VI, 778a, analysé *infra*, section 4.1.4). Il en va de même pour « jouer en l'honneur des dieux » (voir l'accusatif utilisé en *Phèdre* 265c ; et le datif qui apparaît en *Lois* VII, 804b). Le contexte, et non le cas du complément, demeure donc le meilleur indicateur de la signification de ce verbe. — En ce qui concerne la phrase qui nous occupe ici, Canto et Méridier lisent tous deux : « ils

apprenait un grand nombre ou encore la totalité de pareilles choses, on ne saurait rien de plus sur ce qu'il en est des réalités ¹⁶⁶. On serait seulement capable, grâce à la différence entre les sens des mots, de s'amuser aux dépens des gens, de leur donner des crocs-en-jambe et de les faire tomber en arrière ¹⁶⁷, comme ceux qui, retirant un tabouret quand on va s'y asseoir, sont fous de joie et se mettent à rire en voyant qu'on est tombé à la renverse sur le derrière ¹⁶⁸. Eh bien donc, voilà pour toi : considère que de la part de ces hommes, ce ne fut là qu'un jeu... ¹⁶⁹ »

(*Euthydème* 278b-c, trad. Canto, légèrement modifiée)

Socrate invite Clinias à prendre les tactiques d'Euthydème et de Dionysodore pour ce qu'elles sont, à savoir des jeux. Il dénonce aussi le fait que les deux hommes se comportent en bouffons dans la discussion. Ils se moquent (*προσπαίξειν*) de leur jeune interlocuteur. Ils abusent de sa naïveté pour faire rire leurs disciples ¹⁷⁰.

Le philosophe estime en outre que la maîtrise de ce genre de procédés ne permet pas d'acquérir un savoir. Il est donc nécessaire de reprendre la discussion depuis le début.

« ... mais ce qui est évident après cela, c'est que ce sont ces deux hommes, oui, les deux mêmes, qui vont te faire l'exposition de leurs compétences ¹⁷¹ et moi, je vais leur montrer le chemin afin qu'ils

jouent avec toi ». Cette traduction paraît trop douce au regard de la comparaison utilisée par Socrate dans la suite de l'extrait (donner des crocs-en-jambe, se réjouir de voir les autres tomber). Cette remarque du philosophe montre bien que le jeune Clinias subit le jeu des sophistes plutôt que d'y participer. Nous lisons donc cette phrase de la même façon que Robin, qui propose ceci : « ... tu leur sers à se divertir ».

¹⁶⁶ « ... παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλὰ τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῆ ἔχει... »

¹⁶⁷ « ... προσπαίξειν δὲ οἷός τ' ἂν εἶη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων... »

¹⁶⁸ « ... ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὴν ἴδουσιν ὑπτίον ἀνατετραμμένον. »

¹⁶⁹ « ταῦτα μὲν οὖν σοὶ παρὰ τούτων νόμιζε παιδιὰν γεγονέναι »

¹⁷⁰ Sur la naïveté de Clinias, voir *Euthydème* 279d : « Καὶ ὅς ἐθαύμασεν οὕτως ἔτι νέος τε καὶ εὐήθης ἐστὶ. »

¹⁷¹ « τὸ δὲ μετὰ ταῦτα δῆλον ὅτι τούτω γέ σοι αὐτῶ τὰ σπουδαῖα ἐνδείξεσθον... » — Nous traduisons l'expression « τὰ σπουδαῖα » à la lumière de la prétention initiale des deux sophistes, qui

acquittent ce qu'ils m'ont promis. Ils prétendaient en effet présenter une démonstration de leur savoir protreptique, mais en fait, j'ai l'impression qu'ils ont tous deux pensé devoir d'abord s'amuser à tes dépens.¹⁷² Eh bien, Euthydème et Dionysodore, finissez-en avec ce jeu – et sans doute cela a-t-il assez duré¹⁷³ ; mais surtout, de ce qui suit, présentez-nous la démonstration en exhortant cet adolescent pour lui montrer comment il faut s'appliquer au savoir et à l'excellence morale¹⁷⁴. Mais auparavant, c'est moi qui vous ferai voir comment je conçois la chose et de quelle manière je désire en entendre parler.»

(*Euthydème* 278c-d, trad. Canto, légèrement modifiée)

Socrate souligne une fois de plus le caractère préliminaire de ce type de jeu. Il demande aux deux sophistes de passer à la partie positive du protreptique. Le but de la première partie de l'entretien, qui doit mener Clinias à reconnaître son ignorance et le convaincre de la nécessité de s'éduquer, a déjà été atteint¹⁷⁵. De l'avis même du philosophe, Clinias n'est pas un *alazôn* : le garçon pense au contraire qu'il n'est pas encore savant¹⁷⁶. Son âme n'a pas besoin d'être soumise

affirmaient que leur *spondé*, leur métier, consistait en l'enseignement de l'excellence morale (voir *supra*, section 6.9.1 ; et la section 1.7.2, sur la notion de *spondé* en lien avec la compétence). La suite du passage, où Socrate rappelle qu'ils devaient donner une démonstration de leur savoir, confirme cette lecture. — Méridier traduit « Οὔτοι ἔτι ταῦτα, ὦ Σώκράτες, σπουδάζομεν... » (*Euthydème* 273d, cité *supra*, section 6.9.1) par « Ces choses-là, Socrate, ne sont plus l'objet de notre étude... ». Il indique aussi dans son introduction que les deux sophistes « sont invités à faire preuve de leur savoir » (p.121). Ce traducteur ne poursuit toutefois pas dans cette veine en ce qui concerne notre extrait (ni d'ailleurs dans la suite du dialogue). Il propose plutôt ceci : « ... ils te montreront eux-mêmes le côté sérieux... ». La traduction de Canto est tout aussi vague : « [ils] vont te faire voir leur sérieux ». Celle de Robin va dans le même sens : « ... [ils] vont du moins te faire voir eux-mêmes ce qu'il y a de sérieux là-dessous... ».

¹⁷² « ἐφάτην γὰρ ἐπιδείξασθαι τὴν προτρεπτικὴν σοφίαν· νῦν δέ, μοι δοκεῖ, δεῖν φηθήτην πρότερον παῖσαι πρὸς σέ. »

¹⁷³ « ταῦτα μὲν οὖν, ὦ Εὐθύδημέ τε καὶ Διονυσόδορε, πεπαίσθω τε ὑμῖν, καὶ ἴσως ἰκανῶς ἔχει. »

¹⁷⁴ « τὸ δὲ δὴ μετὰ ταῦτα ἐπιδείξατον προτρέποντε τὸ μειράκιον ὅπως χρῆ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς ἐπιμεληθῆναι. »

¹⁷⁵ Parmi les interprètes que nous avons cités plus haut, seul Hawtrey (1981) mentionne le caractère préparatoire de ce jeu (p.68-69 et 74-75). Il ne fait toutefois pas le rapprochement avec la réfutation purificatrice décrite dans le *Sophiste*. Selon lui, le jeu en question ne servirait qu'à clarifier certains problèmes issus du langage, avant de passer à l'étude des réalités.

¹⁷⁶ Socrate répond alors à Dionysodore qui lui demande si Clinias est *sophos*. Cf. *Euthydème* 283c : « Οὐκ οὖν φησὶ γέ πως ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἀλαζόν. ».

à une longue purification, puisqu'elle est déjà prête pour l'apprentissage. Il est donc temps de passer à l'enseignement proprement dit. Euthydème et Dionysodore doivent maintenant indiquer au garçon de quelle façon (ὅπως) il doit s'éduquer.

Après avoir donné un exemple du genre de discussion protreptique qu'il désire entendre de la part des sophistes ¹⁷⁷, Socrate exige qu'ils fassent leur démonstration en se servant de leur art ¹⁷⁸. Les deux frères devront donc se comporter en hommes compétents et guider l'adolescent dans sa recherche de l'*areté*. Il importe peu qu'ils choisissent de recommencer la première partie du protreptique, ou de passer à la deuxième partie, qui consiste à identifier la ou les sciences auxquelles le garçon doit s'appliquer ¹⁷⁹. Ce qui compte pour le philosophe, c'est qu'Euthydème et Dionysodore aident Clinias à devenir sage et bon ¹⁸⁰.

6.9.3) Un jeu tactique utilisé par Socrate

Suite à cette demande, Dionysodore se lance dans une argumentation pour le moins étonnante ¹⁸¹. En jouant sur le sens des termes « devenir » et « être », il arrive en effet à la conclusion que les amis et amants du jeune Clinias, qui souhaitent le voir devenir un homme de bien, désirent en fait le voir mourir ¹⁸².

¹⁷⁷ Cf. *Euthydème* 278d-282d.

¹⁷⁸ *Euthydème* 282d-e : « ... σφῶν δὲ ὁπότερος βούλεται, ταῦτόν τοῦτο τέχνη πρᾶκτων ἐπιδειξάτω ἡμῖν. ».

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ *Euthydème* 282e : « ὡς γὰρ ἔλεγον ἀρχόμενος, περὶ πολλοῦ ἡμῖν τυγχάνει ὃν τόνδε τὸν νεανίσκον σοφὸν τε καὶ ἀγαθὸν γενέσθαι. ».

¹⁸¹ *Euthydème* 283a-b : « ... καὶ ἡμεῖς πάντες ἐβλέπομεν πρὸς αὐτὸν ὡς αὐτίκα μάλα ἀκουσόμενοι θαυμασίους τινὰς λόγους, ὅπερ οὖν καὶ συνέβη ἡμῖν θαυμαστόν γάρ τινα, ὦ Κρίτων, ἀνὴρ κατήρχεν λόγον... ».

¹⁸² Cf. *Euthydème* 283c-e.

Ce « prodige » suscite l'ire de Ctésippe. Il se met à proférer des imprécations et des insultes à l'endroit des deux sophistes, qui s'indignent à leur tour ¹⁸³. Socrate intervient alors pour détendre l'atmosphère et il propose de prendre le rôle du répondant, à la place de Clinias.

« A ce moment-là, puisqu'ils me donnaient l'impression en effet d'être un peu trop irrités l'un envers l'autre, je plaisantais avec Ctésippe et dis ¹⁸⁴ : “ – Ctésippe, je pense que nous devons accepter les propos qui nous viennent des deux étrangers, s'ils consentent à en faire don, sans créer de différend pour un mot. S'ils connaissent en effet le moyen de faire périr des hommes de façon à rendre honnêtes et raisonnables des êtres scélérats et déraisonnables ¹⁸⁵ – soit qu'ils aient découvert par eux-mêmes ce moyen, soit qu'ils aient appris de quelqu'un d'autre une forme de destruction et de perte telles que, si un scélérat en meurt, il réapparaisse honnête homme ; si donc ils savent faire une telle chose – et il est évident qu'ils le savent : tous deux ont affirmé, en tout cas, que l'art par eux récemment découvert savait transformer les scélérats en hommes de bien ¹⁸⁶ –, alors faisons-leur cette concession : qu'ils nous mettent à mort ce garçon et qu'ils en fassent un homme raisonnable (φρόνιμον) – et puis qu'ils le fassent aussi pour nous autres, autant que nous sommes. Mais si vous, les jeunes, vous avez peur, que je sois le seul à en prendre le risque, comme on le ferait prendre à un Carien. Ainsi, moi, parce que je suis vieux, je suis prêt à courir un tel risque, et je me livre à Dionysodore que voici comme à Médée de Colchide ! Qu'il me mette à mort, qu'il me fasse bouillir s'il le veut, et tout ce qu'il souhaite, qu'il le fasse – seulement, qu'il me fasse réapparaitre honnête homme (χρηστόν).” »
(*Euthydème* 285a-c, trad. Canto, très légèrement modifiée)

¹⁸³ Cf. *Euthydème* 283e-285a.

¹⁸⁴ « Ἐγὼ οὖν, ἐπειδὴ μοι ἐδόκουν ἀγριωτέρας πρὸς ἀλλήλους ἔχειν, προσέπαιζόν τε τὸν Κτήσιππον καὶ εἶπον... » — Malgré cette tournure à l'accusatif, nous ne traduisons pas cette phrase par « je me moquai de Ctésippe », étant donné que la dérision présente dans cet extrait vise surtout Euthydème et Dionysodore. Nous lisons plutôt « je plaisantais avec Ctésippe », parce que ce dernier se lance dans le jeu de Socrate à la réplique suivante. Cf. *Euthydème* 285c-d, trad. Canto : « Alors Ctésippe : – Me voici, dit-il, moi aussi, Socrate, je suis prêt à me livrer aux étrangers, même s'ils veulent m'écorcher encore plus qu'ils ne m'écorchent à présent, à condition que ma peau à moi ne finisse pas en outre, comme celle de Marsyas, mais en vertu ! ».

¹⁸⁵ « εἰ γὰρ ἐπίστασθαι οὕτως ἐξολλόναι ἀνθρώπους, ὥστ' ἐκ πονηρῶν τε καὶ ἀφρόνων χρηστούς τε καὶ ἔμφρονας ποιεῖν... »

¹⁸⁶ « εἰ τοῦτο ἐπίστασθαι δῆλον δὲ ὅτι ἐπίστασθαι ἐφάτην γοῦν τὴν τέχνην σφῶν εἶναι τὴν νεωστὶ πύρημμένην ἀγαθοῦς ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους ἐκ πονηρῶν »

Socrate qualifie sa propre réplique de jeu. Ce jeu présente des similitudes avec une forme d'*eirōneia* tactique décrite dans la *Rhétorique à Alexandre* ¹⁸⁷. Le philosophe prend en effet les paroles du sophiste au pied de la lettre et sans en critiquer la teneur, pour mieux les retourner contre lui. Socrate fait semblant de croire que la mise à mort est un moyen de rendre un homme vertueux. Il en profite même pour amplifier la prétention initiale des deux sophistes : il n'est plus seulement question d'éduquer un jeune homme à l'excellence morale, mais bien de guérir un homme mauvais de ses vices à l'aide d'un art. Socrate fait en outre un usage ironique de l'emphase dans la dernière partie de sa réplique ¹⁸⁸. Il récupère ainsi les paroles choquantes proférées par Dionysodore, pour tenter de le forcer à donner la démonstration de la *sophia* à laquelle il prétend depuis le début du dialogue.

6.9.4) Les exhortations à la *spoudé*

L'étonnement et le trouble ressenti par les interlocuteurs des deux frères est un phénomène omniprésent dans l'*Euthydème* ¹⁸⁹. Le sophiste, tel que Platon le conçoit, est en effet un producteur de prodiges et un sorcier (*goês*), comme nous l'avons vu. Socrate expose l'action mystificatrice d'Euthydème et Dionysodore, lorsqu'il tente de calmer Ctésippe pour une deuxième fois.

« Ctésippe, à présent justement, ce que je disais tout à l'heure à Clinias, je te le répète à toi aussi. Sache que tu ne comprends pas à quel point le savoir de ces hommes est étonnant ¹⁹⁰. Seulement, ils ne veulent pas faire l'effort de nous en présenter la démonstration, ils sont plutôt en train d'imiter Protée, le sophiste égyptien, et ils nous mystifient ¹⁹¹. Alors nous, imitons Ménélas, et ne laissons

¹⁸⁷ Cf. *infra*, annexe I, section VII.3.3

¹⁸⁸ Pour cette forme d'*eirōneia*, voir *infra*, annexe I, section VII.2.1.

¹⁸⁹ Voir notamment *Euthydème* 283e, 286b-c et 301a.

¹⁹⁰ « ... οὐ γινώσκεις τῶν ξένων τὴν σοφίαν ὅτι θαυμασία ἐστίν. »

¹⁹¹ « ἄλλ' οὐκ ἐθέλετον ἡμῖν ἐπιδείξασθαι σπουδάζοντε, ἀλλὰ τὸν Πρωτέα μιμεῖσθον τὸν Αἰγύπτιον σοφιστὴν γοητεύοντε ἡμᾶς. »

point de relâche aux deux hommes avant qu'ils ne nous aient fait voir ce à quoi ils consacrent leur zèle¹⁹². Je pense, en effet, qu'apparaîtra chez eux quelque chose de fort beau dès qu'ils commenceront à faire preuve de zèle¹⁹³. Eh bien, demandons-leur instamment, exhortons-les, prions-les de se montrer au grand jour (ἐκφανῆναι). Or c'est bien à moi, je crois, à moi-même, de leur montrer encore une fois le chemin pour qu'ils sachent comment je les supplie tous deux de se montrer (φανῆναι). C'est pourquoi, reprenant là où j'en suis resté la première fois, j'essaierai de mon mieux d'exposer la suite à ces hommes. Que de cette façon je les sollicite, et qu'éprouvant pitié et compassion pour l'effort et le zèle que je déploie, eux deux, à leur tour, se mettent à faire preuve de zèle¹⁹⁴. »

(*Euthydème* 288b-d, trad. Canto, légèrement modifiée)

Les deux frères ont choisi de mystifier leur auditoire, plutôt que de se montrer à la hauteur de leur prétention en éduquant Clinias à l'*areté*. Ils se sont contentés de donner des crocs-en-jambe verbaux au garçon, à Socrate et à Ctésippe, au lieu de leur insuffler le désir de devenir meilleurs, et de leur montrer comment y parvenir. Socrate s'est quant à lui donné beaucoup de peine pour donner un exemple de ce que la première partie d'un protreptique devrait être. Il déploiera autant de zèle en tentant cette fois de proposer un modèle de la deuxième partie de ce type d'entretien.

La deuxième discussion entre Socrate et Clinias commence très bien. L'adolescent a en effet du talent pour la dialectique¹⁹⁵. Le philosophe et son jeune ami parviennent ainsi à identifier la science politique (ou l'art royal) comme étant la science qui permet aux êtres humains de devenir savants et

¹⁹² « ἡμεῖς οὖν τὸν Μενέλαον μιμώμεθα, καὶ μὴ ἀφιώμεθα τοῖν ἀνδροῖν ἕως ἄν ἡμῖν ἐκφανῆτον ἐφ' ᾧ αὐτῶ σπουδάζετον »

¹⁹³ « οἶμαι γὰρ τι αὐτοῖν πάγκαλον φανεῖσθαι, ἐπειδὴν ἄρξωνται σπουδάσειν. »

¹⁹⁴ « ... ἐάν πως ἐκκαλέσωμαι καὶ ἐλέησαντέ με καὶ οἰκτίραντε συντεταμένον καὶ σπουδάζοντα καὶ αὐτῶ σπουδάσειτον. »

¹⁹⁵ Voir les réponses de Clinias aux questions de Socrate (surtout en *Euthydème* 290b-d), et l'admiration qu'elles suscitent chez le philosophe et son ami Criton (*Euthydème* 290e-291a).

bons. La recherche achoppe toutefois sur la question de savoir quelle science l'art politique transmet aux êtres humains ¹⁹⁶. L'argument est devenu circulaire.

« Alors, moi, justement, Criton, quand je me vis tombé en un tel embarras ¹⁹⁷, je laissai désormais cours à tout ce que pouvait exprimer ma voix et, comme si j'invoquais les Dioscures, je priai les deux étrangers de nous sauver, l'adolescent et moi, de la troisième vague de l'entretien qui déferlait sur nous ; et, en tout cas, de faire preuve de zèle, et de s'appliquer à démontrer quelle peut bien être cette science dont la découverte nous ferait passer le reste de notre vie d'une belle façon ¹⁹⁸. »

(*Euthydème* 292e-293a, trad. Canto, modifiée)

La prière de Socrate n'aura pas plus d'effet que ses exhortations précédentes. Plutôt que de faire ce qu'on lui demande, Euthydème propose à Socrate de lui démontrer qu'il possède déjà cette science – ce que Socrate s'empresse d'accepter ¹⁹⁹.

Le sophiste cherche à montrer qu'on sait tout, dès qu'on sait une seule chose, en arguant qu'on ne pourrait être savant et ne pas l'être tout à la fois ²⁰⁰. Il utilise donc le procédé éristique qui consiste à argumenter à l'aide de concepts pris dans l'absolu et qui n'admettent aucune nuance : c'est tout ou rien, toujours ou jamais ²⁰¹. Comme Socrate lui donne des précisions sur l'état de son savoir, Euthydème estime l'avoir réfuté : le philosophe a fait des affirmations qui sont, à son avis, contradictoires ²⁰².

¹⁹⁶ Cf. *Euthydème* 291b-293a.

¹⁹⁷ « Ἐγωγε οὖν καὶ αὐτός, ὦ Κρίτων, ἐπειδὴ ἐν ταύτῃ τῇ ἀπορίᾳ ἐνεπεπτώκη... »

¹⁹⁸ « ... δεόμενος τοῖν ξένοις [...] παντὶ τρόπῳ σπουδάσαι, καὶ σπουδάσαντας ἐπιδείξαι τίς ποτ' ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη ἧς τυχόντες ἂν καλῶς τὸν ἐπίλοιπον βίον διέλθοιμεν. »

¹⁹⁹ Cf. *Euthydème* 293a-b.

²⁰⁰ Cf. *Euthydème* 293b-c.

²⁰¹ Voir par exemple *Euthydème* 294a et 296a-b.

²⁰² Socrate affirme qu'il sait une foule de petites choses, qu'il existe par ailleurs beaucoup d'autres choses qu'il ne connaît pas, et qu'il n'est savant qu'en regard des choses qu'il connaît. Cf. *Euthydème* 293b-c (commenté *infra*, annexe I, section VIII.2).

6.9.5) La *spoudé* d'Euthydème et Dionysodore (2^e partie)

Pour Socrate, toute cette argumentation n'est que du bruit ²⁰³. Il demande à son vis-à-vis s'il s'agit bien là de la « sagesse » qu'il avait à lui transmettre. Le philosophe entreprend ensuite d'interroger les deux frères : n'y a-t-il pas certaines choses qu'ils connaissent et d'autres non ²⁰⁴ ?

Au fil de ses réponses, Dionysodore en vient à prétendre qu'il est omniscient, comme le sont tous les hommes qui connaissent une chose ²⁰⁵.

« Au nom des dieux, Dionysodore, repris-je – car il est évident pour moi que vous êtes sérieux maintenant, et j'ai eu bien de la peine à vous amener à être sérieux ²⁰⁶ –, en réalité, vous deux, est-ce que vous savez tout ? savez-vous faire une charpente et tailler le cuir, par exemple ? »

(*Euthydème* 294b, trad. Canto, légèrement modifiée)

La traduction du verbe *spoudazein* par « être sérieux » paraît, dans un premier temps, adéquate. L'adhésion de Dionysodore à sa dernière affirmation est effectivement en cause : croit-il vraiment qu'il sait tout ? Socrate affirme que c'est bien le cas. Il y a là de quoi s'étonner. La prétention à l'omniscience du sophiste est en effet considérée par l'Étranger d'Élée non seulement comme un jeu, mais comme de l'*eirōneia*, et donc comme un mensonge ²⁰⁷.

Le mystère se dissipe lorsqu'on ne restreint plus le sens de « *spoudazein* » à une certaine notion de sincérité. Dans ses exhortations à la *spoudé*, Socrate demandait en effet aux deux frères de cesser de s'amuser, et de donner une démonstration du savoir qu'ils prétendaient posséder. Il voulait qu'ils arrêtent

²⁰³ *Euthydème* 293d : « Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, Εὐθύδημε· τὸ γὰρ λεγόμενον, καλὰ δὴ παταγεῖς· [...] ἀρα οὕτως λέγεις, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ σοφόν· »

²⁰⁴ *Euthydème* 293e.

²⁰⁵ Cf. *Euthydème* 293e-294b (cité en partie *supra*, section 6.9.1).

²⁰⁶ « ... δηλοὶ γὰρ μοὶ ἐστὸν ἤδη ὅτι σπουδάζετε, καὶ μόλις ὑμᾶς προυκαλεσάμην σπουδάζειν... »

²⁰⁷ Cf. *supra*, section 6.4. Sur le caractère mensonger de l'*eirōneia*, voir l'annexe I, sections V et VI.

de se dérober et qu'ils se montrent de façon à ce qu'on puisse les voir ²⁰⁸. En affirmant qu'il sait tout, Dionysodore révèle enfin ce qu'il est. Le cœur de sa *spoudé*, de ses « compétences », est exposé. Le sophiste ouvre ainsi la porte, malgré lui, à la démonstration réclamée par Socrate. Il lui donne une première occasion de le mettre à l'épreuve.

L'affirmation de Socrate à l'effet que les deux sophistes soient maintenant devenus sérieux est elle aussi une tactique ²⁰⁹. Il prend la prétention de Dionysodore au pied de la lettre afin de mieux la retourner contre lui. Le philosophe fait semblant de croire que le sophiste sait tout. Il utilise donc, pour une deuxième fois, le type d'*eirōneia* que nous avons identifiée plus haut ²¹⁰. Dans ce cas-ci, l'expression « maintenant vous êtes sérieux » signifie presque « maintenant, je vous tiens ». En quelques questions, Socrate et Ctésippe poussent en effet la prétention à l'omniscience des deux frères jusqu'au comble de l'absurde et du ridicule. Ils réussissent ainsi à semer l'incrédulité au sein de l'auditoire ²¹¹.

6.9.6) D'autres procédés éristiques

Euthydème et Dionysodore ne se laissent toutefois pas faire : ils reprennent aussitôt le contrôle de la discussion. Les deux frères parviennent

²⁰⁸ Voir *Euthydème* 288b-d (cité *supra*, section 6.9.4) : « ... ἀλλὰ δεώμεθα καὶ παραμυθώμεθα καὶ προσευχώμεθα αὐτοῖν ἐκφανῆναι. [...] προσεύχομαι αὐτῶ φανῆναί μοι... ».

²⁰⁹ Nancy, qui ne parle presque pas de l'opposition entre la *spoudé* et la *paidia* dans son commentaire de l'*Euthydème*, pense quant à lui que cette réplique de Socrate signifie qu'il a « changé d'avis », et qu'il ne considère plus l'argumentation des sophistes sur le verbe « *manthanein* » comme un jeu. Cet interprète cherche en effet à montrer que cette argumentation véhicule la théorie platonicienne de la réminiscence. Cf. Nancy 1984, p.103-104.

²¹⁰ Cf. *supra*, section 6.9.3.

²¹¹ Cf. *Euthydème* 294b-295a.

ensuite à remporter la victoire pour le plus grand plaisir, non seulement de leurs disciples, mais de l'auditoire dans son ensemble ²¹².

Ils réussissent à réfuter Socrate en le forçant à rester dans le cadre d'affirmations absolues, et en refusant d'admettre ni ses précisions ²¹³, ni ses réponses qui véhiculent une connaissance positive ²¹⁴. Lorsque le philosophe est à nouveau sur le point de les mettre en difficulté, Dionysodore fait diversion d'une manière très peu subtile, en saisissant au vol une partie d'une question de Socrate, pour donner une tout autre direction à l'entretien ²¹⁵. Le philosophe compare alors sa discussion avec les deux sophistes à un combat héroïque mené contre deux créatures dangereuses à la fois ²¹⁶. Les échanges qui suivent s'articulent autour du même type de procédés. Euthydème et Dionysodore s'emparent d'une partie de ce qui est dit, jouent sur le sens des mots, enferment l'interlocuteur dans des alternatives strictes, etc. Ces entretiens se terminent sur des conclusions qui sont à la fois absurdes et insultantes : le père de Socrate n'est pas un père, et le philosophe n'a donc pas de père ; le père de Ctésippe est aussi le père de ses chiots, et Ctésippe le bat ²¹⁷.

Ce dernier ne se fâche pas cette fois-ci. Il vient lui aussi de se lancer dans le jeu des sophistes et il trouve la chose amusante ²¹⁸. Ctésippe réussit

²¹² *Euthydème* 303a-b, trad. Canto : « Et Ctésippe : " Poséidon ! quels arguments terribles ! Moi, j'abandonne, ils sont imbattables (ἀμάχη), ces deux-là ! ". À ce moment-là, mon cher Criton, il n'y eut à vrai dire personne dans l'assistance qui ne portât aux nues cet argument et les deux hommes : on riait, on applaudissait et, pour un peu, on en serait mort de plaisir. »

²¹³ Voir par exemple *Euthydème* 296a-b.

²¹⁴ Voir par exemple *Euthydème* 295b, où Socrate affirme que l'âme est « ce par quoi il sait (trad. Canto) », ce qui lui vaut une réprimande de la part d'Euthydème.

²¹⁵ *Euthydème* 297a-b.

²¹⁶ Ces créatures mythologiques sont l'Hydre de Lerne et le crabe géant qu'Hercule doit affronter dans les *Douze travaux*. Cf. *Euthydème* 297b-d ; et la note 233 de Canto à sa traduction de ce dialogue.

²¹⁷ Cf. *Euthydème* 297d-298e.

²¹⁸ Cf. *Euthydème* 298b et 298 e : « Καὶ ὁ Κτήσιππος γελᾷσας... ».

même à pousser Dionysodore à se contredire ²¹⁹. Cette victoire (temporaire) fait bien rire le jeune homme, mais elle suscite aussi l'hilarité de son aimé Clinias, qui s'était tenu coi jusque là ²²⁰. Socrate rappelle l'adolescent à l'ordre, en lui demandant pourquoi il rit de choses aussi importantes (*spondaiois pragmasin*) ²²¹. Cette affirmation est surprenante, mais elle se comprend à la lumière des prétentions des sophistes et du but que le philosophe a donné à cette rencontre ²²². Comme cette discussion vise en principe à rendre Clinias sage et bon, le moins que Socrate puisse faire est d'empêcher le garçon de succomber à cette dérive bouffonne. S'il prenait plaisir à ce jeu au point devenir lui-même un éristique, Clinias risquerait de sombrer dans le nihilisme et l'insoumission aux lois ²²³. Le philosophe veille donc à ce que son protégé continue d'avoir à cœur cette affaire importante qu'est l'amélioration de son âme, même si le contexte ne s'y prête pas.

Socrate n'a toutefois pas le temps d'élaborer là-dessus. Dionysodore s'empare une fois de plus d'une partie de sa phrase ²²⁴. Après quelques questions, le sophiste en vient à tourner en ridicule la théorie de la participation aux formes intelligibles ²²⁵. Le philosophe ordonne alors à son adversaire de ne pas blasphémer là-dessus ²²⁶. Socrate admet d'ailleurs avoir commencé à adopter

²¹⁹ Cf. *Euthydème* 300d.

²²⁰ Cf. *Euthydème* 300d : « Καὶ ὁ Κτήσιππος, ὡς περ εἰώθει, μέγα πάνυ ἀνακαγγάσας [...] Καὶ ὁ Κλεινίας πάνυ ἤσθη καὶ ἐγέλασεν... ». — Clinias n'a pas dit un mot depuis la fin de son deuxième entretien avec Socrate (cf. *Euthydème* 293a, commenté *supra*, section 6.9.4).

²²¹ *Euthydème* 300e : « Τί γε λάῳ, ὦ Κλεινία, ἐπὶ σπουδαίοις οὕτω πράγμασιν καὶ καλοῖς; ».

²²² Les compétences (*ta spondaiia*) auxquelles prétendent ces hommes concernent l'éducation à l'excellence morale, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, section 6.9.2).

²²³ Cf. *supra*, sections 6.7 et 6.8.

²²⁴ Cf. *Euthydème* 300e : « Σὺ γὰρ ἤδη τι πάποτε εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πρᾶγμα; ἔφη ὁ Διονυσόδωρος. ».

²²⁵ Cf. *Euthydème* 300e-301a. À la question de savoir si les belles choses sont autres ou mêmes que le beau, Socrate répond qu'elles sont autres que le beau en soi (*αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ*), mais qu'une certaine beauté est présente (*παρῶστιν*) en elles.

²²⁶ *Euthydème* 301a : « Εὐφήμεὶ τοῦτό γε, ἦν δ' ἐγώ ».

la technique des deux frères à partir de là²²⁷, ce qui ne l'empêche pas de les accuser de façonner la discussion à leur convenance²²⁸. Après avoir contraint Socrate à affirmer qu'il convient de cuisiner le boucher et de forger le forgeron²²⁹, Dionysodore se lance dans une argumentation articulée autour de la notion de ce qui est à soi. Le sophiste utilise plusieurs tactiques, dont une forme d'*eirōneia* qui consiste à feindre un état profond de réflexion²³⁰. Socrate s'aperçoit que Dionysodore tente de lui faire dire qu'il peut faire ce qu'il veut des dieux qui sont les siens, et même les traiter comme des animaux²³¹. Pour empêcher le sophiste d'arriver à cette conclusion, le philosophe affirme qu'il n'a pas de Zeus patron. Cette tentative demeure toutefois vaine. Dionysodore utilise en effet cette réplique pour conclure que Socrate n'est pas Athénien et qu'il est dépourvu de dieux, de culte et de tout ce qui est beau et bon²³². Le philosophe doit alors lui demander à nouveau de ne pas blasphémer²³³. Le sophiste parviendra tout de même à énoncer la conclusion impie que Socrate s'appliquait à éviter.

Le jeu des deux frères est donc composé de procédés éristiques divers, d'*eirōneia* et de bouffonnerie. Les formes d'*eirōneia* que nous avons identifiées dans l'argumentation des sophistes, à savoir la prétention à l'omniscience et la simulation d'un état de profonde réflexion, ne sont d'ailleurs pas dénoncées comme étant des jeux, alors que d'autres tactiques le sont. Ce constat devrait

²²⁷ *Euthydemes* 301b : « Ἦδη δὲ τοῖν ἀνδρῶν τὴν σοφίαν ἐπεχείρουν μιμεῖσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς. ».

²²⁸ *Euthydemes* 301c : « ἀλλ', ὦ Διονυσόδωρε, τοῦτο μὲν ἐκῶν παρήκας, ἐπεὶ τὰ ἄλλα μοι δοκεῖτε ὡς περ οἱ δημιουργοὶ οἷς ἕκαστα προσήκει ἀπεργάζεσθαι... ».

²²⁹ Cf. *Euthydemes* 301c-e.

²³⁰ Cf. *Euthydemes* 302b (analysé dans l'annexe I, section V.2.1) : « Καὶ ὅς, εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχὼν ὡς τι μέγα σκοπούμενος... ».

²³¹ Cf. *Euthydemes* 301e-303a.

²³² *Euthydemes* 302b-c.

²³³ *Euthydemes* 302c : « Εα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Διονυσόδωρε, εὐφῆμι τε καὶ μὴ χαλεπῶς με προδίδασκε. ».

nous inciter à résister à la tentation, assez répandue chez les interprètes, d'assimiler toute *paídia* à l'*eiróneia*. Nulle trace, donc, d'un enseignement sur la façon d'atteindre l'excellence morale dans l'argumentation d'Euthydème et de Dionysodore. Leur seule compétence se résume à un jeu puéril qui devient souvent odieux, et parfois même impie.

6.9.7) Euthydème et Dionysodore ne sont pas *spoudaioi*

Socrate laisse entendre, dans les dernières lignes du dialogue, qu'Euthydème et Dionysodore ne sont pas *spoudaioi* en matière de philosophie²³⁴. Le philosophe leur avait confié une mission de la plus haute importance : il fallait tourner un adolescent en danger de corruption vers la recherche du savoir et de l'excellence morale. Or, les deux frères se sont avérés incapables de faire preuve de zèle dans la discussion, et de consacrer à cette tâche l'effort qu'elle mérite.

Ces hommes sont donc des bouffons, mais ils sont aussi incompetents. Euthydème et Dionysodore n'ont pas de *sophia* protreptique. Ils ne disposent que d'une certaine habileté à « faire trébucher » leur interlocuteur. En utilisant les procédés qui sont les leurs, les deux frères « cousent la bouche » des gens²³⁵. Ils empêchent les autres et s'empêchent eux-mêmes de parler des réalités de façon adéquate.

²³⁴ *Euthydème* 307a (cité *supra*, section 1.7.2).

²³⁵ *Euthydème* 303e, trad. Canto pour l'expression : « ... ἀτεχνῶς μὲν τῷ ὄντι συρράπτετε τὰ στόματα τῶν ἀνθρώπων, ὡσπερ καὶ φατέ· ὅτι δ' οὐ μόνον τὰ τῶν ἄλλων, ἀλλὰ δόξαιτε ἂν καὶ τὰ ὑμέτερα αὐτῶν... ».

6.10) La pratique correcte de l'éristique (2^e partie)

Socrate exprime tout de même, à plusieurs reprises, son désir d'acquérir la *sophia* éristique des deux frères ²³⁶. Comme l'Étranger d'Élée, Socrate attribue en effet une utilité propédeutique à cette forme de combat verbal : elle sert à forcer un *alaxôn* à reconnaître les limites de son savoir, et à le persuader de la nécessité de s'éduquer. Certaines des ruses éristiques ou ironiques du personnage de Socrate sont ainsi désignées comme étant des jeux dans les dialogues platoniciens. À chaque fois, le philosophe est en train de mettre son interlocuteur à l'épreuve ²³⁷.

6.10.1) La mise à l'épreuve effectuée à l'aide de discours ludiques

La *paidia* discursive est reliée de façon explicite à la peirastique dans le *Protagoras*. Depuis le début du dialogue, Socrate cherche à mettre les prétentions du sophiste éponyme à l'épreuve ²³⁸. La première occurrence qui nous intéresse apparaît lorsqu'il tente de convaincre Protagoras de faire des réponses courtes, plutôt que de se lancer dans de très longs discours ²³⁹.

Socrate affirme alors avoir une mauvaise mémoire, au point d'oublier l'objet de la discussion lorsqu'un discours s'éternise ²⁴⁰. Il prétend même être

²³⁶ Cf. *Euthydème* 272b-d, 301b et 304b-c. — Ces affirmations sont embêtantes pour les interprètes qui se penchent sur ce dialogue. Ainsi, plusieurs d'entre eux passent tout simplement ces répliques sous silence (cf. Sprague 1962, Hawtrey 1981 et Chance 1992). D'autres les écartent en affirmant qu'elles sont empreintes d'« ironie » (voir par exemple Canto 1987, p.186 et surtout p.194).

²³⁷ Nancy (1984) a souligné le lien existant entre la peirastique et l'*eironeia* de Socrate (p.46-47). Notre interprétation diffère cependant de la sienne à plusieurs égards. Tout d'abord, ce commentateur ne dit rien des vertus purificatrices de l'éristique. Il assimile plutôt l'éristique d'Euthydème et de Dionysodore à l'exercice dialectique du *Parménide* : selon lui, ce n'est pas le philosophe qui a recours à l'éristique, mais bien les deux frères éristiques qui seraient des dialecticiens (p.77-93). Sa définition de l'*eironeia* socratique comporte cependant de bons éléments, bien qu'elle soit trop restreinte. Pour une discussion de la théorie de Nancy sur l'*eironeia*, voir l'annexe I, *infra*, sections IV.3 et V.2.1-2.

²³⁸ Socrate veut en effet que Protagoras fasse la démonstration de la compétence à laquelle il prétend. Cf. *Protagoras* 316b-c et 318a.

²³⁹ *Protagoras* 334c-335c.

²⁴⁰ *Protagoras* 334c-d.

incapable de suivre un long discours ²⁴¹. Alcibiade intervient peu après pour appuyer les revendications du philosophe.

« En effet Socrate que voici reconnaît qu'il ne comprend rien aux longs discours et s'en remet à Protagoras sur la question ; mais pour ce qui est de pouvoir discuter (τοῦ διαλέγεσθαι), et de savoir donner et recevoir des justifications, je serais très étonné qu'il s'en remette à quiconque. Si donc Protagoras reconnaît qu'il est inférieur à Socrate dans la pratique du dialogue, cela suffit à Socrate ; mais s'il a des prétentions contraires, qu'il discute par questions et réponses²⁴², au lieu d'étirer un long discours à chaque question posée, d'esquiver les arguments, de refuser de se justifier et d'allonger les répliques jusqu'à ce que la plupart des auditeurs aient totalement perdu de vue l'objet de la question ; car moi je vous garantis qu'il n'oubliera pas, et qu'il plaisante lorsqu'il affirme qu'il a mauvaise mémoire²⁴³. Ce que Socrate dit me paraît donc, à moi, le plus équitable ; car il faut bien que chacun fasse savoir ce qu'il pense ! »

(*Protagoras* 336b-d, trad. Idefonse, très légèrement modifiée)

Socrate ne contredit pas Alcibiade sur l'état de sa mémoire. On peut donc conclure qu'il a fait une fausse déclaration pour inciter son interlocuteur à adopter le mode de discussion par questions et réponses. Il s'agit d'une ruse destinée à amener le sophiste sur un terrain où il pourra le réfuter. Son jeu, qui consiste à simuler une incapacité, est donc une *εἰρήνεια* de type tactique.

La deuxième occurrence apparaît lors de la compétition d'interprétation poétique portant sur un vers de Simonide, où ce poète s'inscrit en faux contre une maxime de Pittacos ²⁴⁴. Socrate se demande si l'adjectif « *khalepos* », qui se

²⁴¹ *Protagoras* 335c.

²⁴² « εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἔξαρκεῖ Σωκράτει· εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος... »

²⁴³ « ἐπεὶ Σωκράτη γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσασθαι, οὐχ ὅτι παίζει καὶ φησὶν ἐπιλήσμων εἶναι. »

²⁴⁴ Le vers en question est le suivant : « οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι. » (*Protagoras* 339c). En opposant ce vers à un autre vers de Simonide, Protagoras cherche à montrer que le poète se contredit sur la question de la vertu (cf. *Protagoras* 339a-d).

trouve dans la formule de Pittacos, signifiait « mauvais » ou « difficile » pour Simonide ²⁴⁵. Le philosophe propose une hypothèse selon laquelle le refus de Simonide d'adhérer à la maxime de Pittacos s'explique par le fait que le poète aurait interprété « *khalepos* » au sens de « mauvais », ce qui donne à la phrase le sens suivant : « il est mauvais d'être valeureux » ²⁴⁶. Socrate demande ensuite l'avis de Prodicos, et ce dernier confirme son hypothèse : dans son vers, Simonide reproche à Pittacos de ne pas connaître le sens des mots, parce qu'il s'exprime dans un grec barbarisé ²⁴⁷. Protagoras s'insurge. Il sait que Simonide comprenait le terme en question comme eux, c'est-à-dire comme une chose difficile ²⁴⁸. Socrate lui fait alors cette réponse :

« Mais moi aussi, Protagoras, dis-je, je crois que c'est ce que Simonide veut dire, et que Prodicos le sait très bien, mais qu'il plaisante et qu'il veut te mettre à l'épreuve pour voir si tu seras capable de défendre ta thèse ²⁴⁹. »
(*Protagoras* 341d, trad. Ildefonse).

Comme Prodicos est un spécialiste de la justesse des noms, et qu'il a donné son aval à l'hypothèse de Socrate, ce dernier peut lui faire porter la responsabilité de la « plaisanterie », bien qu'il en soit lui-même l'instigateur. Socrate admet cependant qu'il savait que son hypothèse était erronée. Il proposera même des arguments supplémentaires pour montrer que « *khalepos* » signifiait bien « difficile » pour Simonide ²⁵⁰. Il a donc fait semblant d'adhérer à une proposition farfelue pour mettre Protagoras à l'épreuve. Le philosophe a beau prêter cette intention à Prodicos, il est clair, depuis le début du dialogue, que c'est lui qui veut éprouver Protagoras.

²⁴⁵ *Protagoras* 340e-341c.

²⁴⁶ *Protagoras* 341c.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ *Protagoras* 341d.

²⁴⁹ « ... ἀλλὰ παίζειν καὶ σοῦ δοκεῖν ἀποπειρασθαι εἰ οἷός τ' ἔση τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν. »

²⁵⁰ *Protagoras* 341d-e.

Ce jeu peirastique de Socrate comporte deux tactiques distinctes. Faire semblant de croire à quelque chose constitue en effet une forme d'*eirōneia*. Mais le philosophe joue aussi sur le double sens d'un mot. Son jeu s'apparente donc, de ce point de vue, au premier procédé éristique employé par Euthydème dans le dialogue qui porte son nom ²⁵¹.

6.10.2) Un problème d'apparence (2^e partie)

Le logographe anonyme de la fin de l'*Euthydème* assimilait l'art d'Euthydème et Dionysodore à la philosophie, puis critiquait cette dernière sur cette base ²⁵². Dans le *Gorgias*, Calliclès réagit de la même façon à la pratique réfutative de Socrate. Il réduit en effet la philosophie à une éristique puérole.

« Il est beau de prendre part à la philosophie dans la mesure où on le fait pour s'éduquer ; et il n'y a pas de honte à philosopher quand on est adolescent (*μειρακίῳ*), mais quand un homme, déjà assez avancé en âge, en est encore à philosopher, cela devient, Socrate, une chose ridicule (*καταγέλαστον*). Aussi, quand je me trouve, Socrate, en face d'hommes qui s'adonnent à la philosophie, j'éprouve exactement le même sentiment qu'en face de gens qui babillent et qui jouent ²⁵³. Oui, quand je vois un enfant, qui a encore l'âge de parler comme ça, en babillant et en jouant, cela me fait plaisir ²⁵⁴, c'est charmant, on y reconnaît l'enfant d'un homme libre, car cette façon de parler convient tout à fait à son âge. En revanche, quand j'entends un petit enfant s'exprimer avec netteté, je trouve cela choquant, c'est une façon de parler qui me fait mal aux oreilles et qui est, pour moi, la marque d'une condition d'esclave. De même, si j'entends un homme babiller ou si je le vois jouer, c'est ridicule, indigne d'un homme et cela mérite les coups ²⁵⁵ ! Or, c'est

²⁵¹ Cf. *supra*, section 6.9.2.

²⁵² Cf. *supra*, section 6.6.

²⁵³ « ... καὶ ἔγωγε ὁμοιώτατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφούντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας. »

²⁵⁴ « ὅταν μὲν γὰρ παιδίον ἴδω, ᾧ ἔτι προσήκει διαλέγεσθαι οὕτω, ψελλιζόμενον καὶ παίζον, χαίρω... »

²⁵⁵ « ὅταν δὲ ἀνδρὸς ἀκόσμη τις ψελλιζόμενον ἢ παίζοντα ὄρῃ, καταγέλαστον φαίνεται καὶ ἀνανδρον καὶ πλεγῶν ἄξιον. »

exactement la même chose que j'éprouve en face de gens qui s'adonnent à la philosophie (τούς φιλοσοφούντας). »
(*Gorgias* 485a-c, trad. Canto, modifiée)

On voit, dans la suite du texte, que ce que Calliclès entend par « philosophie », c'est la réfutation que Socrate a fait subir à Gorgias et Polos²⁵⁶. Pour ce jeune homme, l'*elenchos* socratique n'a pas d'autre but que lui-même : le philosophe ne chercherait qu'à s'amuser. Calliclès ne voit pas que Socrate tente, par ce moyen, de mettre les gens et leurs convictions à l'épreuve²⁵⁷. Il réduit ainsi la pratique réfutative du philosophe à celle d'Euthydème et de Dionysodore, et à celle des « jeunes chiens » décrits dans la *République*. Il porte d'ailleurs, sur la philosophie de Socrate, le même jugement que ce dernier portait sur l'éristique adolescente : on peut pardonner un tel comportement à un enfant, mais pas à un adulte. Ce jeu ne convient pas à un homme fait.

6.10.3) Une dénonciation mutuelle

Calliclès dénonce à nouveau le jeu de Socrate, après avoir affirmé que la vertu et le bonheur résident dans la satisfaction des désirs et des passions²⁵⁸. Nous avons vu comment ce jeune homme affirmait l'identité de l'agréable et du bon, sans vraiment y croire, mais plutôt pour échapper à l'auto-contradiction²⁵⁹. Le philosophe entreprend donc de lui montrer que ces deux thèses sont intenable. Chemin faisant, Calliclès l'accuse de disputer sur des choses insignifiantes²⁶⁰, et de se livrer à la démagogie et aux sophismes²⁶¹.

²⁵⁶ *Gorgias* 486c : « ἄλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παύσαι δὲ ἐλέγχων... ».

²⁵⁷ C'est ce que Socrate lui expliquera dans la suite du texte. Cf. *Gorgias* 486d-488b.

²⁵⁸ Cf. *Gorgias* 492c.

²⁵⁹ Cf. *Gorgias* 495a-c (analysé *supra*, section 3.7.3).

²⁶⁰ Cf. *Gorgias* 497b : « Ἄλλ' ἀεὶ τοιοῦτός ἐστιν Σωκράτης, ὃ Γοργία σμικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια ἀνερωτᾷ καὶ ἐξελέγχει. » Voir aussi *Gorgias* 497c : « Ἐρώτα δὴ σὺ τὰ σμικρὰ τε καὶ στενὰ ταῦτα, ἐπεὶ περ Γοργία δοκεῖ οὕτως. ».

L'argumentation de Socrate est toutefois beaucoup plus rigoureuse que celles d'Euthydème et de Dionysodore. Le philosophe démontre que le bonheur ne peut être réduit au plaisir, parce que le plaisir est souvent précédé d'une souffrance, et que ces deux états peuvent même survenir simultanément dans l'âme ou le corps ²⁶². L'*areté* ne peut pas non plus être réduite au plaisir, puisque les hommes mauvais et insensés ressentent autant de plaisir que les hommes sensés et bons, sinon plus ²⁶³.

« – À ce compte, l'homme bon et l'homme mauvais sont pareils à l'homme bon, à moins que le mauvais ne soit meilleur que le bon ? N'est-ce pas la conséquence de tout ce qui précède, dès qu'on dit que l'agréable et le bon sont une seule et même chose ? N'est-ce pas une conséquence nécessaire, Calliclès ?

– Cela fait un moment que je t'écoute, Socrate, et que je donne mon accord à ce que tu dis, en pensant que si l'on s'amuse à te concéder quoi que ce soit, tu t'en empires avec joie comme les adolescents ²⁶⁴. Comme si tu croyais que moi ou n'importe quel autre homme n'estimons pas qu'il existe certains plaisirs qui sont meilleurs et d'autres qui sont pires ! »

(*Gorgias* 499a-b, trad. Canto, légèrement modifiée)

Calliclès accuse Socrate de se comporter en éristique. La façon dont le philosophe discute est, à ses yeux, puérole. Calliclès avoue cependant du même souffle avoir lui-même transformé la discussion en jeu, en donnant des réponses auxquelles il ne croyait pas. Il reproche à Socrate d'avoir fait semblant de croire qu'il pensait vraiment ce qu'il disait. Il l'accuse donc d'avoir eu recours à une forme d'*eirōneia*.

Il n'y a toutefois pas de simulation trompeuse dans la façon dont le philosophe a conduit la discussion. Socrate avait en effet obtenu l'accord

²⁶¹ Cf. *Gorgias* 494d : « Ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος. ». Voir aussi *Gorgias* 497a : « Οὐκ οἶδ' ἄττα σοφίη, ὦ Σώκρατες. ».

²⁶² Cf. *Gorgias* 495d-497b.

²⁶³ Cf. *Gorgias* 497b-499a.

²⁶⁴ « Πάλαι τοί σου ἀκροῶμαι, ὦ Σώκρατες, καθομολογῶν, ἐνθυμούμενος ὅτι, κἄν παίξων τίς σοι ἐνδῶ ὀτιοῦν, τούτου ἄσμενος ἔχη ὡς περ τὰ μεϊράκια. »

explicite de Calliclès pour débattre de la thèse de l'identité du bon et de l'agréable, comme si le jeune homme y adhérerait véritablement²⁶⁵. L'*eirōneia* présente dans ces passages est donc le fait, non pas de Socrate, mais bien de son interlocuteur. C'est Calliclès, en effet, qui a eu recours à la simulation pour éviter d'être réfuté. Encore ici, alors que le philosophe vient de lui montrer que sa thèse entraîne des conséquences absurdes, le jeune homme préfère lancer des accusations plutôt que de s'avouer vaincu.

Socrate lui retourne donc la même accusation : il reproche à Calliclès d'être rusé, de l'avoir traité en enfant et de l'avoir dupé²⁶⁶. Il lui adresse cette exhortation un peu plus loin dans le texte :

« Eh bien, au nom du dieu de l'amitié, Calliclès, ne te crois pas obligé de t'amuser à mes dépens²⁶⁷ et ne réponds pas au hasard, en disant n'importe quoi de contraire aux opinions que tu as ! Ne prends pas non plus ce que je dis comme si je plaisantais²⁶⁸ ! Tu le vois en effet : à quelle question un homme, même s'il a peu de bon sens, consacrerait-il plus son zèle qu'à celle qui fait l'objet de nos discours, à savoir de quelle manière il faut vivre²⁶⁹ ? »
(*Gorgias* 500b-c, trad. Canto, modifiée).

La question du genre de vie, qui est au cœur de leur discussion, mérite d'être examinée avec *spoudê*²⁷⁰. Aucun autre sujet ne mérite plus de zèle que celui-là

²⁶⁵ Cf. *supra*, section 3.7.3.

²⁶⁶ *Gorgias* 499b-c, trad. Canto : « Quoi ? Hélas ! Calliclès, tu es un phénomène de malice (πανούργος) ! Et tu me traites comme un enfant (ὡσπερ παιδί) ! À un moment, tu dis que les choses sont comme ceci, à un autre, qu'elles sont comme cela, et tu m'induis en erreur (ἐξαπατῶν με). Pourtant, quand nous avons commencé à discuter, je ne pensais vraiment pas que tu cherchais délibérément (ἐκόντος) à me tromper (ἐξαπατηθήσεσθαι) ; je croyais que tu étais un ami. Mais en fait, je me suis trompé (ἐψεύσθηγ) ; aussi, il me paraît nécessaire de faire de mon mieux avec ce qu'il y a, comme dit le vieux dicton, et de prendre ce que tu me donnes. ».

²⁶⁷ « καὶ πρὸς Φιλίου, ὦ Καλλίκληις, μήτε αὐτὸς οἶον δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν... »

²⁶⁸ « ... μήτ' αὐτὰ παρ' ἐμοῦ οὕτως ἀποδέχου ὡς παίζοντος »

²⁶⁹ « ὄρθς γὰρ διὰ περὶ τοῦτου ἡμῖν εἰσὶν οἱ λόγοι, οὗ τί ἂν μᾶλλον σπουδάσειε τις καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχων ἄνθρωπος, ἢ τοῦτο, ὄντινα χρῆ τρέπον ζῆν... »

²⁷⁰ Les genres de vie en question sont la pratique de la rhétorique et de la politique telles que Calliclès les connaît d'une part, et d'autre part, la philosophie telle que Socrate la pratique. Cf. *Gorgias* 500c.

pour Socrate. Le philosophe a poussé la thèse de Calliclès jusqu'à l'absurde, et c'est ce qui lui donne l'apparence d'un homme qui joue dans la discussion. Mais Socrate ne cherchait pas à se divertir en faisant cela : il s'efforçait de montrer qu'une vie vouée à la satisfaction des désirs n'est ni une vie vertueuse ni une vie réellement heureuse. Aussi souhaite-t-il que Calliclès cesse de s'amuser. Le jeu de Calliclès, qui consiste à répondre un peu n'importe quoi, est donc une forme de négligence, mais elle est aussi une tactique trompeuse qui lui permet de se soustraire à la réfutation ²⁷¹.

6.10.4) Simuler une mise à l'épreuve

Le jeu de Méléto, qui est dénoncé par Socrate dans l'*Apologie*, ne constitue pas un exemple de pratique correcte de l'éristique. Il est tout de même utile de le présenter dans cette section parce que ce jeu est, aux yeux du philosophe, un faux-semblant de mise à l'épreuve.

Dans les pages qui précèdent l'extrait en question, Socrate utilise une expression qui est très inusitée dans les dialogues, pour qualifier l'accusation de corruption de la jeunesse qui est portée contre lui. Le philosophe estime en effet que Méléto badine (*kharientizetai*) avec *spoudé* ²⁷², « en intentant ainsi à des gens un procès à la légère, et en faisant semblant de se préoccuper (*spoudazein*) et de s'inquiéter de choses dont il ne s'est jamais soucié ²⁷³ ». La première partie du reproche est difficile à traduire ²⁷⁴. Il ne fait pas de doute que Socrate conçoit

²⁷¹ On pourrait ainsi considérer qu'il s'agit d'une forme d'*eirōneia*. Pour l'*eirōneia* comme tactique d'esquive, voir *infra*, annexe I, section IV.3 et V.

²⁷² *Apologie de Socrate* 24c : « ἐγὼ δὲ γε, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀδικεῖν φημι Μέλητρον, ὅτι σπουδῇ χαριεντίζεται... ».

²⁷³ *Ibid.*, trad. Brisson, modifiée : « ... βραδῶς εἰς ἀγῶνα καθιστᾷς ἄνθρώπους, περὶ πραγμάτων προσποιούμενος σπουδάζειν καὶ κήδεσθαι ὧν οὐδὲν τούτω πόποτε ἐμέλησεν ».

²⁷⁴ Brisson propose : « plaisanter avec des sujets sérieux », comme si on n'avait pas affaire à un adverbe (*σπουδῇ*), mais à une locution de ce genre : « περὶ τῶν σπουδαίων ». Robin lit quant à lui : « faire avec sérieux le plaisantin », sans préciser en quoi consiste le « sérieux » en question.

l'accusation qui pèse contre lui comme une plaisanterie : il le répètera d'ailleurs plus tard ²⁷⁵. Pour le philosophe, l'accusation de corruption de la jeunesse et celle d'impiété sont des discours absurdes ²⁷⁶.

C'est plutôt le sens de « *spondé* » qui n'est pas clair ici. Comme Méléτος simule (*prospoionmenos*) une préoccupation – ce qui constitue une forme d'*eirōneia* –, on pourrait considérer qu'il tente ainsi de donner une apparence sérieuse à son affirmation aberrante. Il y a toutefois une autre possibilité. Le philosophe pourrait aussi vouloir dire que son adversaire a mis du soin dans son badinage, soulignant par là le caractère élaboré d'une telle plaisanterie. Traîner quelqu'un devant les tribunaux implique en effet un certain nombre de démarches. Méléτος s'applique aussi à persuader les juges, notamment en feignant certaines dispositions. Entendue de cette manière, la réplique de Socrate signifierait que, loin de se soucier de l'éducation de la jeunesse, son accusateur a plutôt consacré beaucoup de soin à mettre au point une mauvaise blague ²⁷⁷.

Socrate impute par la suite une deuxième forme de simulation à son adversaire. Le philosophe répond alors à l'accusation selon laquelle il serait un athée qui inciterait les jeunes à croire en des divinités qui ne sont pas reconnues par la cité ²⁷⁸.

« Ce que tu dis est incroyable, Méléτος, et, à mon avis, tu ne crois même pas toi-même à ce que tu dis ²⁷⁹. Le fait est, Athéniens, que

²⁷⁵ Cf. *Apologie de Socrate* 26e-27a (analysé un peu plus bas dans cette section).

²⁷⁶ Il le démontre en *Apologie de Socrate* 24d-25b et 26b-26e respectivement.

²⁷⁷ La suite de l'argumentation de Socrate vise à montrer l'absence de souci (ou de soin) de la part de Méléτος en ce qui concerne l'éducation des jeunes. Voir la conclusion de cet échange, en *Apologie de Socrate* 25c : « ἀλλὰ γάρ, ὦ Μέλητε, ἰκανῶς ἐπιδείκνυσαι ὅτι οὐδεπώποτε ἐφρόντισας τῶν νέων, καὶ σαφῶς ἀποφαίνεις τὴν σαυτοῦ ἀμέλειαν, ὅτι οὐδέν σοι μεμέληκεν περὶ ὧν ἐμὲ εἰσάγεις. ».

²⁷⁸ *Apologie de Socrate* 26a-e.

²⁷⁹ « Ἄπιστός γ' εἶ, ὦ Μέλητε, καὶ ταῦτα μέντοι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖς, σαυτῷ. »

j'ai l'impression que mon adversaire a perdu toute mesure et toute retenue et que, tout compte fait, l'accusation qu'il a rédigée est due à un manque de mesure, à un manque de retenue et à la jeunesse²⁸⁰. Il a l'air, en effet, de vouloir me mettre à l'épreuve en composant [son accusation] comme une énigme²⁸¹ : "Voyons. Est-ce que Socrate, qui est un savant, se rendra compte que je badine et que je me contredis moi-même ; ou est-ce que je réussirai à le berner lui en même temps que le reste de ceux qui nous écoutent²⁸² ?" Car il est clair que celui qui m'accuse se contredit lui-même dans l'action qu'il a intentée. C'est comme s'il avait dit "Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux, alors qu'il reconnaît les dieux." Or, c'est bien là le fait de quelqu'un qui plaisante²⁸³. »

(*Apologie de Socrate* 26e-27a, trad. Brisson, modifiée)

L'accusation de Méléto, reformulée par Socrate, se contredit elle-même. Elle s'auto-réfute, si l'on peut dire. De l'avis même du philosophe, cette plaisanterie et ce badinage sont loin d'être involontaires. Il est évident pour lui que son accusateur ne croit pas un mot de ce qu'il dit. Cet homme cherche plutôt à tromper (ἐξαπατήσω) son auditoire, en simulant une mise à l'épreuve.

Méléto fait semblant de proposer une énigme à Socrate, tout comme Cratyle le fait avec Hermogène dans le dialogue éponyme²⁸⁴. Dans les deux cas, il n'y a rien de valable à tirer de l'énigme en question. Le jeu de Méléto consiste donc en une forme d'*eirōneia*. Aux yeux du philosophe, seule l'arrogance et l'immaturation pourraient pousser quelqu'un à s'adonner à un tel jeu (ὑβρει τινὶ

²⁸⁰ « ἔμοι γὰρ δοκεῖ οὕτωςί, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πάνυ εἶναι ὑβριστὴς καὶ ἀκόλαστος, καὶ ἀτεχνῶς τὴν γραφὴν ταύτην ὑβρει τινὶ καὶ ἀκολασίᾳ καὶ νεότητι γράψασθαι. »

²⁸¹ « ἔοικεν γὰρ ὡς περ αἰνίγμα συντιθέντι διαπειρωμένῳ... »

²⁸² « Ἄρα γινώσεται Σωκράτης ὁ σοφὸς δὴ ἐμοῦ χαριεντιζομένου καὶ ἐναντὶ ἐμαυτῷ λέγοντος, ἢ ἐξαπατήσω αὐτὸν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἀκούοντας; »

²⁸³ « καίτοι τοῦτό ἐστι παίζοντος. » — Nous empruntons la traduction de cette phrase à Robin, en la modifiant légèrement. La traduction de Brisson (« Tout cela n'est donc que plaisanterie ») est adéquate, mais moins proche du grec, puisque ce commentaire vise une personne.

²⁸⁴ Cf. *infra*, annexe I, section V.2.1.

καὶ... νεότητι). Méléτος se donne l'air d'un homme qui pratique la peirastique, mais il ne cherche, en réalité, qu'à calomnier Socrate.

6.11) Socrate dépasse les bornes

Dans le *Théétète*, Socrate s'accuse d'avoir lui-même transformé la discussion en un jeu non seulement puéril, mais injuste. Le philosophe estime avoir fait un usage excessif de ses tactiques en mettant Théétète à l'épreuve.

6.11.1) Le bon naturel et la pureté relative de l'âme de Théétète

Au début du dialogue, Socrate affirme être à la recherche de jeunes gens doués et prometteurs ²⁸⁵. Il demande à Théodore, qui enseigne le calcul, la géométrie, l'astronomie et l'harmonique ²⁸⁶, s'il y a de tels garçons parmi ses élèves.

Théodore fait alors l'éloge de Théétète, en lui attribuant les capacités intellectuelles et les dispositions morales du naturel philosophe, à savoir la facilité à apprendre (εὐμάθεια) – qui est elle-même une condition nécessaire de l'amour de l'apprentissage (φιλομάθεια) ²⁸⁷ –, l'acuité (ὀξεῖα) et la vivacité d'esprit (ἀγχίνοια), une bonne mémoire, de la douceur (πραότης) et du courage (ἀνδρεία) ²⁸⁸. Socrate ne connaît pas ce garçon, mais il a connu son

²⁸⁵ *Théétète* 143d-e.

²⁸⁶ *Théétète* 145a-d.

²⁸⁷ Cf. *République* VI, 486c.

²⁸⁸ Voir *Théétète* 143e-144b et comparer aux passages de la *République* sur le naturel philosophe, qui est décrit dans les mêmes termes (*République* II, 375a-376d ; III, 410d-411a ; VI, 486c-487a et 503b-c). — On notera que Dixsaut, qui a consacré une étude à la question du naturel philosophe, ne semble pas avoir remarqué que le personnage de Théétète incarne ce naturel dans les dialogues (voir Dixsaut 1985 et Dixsaut 2001, p.142-149). La liste d'aptitudes que nous proposons ici diffère aussi de la sienne, notamment sur la question de l'*eumathia*, qu'elle conçoit plutôt comme une faculté dérivée de la mémoire (cf. Dixsaut 1985, p.160). — L'ensemble du prologue du *Théétète* ne reçoit pas l'attention qu'il mérite de la part des commentateurs. Burnyeat (1990) n'y consacre en effet qu'un paragraphe (p.3). Bostock (1988) se limite à quelques lignes (p.31). McDowell (1973) ne dit rien du contenu du prologue, mais il croit qu'il n'aurait pas été rédigé en même temps que le reste du dialogue (p.113). Polansky (1992) consacre cependant quelques pages à ce prologue (p.34-38). Quant aux similitudes qui

père, Euphronios de Sounion ²⁸⁹. Selon le philosophe, cet homme avait les qualités que Théodore vient de souligner chez son fils ²⁹⁰.

existent entre l'éloge de Théétète prononcé par Théodore et la description du naturel philosophe de la *République*, il semble qu'elles soient passées inaperçues chez les interprètes, à l'exception, encore une fois, de Polansky (1992). Ce commentateur se contente toutefois de mentionner l'utilité d'une telle comparaison, par le biais d'une seule ligne en note de bas de page (cf. Polansky 1992, p.40, note 4). — La plupart des interprètes s'entendent pour dire que le jeune Théétète est doué, mais ils ne poussent pas leur analyse plus loin (voir par exemple, Sprague 1962, p.43 ; Burnyeat 1990, p.3 ; et Bostock 1988, p.31). D'autres adoptent un point de vue contraire sur ce personnage. Voir par exemple l'introduction de Nancy à sa traduction du *Théétète*, qui rapproche cet éloge, non pas des passages de la *République* sur le naturel philosophe, mais du portrait de Socrate dressé par Alcibiade dans le *Banquet* (p.32-33). Toute la suite de son argumentation vise à montrer que le personnage de Théétète ne serait pas un philosophe (p.33-69). Nancy accorde ainsi une grande importance à la mention du prologue à l'effet que Théétète soit en train de mourir de la dysenterie. Selon lui, cette maladie refléterait l'incapacité de l'adolescent à formuler une réponse valide : Théétète n'énoncerait que des « vents » dans ce dialogue (p.38-39). Voir aussi Chappell (2004), qui juge qu'il y a une certaine « ironie » (qu'il ne définit pas) dans l'éloge prononcé par Théodore, sous prétexte que Théétète donne des réponses faussées dans la suite du dialogue (p.27). De telles interprétations ne tiennent pas compte des autres passages des dialogues qui présentent Théétète sous un jour favorable. Le courage de l'adulte qu'est devenu Théétète, au moment de la narration, est en effet mentionné par Euclide et Terpsion (*Théétète* 142b-c). Socrate lui-même porte un jugement très positif sur le naturel de Théétète à la suite de son entretien avec lui (*Théétète* 142c : « ... συγγενόμενός τε καὶ διαλεχθεὶς πάνυ ἀγασθῆναι αὐτοῦ τὴν φύσιν. »). Socrate tient d'ailleurs à revoir l'adolescent dès le lendemain (*Théétète* 210d) ; et il remercie Théodore de lui avoir présenté Théétète (*Politique* 257a). De toute façon, si l'on se fie au programme d'études proposé dans la *République*, la question que Socrate soumet à son interlocuteur (qu'est-ce que la science ?) est trop avancée pour son âge. Dans la cité juste en effet, on ne demandera pas aux futurs gardiens de rassembler toutes les sciences, de façon à comprendre ce qu'est la science et son lien avec la réalité, avant qu'ils aient atteint l'âge de vingt ans (cf. *République* VII, 537b-c). Théétète, quant à lui, n'a pas terminé les études préalables à un tel exercice, puisqu'il désire toujours (*prothumoumai*) apprendre les disciplines enseignées par Théodore (voir *Théétète* 145c-d ; et comparer la liste donnée en *Théétète* 145a-d au programme de préparation à la dialectique décrit en *République* VII, 521c-531e). Ce personnage est aussi qualifié de « *meirakion* » (*Théétète* 142c), ce qui indique qu'il n'est pas sorti de l'adolescence. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il ne réussisse pas l'épreuve épistémologique à laquelle Socrate le soumet. Théétète possède un naturel philosophe, c'est-à-dire un potentiel certain pour la philosophie, mais il n'est pas encore un dialecticien accompli. Cette étape du développement du philosophe ne peut être franchie qu'à partir de l'âge de trente ans (cf. *République* VII, 537d). Quant à la dysenterie mentionnée dans le prologue, qu'y a-t-il de honteux, en soi, à succomber à un virus, lorsque le corps est déjà fragilisé par des blessures découlant d'une bataille militaire (cf. *Théétète* 142b) ? S'il faut tenir compte de ce détail, nous croyons plutôt que la mort de Théétète devrait être rapprochée de son état d'orphelin. Au moment où Socrate discute avec lui, Théétète a en effet déjà perdu ses parents (cf. *Théétète* 144c-d). Dans les deux cas, on a affaire à un coup du sort. Platon semble donc présenter ce personnage comme un être très doué, mais victime des circonstances dans lesquelles il a vécu. Les dialogues contiennent en tout cas une réflexion sur ce qu'il advient d'un jeune homme doté d'un naturel philosophe, lorsqu'il est placé dans un milieu qui mine son développement (cf. *République* VI, 491a-495c). À la lecture de ces passages, et en gardant à l'esprit que Socrate est mort peu de temps après l'avoir rencontré (cf. *Théétète* 142c), il paraît même surprenant que Théétète ait pu conserver un tant soit peu de vertu, tout en étant plongé dans les vicissitudes athéniennes, sans l'aide et la protection de ses parents.

²⁸⁹ *Théétète* 144c.

Il n'en faut pas plus pour que Socrate s'engage dans une discussion avec l'adolescent, afin de vérifier les propos de Théodore à son sujet.

« – Et qu'en serait-il, si c'était l'âme de l'un de nous deux, qu'il louait pour son excellence et son savoir ²⁹¹ ? Est-ce qu'il ne vaudrait pas la peine, pour celui qui l'entendrait, d'avoir à cœur d'examiner (ἀνασκέψασθαι) celui qui ferait l'objet de ces louanges, et pour l'autre de se donner lui-même, de bon cœur, en démonstration (ἐπιδεικνύναι) ?

– Si, tout à fait Socrate.

– Alors c'est le moment, mon cher Théétète, pour toi de donner cette démonstration, pour moi de faire cet examen ²⁹², car sache bien que Théodore, qui m'a fait certes l'éloge de beaucoup de gens, tant étrangers qu'habitants de la ville, n'a d'aucun encore, fait l'éloge qu'il vient tout juste de faire de toi.

– À la bonne heure ! Mais vois s'il ne plaisante pas en disant cela ²⁹³.

– Ce n'est pas là le style de Théodore ; bien au contraire, ne cherche pas à te dégager des accords conclus, en prétendant qu'il plaisante en disant cela ²⁹⁴, afin qu'il ne soit pas contraint de témoigner – car absolument personne ne s'inscrirait en faux contre lui –, mais tiens-t'en sans crainte à notre accord.

– Eh bien, c'est ce qu'il faut faire, si tu l'entends ainsi. »

(Théétète 145b-c, trad. Narcy, très légèrement modifiée)

C'est l'âme de Théétète qui fera l'objet de la mise à l'épreuve. Le philosophe souhaite tester sa vertu en général, et sa *sophia* en particulier ²⁹⁵. L'adolescent, cependant, n'est pas un *alazôn* : il n'a pas de prétentions quant à son excellence. Théétète doute plutôt de la sincérité de l'éloge prononcé à son endroit. Il suggère même à Socrate de s'assurer que les propos de son maître reflètent bel

²⁹⁰ Théétète 144c : « ... καὶ πάνυ γε, ὦ φίλε, ἀνδρὸς οἷον καὶ σὺ τοῦτον διηγή... ». — D'une certaine manière, cette réplique confirme à l'avance le bien-fondé du jugement de Théodore sur Théétète. Le jugement de Socrate, à la suite de son entretien avec ce garçon, ira dans le même sens (voir la note précédente).

²⁹¹ « Τί δ' εἰ ποτέρου τὴν ψυχὴν ἐπαινοῖ πρὸς ἀρετὴν τε καὶ σοφίαν; »

²⁹² « Ὅρα τοίνυν, ὦ φίλε Θεαίτητε, σοὶ μὲν ἐπιδεικνύναι, ἐμοὶ δὲ σκοπεῖσθαι. »

²⁹³ « Εὖ ἂν ἔχοι, ὦ Σώκρατες· ἀλλ' ὄρα μὴ παίζων ἔλεγεν. »

²⁹⁴ « ἀλλὰ μὴ ἀναδούου τὰ ὁμολογημένα σκηπτόμενος παίζοντα λέγειν τόνδε... »

²⁹⁵ L'ordre des termes, au début de l'extrait cité, montre encore une fois que l'éthique a préséance sur toute autre forme de considération chez Platon, et que la question de la connaissance lui est subordonnée.

et bien sa pensée. Pour le convaincre de se livrer à la démonstration, le philosophe confirme la sincérité de l'éloge de Théodore, tout en interdisant à l'adolescent d'user de son doute comme d'un prétexte pour se soustraire à l'examen. Socrate traite donc la modestie de Théétète comme s'il s'agissait d'une pure esquivé, comme si ce n'était que de l'*eirōneia*.

Dès que le philosophe lui demande de proposer une définition de la science qui rassemble ses diverses manifestations en une seule forme ²⁹⁶, Théétète admet en toute simplicité qu'il ne connaît pas de réponse certaine à cette question, et il manifeste du même coup un vif désir de chercher.

« Mais sache-le bien, Socrate, souvent j'ai entrepris d'examiner cette question, en entendant rapporter les questions qui viennent de toi ²⁹⁷. Mais je ne suis pas capable de me persuader que je dis quelque chose de satisfaisant, ni de prêter l'oreille à un autre, quand il parle de la façon que toi, tu prescrites ; et pourtant je ne peux non plus me délivrer du sentiment d'être sur le point de trouver ²⁹⁸. »
(*Théétète* 148e, trad. Narcy, légèrement modifiée)

Cet aveu d'ignorance n'est pas total : l'adolescent porte en lui une opinion que Socrate va tenter de mettre au monde ²⁹⁹. À l'aide de son art maïeutique, le philosophe va pousser l'adolescent à formuler une thèse, et il mettra ensuite cette thèse à l'épreuve pour en tester la véracité ³⁰⁰.

²⁹⁶ *Théétète* 148d.

²⁹⁷ « Ἄλλ' εὖ ἴσθι, ὦ Σώκρατες, πολλάκις δὴ αὐτὸ ἐπεχείρησα σκέψασθαι, ἀκούων τὰς παρὰ σοῦ ἀποφερομένας ἐρωτήσεις. »

²⁹⁸ « ἀλλὰ γὰρ οὐτ' αὐτὸς δύναιμι πείσαι ἑμαντὸν ὡς ἱκανῶς τι λέγω οὐτ' ἄλλου ἀκοῦσαι λέγοντος οὕτως ὡς σὺ διακελεύῃ, οὐ μὲν δὴ αὖ οὐδ' ἀπαλλαγῆναι τοῦ μέλειν. »

²⁹⁹ Cf. *Théétète* 148e-150a.

³⁰⁰ Cf. *Théétète* 150a-d : « μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐνὶ τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ πότερον εἰδῶλον καὶ ψεῦδος ἀποτίκτει τοῦ νέου ἢ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές. (150b-c) ».

6.11.2) Une première réfutation

La première réponse de Théétète consiste à dire que la science est sensation – thèse que Socrate assimile aussitôt à la formule de Protagoras ³⁰¹. Dans l'échange qui suit, le philosophe ne se comporte pas en accoucheur, mais bien en éristique, comme il le précisera lui-même plus tard.

En réfutant la thèse soutenue par Théétète, Socrate se sert en effet d'arguments pour le moins douteux ³⁰². Il a même recours à de la dérision bouffonne ³⁰³. Comme Théétète n'y voit que du feu, le philosophe décide de s'arrêter et d'exposer le caractère ludique de son argumentation ³⁰⁴.

6.11.3) Une mise en garde

Théétète admet sans difficulté que sa thèse initiale a été contredite, et ce à deux reprises ³⁰⁵. Socrate explique à l'adolescent qu'il se retrouve dans cette posture parce qu'il est jeune et qu'il se laisse trop facilement persuader ³⁰⁶. L'introduction de son autocritique est en effet une mise en garde contre la parole ensorceleuse des mercenaires du discours ³⁰⁷. La naïveté et la docilité de

³⁰¹ *Théétète* 161c-162a.

³⁰² Plusieurs commentateurs s'entendent pour dire qu'il y a de l'éristique ou des sophismes dans cette première réfutation (cf. Sprague 1962, p.43-44 ; Bostock 1988, p.74 et 84-88 ; Mc Dowell 1973, p.162-164 ; et Polansky 1992, p. 111-113, 118-119 et 126). Burnyeat (1990) juge pour sa part que l'ensemble des réfutations opérées par Socrate dans ce dialogue relèvent de la dialectique, et qu'elles sont donc respectueuses de la logique (p.2). Il est cependant forcé d'admettre qu'il y a des ruses (« *tricky arguments* ») et des objections purement « verbales » dans la première réfutation (p.18 et 22).

³⁰³ Voir par exemple *Théétète* 161c, où Socrate s'étonne que Protagoras n'ait pas commencé son ouvrage en affirmant que le cochon ou le babouin est la mesure de toutes choses.

³⁰⁴ On remarquera que Socrate avait déjà fait allusion au lien qui unit la mise à l'épreuve à la sophistique. Cf. *Théétète* 154d : « ... ἀλλήλων ἀποπειρώμενοι, συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην τοιαύτην, ἀλλήλων τοὺς λόγους τοῖς λόγοις ἐκρούομεν ».

³⁰⁵ Cf. *Théétète* 162c-d et 165d : « Ἄλλὰ λογίζομαι ὅτι τὰναντία οἷς ὑπεθέμην. ».

³⁰⁶ *Théétète* 162d : « Νέος γὰρ εἶ, ὦ φίλε παῖ· τῆς οὖν δημηγορίας ὀξέως ὑπακούεις καὶ πείθῃ. ».

³⁰⁷ *Théétète* 165d : « Ἴσως δέ γ', ὦ θαυμάσιε, πλείω ἂν τοιαύτ' ἔπαθες εἴ τις σε προσηρώτα [...] καὶ ἄλλα μυρία, ἃ ἐλλοχῶν ἂν πελταστικὸς ἀνήρ μισθοφόρος ἐν λόγοις ἐρόμενος... ».

Théétète permettront à ces hommes de le « ligoter » avec leurs questions et de lui extorquer tout son argent ³⁰⁸.

L'adolescent est en effet un orphelin qui a déjà été dépouillé de sa richesse par ses propres tuteurs ³⁰⁹. Il est pour ainsi dire livré aux périls de la vie athénienne, sans aucune protection. La réfutation éristique à laquelle Socrate s'est adonnée semble donc trouver là son utilité. Le philosophe a mystifié l'adolescent pour le guérir de sa naïveté à l'endroit de ce type d'argumentation et des hommes qui l'emploient ³¹⁰.

6.11.4) L'éristique comme jeu injuste

Socrate commence son autocritique en prenant lui-même la défense de Protagoras, et en redonnant à sa thèse les nuances qu'il avait d'abord escamotées ³¹¹. Le philosophe s'adresse ensuite à lui-même cette exhortation :

« Si, toi, tu es capable de la contredire (ἀμφισβητεῖν) dès son principe, contredis-la par un discours que tu lui opposeras tout du long ; ou si tu veux le faire à l'aide de questions, use de questions, car il n'y a pas lieu de se dérober à cela : au contraire, c'est ce que doit rechercher plus que tout celui qui a de l'intelligence. Voici en tout cas comment tu dois faire : ne sois pas injuste dans ton questionnement. C'est en effet une grande absurdité, quand on se déclare préoccupé d'excellence morale, que de passer son temps à être injuste dans la discussion ³¹². Et être injuste, cela arrive dans le

³⁰⁸ *Théétète* 165d-e : « ... ἤλεγχεν ἂν ἐπέχων καὶ οὐκ ἀνιείς πρὶν θαυμάσας τὴν πολυάρατον σοφίαν συνεποδίσθης ὑπ' αὐτοῦ, οὗ δὴ σε χειρωσάμενός τε καὶ συνδήσας ἤδη ἂν τότε ἐλπίστρου χρημάτων ὄσων σοὶ τε κάκεινῳ ἐδόκει. ».

³⁰⁹ Cf. *Théétète* 144c-d.

³¹⁰ C'est aussi ce qu'on voit dans cette réplique où Socrate commente sa première réfutation. Cf. *Théétète* 164c, trad. Nancy, légèrement modifiée : « Nous avons l'air satisfaits de nous être, comme des professionnels de la contradiction (ἀντιλογικῶς), mis d'accord en ne prêtant attention qu'aux accords entre les mots, et de nous être, par ce genre de procédés, sortis de cette discussion. Et nous qui prétendons ne pas être des lutteurs (ἀγωνισταί), mais des philosophes, nous ne nous apercevons pas (λανθάνομεν) que nous faisons la même chose que ces hommes habiles (τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν). ».

³¹¹ *Théétète* 166a-167d.

³¹² « μὴ ἀδίκει ἐν τῷ ἐρωτᾶν. καὶ γὰρ πολλὰ ἄλογια ἀρετῆς φάσκοντα ἐπιμελεῖσθαι μηδὲν ἄλλ' ἢ ἀδικοῦντα ἐν λόγοις διατελεῖν. »

cas suivant : quand on ne dissocie pas les moments qu'on passe à soutenir une lutte (*ἀγωνιζόμενος*) et ceux qu'on passe à dialoguer (*διαλεγόμενος*) ; dans le premier cas, on joue et on fait trébucher [l'interlocuteur] autant qu'on peut, alors que dans le dialogue, on fait preuve de zèle et on corrige l'interlocuteur ³¹³, en lui montrant seulement les chutes où il s'est précipité par sa propre faute, ou par celle de ses précédentes fréquentations. »
 (*Théétète* 167d-168a, trad. Narcy, légèrement modifiée) ³¹⁴.

Ce passage résume l'opposition platonicienne entre combat verbal et dialogue véritable. Dans une enquête philosophique, l'interlocuteur ne doit pas être considéré comme un adversaire. Transformer une discussion en combat et chercher à mettre son interlocuteur en échec par tous les moyens possibles, pour s'en amuser, constitue une forme d'injustice. Le dialogue philosophique se caractérise plutôt par le zèle et l'ardeur avec lesquels les participants recherchent la vérité. Ces derniers doivent en outre user de la réfutation avec mesure : elle ne doit servir qu'à des fins de redressement (*ἐπανορθοῖ*), et seulement lorsqu'un tel redressement est nécessaire. Socrate, qui a combattu Théétète au lieu de dialoguer avec lui, a donc été injuste envers l'adolescent et aussi envers la thèse de Protagoras.

³¹³ « ... καὶ ἐν μὲν τῷ παίξει τε καὶ σφάλῃ καθ' ὅσον ἂν δύνηται, ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδαίῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον... »

³¹⁴ Les commentateurs du *Théétète* accordent peu d'attention, voire aucune, à l'opposition entre « *spondé* » et « *paidia* » qui est présente dans ce passage et les suivants. Chez plusieurs d'entre eux, elle ne fait même pas l'objet d'une mention (cf. Sprague 1962 ; Burnyeat 1990 ; McDowell 1973 ; Bostock 1988 ; et Chappell 2004). Polansky (1992) n'analyse pas lui non plus l'opposition qui nous occupe ici (cf. p.120-125, où les concepts de jeu et de « sérieux » sont absents). Il propose cependant une interprétation inadéquate des jeux philosophiques chez Platon. En effet, Polansky semble croire que Socrate ne s'adonnerait qu'à un seul type de jeu dans les dialogues, qui serait toujours le même. Il croit que, de manière générale, « la méthode de Socrate » serait empreinte d'une certaine « *playfulness* », c'est-à-dire d'un certain humour juvénile, qui inclut de l'ironie (non définie) et des jeux de mots (p.44-45). Il affirme ainsi que Socrate mêlerait ce jeu juvénile au « sérieux » de ses enquêtes dialectiques (cf. p.44, où il cite à l'appui de sa thèse la *Lettre VI*, qui est apocryphe). Polansky estime même que, suite à cette première réfutation, dont il reconnaît le caractère sophistique, Socrate reprendrait « son mode ludique habituel » (p.127-128), alors que ce personnage laisse en fait de côté son jeu éristique. — On notera que tous ces interprètes ont ceci de commun qu'ils considèrent ce passage comme une simple défense de Protagoras, et non comme une autocritique de la part de Socrate. Ils n'en tirent donc pas les conséquences en ce qui a trait à l'usage philosophique de l'éristique ni de la mystification en général.

Dans la suite du texte, Socrate expose la dimension puérile de son jeu. Il s'accuse en effet d'avoir badiné et d'avoir adapté ses paroles en fonction d'un enfant ³¹⁵. Il s'est en outre servi de la peur de cet enfant pour l'emporter dans la discussion ³¹⁶. Comme Euthydème et Dionysodore, Socrate s'est amusé aux dépens d'un adolescent ³¹⁷. Même envisagée du strict point de vue du combat verbal, cette victoire paraît trop facile. Vaincre un enfant n'a rien d'un grand exploit. Le philosophe reprendra donc la discussion depuis le début. Il fera preuve de *spondé* à l'endroit de la thèse de Protagoras cette fois-ci ³¹⁸. Il amorcera un véritable dialogue avec l'adulte qu'est Théodore, et il testera la validité de la thèse en question avec mesure et bonne foi ³¹⁹. Une fois la thèse de Protagoras réfutée selon les règles et l'éthique qui préside à l'art dialectique ³²⁰, le philosophe pourra commencer son travail d'accoucheur avec Théétète ³²¹.

6.12) Conclusion

Distinguer l'éristique de la dialectique philosophique n'est pas une mince tâche. Platon montre, par le biais de certains de ses personnages, comment ces deux façons de discuter peuvent aisément être confondues. Elles procèdent en

³¹⁵ *Théétète* 168d : « ... πρὸς παιδίον τοὺς λόγους ποιούμενοι τῷ τοῦ παιδὸς φόβῳ ἀγωνιζόμεθα εἰς τὰ ἑαυτοῦ, καὶ χαριεντισμὸν τινα ἀποκαλῶν... ». Pour le tour enfantin donné aux discours, voir aussi *Théétète* 169c-d.

³¹⁶ Voir l'extrait cité dans la note précédente (τῷ τοῦ παιδὸς φόβῳ ἀγωνιζόμεθα). Voir aussi *Théétète* 166a.

³¹⁷ *Théétète* 168e : « ... ἵνα μὴ τοῦτό γε ἔχη ἐγκαλεῖν, ὡς παίζοντες πρὸς μειράκια διασκεψάμεθ' αὐτοῦ τὸν λόγον. ».

³¹⁸ Cf. *Théétète* 168d : « ... ἀποσεμνύνων δὲ τὸ πάντων μέτρον, σπουδάσαι ἡμᾶς διεκελεύσατο περὶ τὸν αὐτοῦ λόγον; ». Voir aussi *Théétète* 168d-e : « εἰ οὖν πεισόμεθα τῷ ἀνδρὶ, ἐμὲ καὶ σὲ δεῖ ἐρωτῶντάς τε καὶ ἀποκρινομένους ἀλλήλοις σπουδάσαι αὐτοῦ περὶ τὸν λόγον... ».

³¹⁹ Cf. *Théétète* 169a-183c.

³²⁰ L'une de ces règles est la bienveillance. Voir notamment *Gorgias* 486e-487a (commenté *supra*, section 3.7.3), où Socrate affiche aussi une volonté de mettre à l'épreuve l'âme (*psykhé*) de son interlocuteur. Pour une étude récente sur l'éthique qui encadre la pratique de la dialectique chez Platon, voir Napolitano Valditara 2004.

³²¹ Cf. *Théétète* 184a-b sq.

effet toutes deux par questions et réponses et elles portent sur le même genre de thèmes. Le but présidant à chacune de ces pratiques est cependant différent : vaincre l'interlocuteur en le forçant à se contredire dans un cas, et atteindre la vérité sur un sujet donné dans l'autre. L'éristique ne mène donc pas à un savoir. Elle est plutôt un art mimétique qui produit des illusions verbales, et c'est ce qui la rattache au genre du jeu.

Comme la rhétorique traditionnelle, l'éristique consiste en un ensemble de tactiques où de recettes, pour reprendre l'expression du *Gorgias*. Elle comporte ainsi un caractère technique. Elle n'est toutefois pas une *tekhne* au sens fort du terme, puisqu'elle n'est pas basée sur un savoir. Les procédés éristiques sont divers : on peut, par exemple, jouer sur le sens des mots, restreindre l'argument à une alternative entre deux contraires absolus, ou avoir recours à l'une des multiples formes d'*eirōneia*. On peut aussi utiliser plusieurs tactiques différentes à la fois.

Les images verbales qui en découlent sont mystificatrices. L'auditeur naïf, qui n'a pas conscience de la nature imitative de ce type d'arguments, est donc une proie facile pour un as de l'éristique. Les sophistes produisent ces *mimēmata* pour se donner l'apparence de grands savants, et pour s'emparer des richesses des élèves qu'ils ont ainsi recrutés. Les bavards les utilisent quant à eux pour s'amuser aux dépens de leurs interlocuteurs (ce qui est aussi le cas de certains sophistes). Ils recherchent le plaisir de la victoire. Certains mordus de l'éristique sont toutefois naïfs au point de considérer les illusions qu'ils produisent comme des connaissances. D'où l'importance, pour Platon, de dénoncer l'éristique pour ce qu'elle est, à savoir un jeu mystificateur, qui ne mérite pas qu'on s'y consacre entièrement.

Considérée en tant que telle, l'éristique est un jeu puéril qui prend parfois un aspect comique. Elle n'est toutefois pas inoffensive. Pratiquée à

l'excès, cette façon de discuter produit le même genre d'effet que la poésie tragique : elle introduit l'injustice dans l'âme. Le passionné de l'éristique risque de devenir injuste, en sombrant dans une forme de nihilisme qui le porte à ne plus se soumettre aux lois. L'éristique qui n'a pas d'autre but que la victoire est d'ailleurs elle-même un mode de discussion injuste.

Notre analyse de l'éristique comme jeu nous permet effet de constater que, pour Platon, la dialectique véritable n'implique pas seulement l'usage d'une méthode, mais aussi l'observance d'une éthique. Elle nécessite une forme de justice, qui consiste à traiter l'interlocuteur comme un partenaire et non comme un adversaire. Il faut aussi faire preuve de courage, en disant franchement ce que l'on pense, ou en tentant de répondre à une question difficile. La vraie dialectique exige en outre une forme de modération et de mesure dans l'usage de la réfutation, et une sorte de piété minimale qui consiste à éviter le blasphème. La *spoudé* appliquée à la dialectique fait d'ailleurs partie de cette éthique : il faut mener l'enquête avec zèle et compétence.

Il existe cependant un usage philosophique de l'éristique pour Platon, qui est lui aussi soumis à une éthique. Le philosophe platonicien n'est pas un fervent de l'éristique, mais il en maîtrise tout de même les procédés ³²², et il les utilise à l'occasion. L'éristique fait partie de son arsenal et de sa trousse de guérisseur, si l'on peut dire. La plupart des hommes avec qui il discute de cette façon sont des *alazones* dénués de toute naïveté. Le philosophe se sert donc de l'éristique comme d'une arme pour combattre des charlatans et exposer leur ignorance à la face du monde. Il s'en sert aussi comme d'une médecine, pour guérir des hommes qui ne vendent pas leur semblant de science, mais qui souffrent tout de même d'une forme particulière d'ignorance qui leur fait croire, à tort, qu'ils sont savants. Le philosophe ne cherche alors ni à s'amuser, ni à

³²² L'éristique est une partie de l'art des discours et le philosophe est un maître en cette matière. Cf. *infra*, section 7.6.1.

s'enrichir, mais il travaille à rendre son interlocuteur apte à apprendre, en lui faisant prendre conscience de sa propre ignorance.

L'éristique a donc une utilité propédeutique. Il s'agit cependant d'une médecine dangereuse. Le philosophe doit faire preuve de mesure et de discernement dans son usage de cet art imitatif, à défaut de quoi il risque de produire le contraire de l'effet recherché. Un usage outrancier de l'éristique risque en effet de dégoûter l'interlocuteur de la philosophie. Ce dernier peut aussi se mettre à détester son réfuteur. Le philosophe platonicien fait donc un certain usage de l'éristique, mais il ne se laisse pas aller à se comporter en mauvais médecin, en administrant des purgations répétées à un homme qui n'en a pas besoin. C'est la raison pour laquelle le personnage de Socrate est intervenu pour protéger Clinias des assauts verbaux qu'il subissait, et qu'il a décidé de son propre chef d'arrêter de malmenier Théétète en lui jetant de la poudre aux yeux : ces deux adolescents avaient déjà admis les limites de leur savoir. Cet exercice a cependant permis de révéler le naturel de ces garçons (notamment leur douceur et leurs aptitudes intellectuelles), et d'aiguillonner leur désir de chercher.

Les philosophes platoniciens ne se contentent d'ailleurs pas de dénoncer des tactiques de leurs adversaires comme étant des jeux. Il leur arrive aussi d'exposer le caractère ludique de leurs propres procédés, et de désamorcer ainsi la mystification qu'ils ont eux-mêmes opérée. Face à un interlocuteur bien disposé et naïf, le philosophe platonicien n'hésite pas à montrer les rouages des ruses qu'il a utilisées dans un premier temps. En informant son interlocuteur de la nature réelle des *logoi* éristiques, le philosophe lui fournit un antidote contre les mystifications que d'autres hommes, moins scrupuleux et moins bienveillants que lui, pourraient lui faire subir dans l'avenir.

Le philosophe platonicien diffère donc du sophiste à plusieurs égards, bien qu'il utilise parfois les mêmes tactiques de réfutation que lui. Le contraste le

plus frappant en cette matière est celui qui existe entre leurs buts respectifs, à savoir l'éducation dans un cas et la richesse dans l'autre. Pour arriver à ses fins, le sophiste projette une image de lui-même qui lui donne l'air d'un grand savant. À l'inverse, le philosophe (et surtout Socrate) amorce souvent ses réfutations purificatrices en se présentant comme un ignorant. Le sophiste, tel que Platon le conçoit, n'utilise que deux types d'argumentation : l'éristique et la rhétorique³²³. Ses discours sont donc confinés au genre du combat verbal. Il n'en va pas de même du philosophe, qui maîtrise la dialectique, allant parfois jusqu'à insérer des raisonnements plus rigoureux au sein même d'une réfutation purificatrice. Nous pourrions d'ailleurs constater, dans les prochains chapitres, à quel point les modes discursifs employés par les philosophes sont nombreux et variés chez Platon. L'éristique purificatrice n'étant pas un moyen infallible de tourner quelqu'un vers la philosophie, il est en effet nécessaire de recourir à d'autres types de jeux³²⁴.

De manière générale, le philosophe est soumis à une éthique dans son emploi de l'éristique, ce qui n'est pas le cas du sophiste. Cette éthique oblige le philosophe à faire preuve de discernement et de mesure : il doit bien distinguer les hommes qui ont besoin d'une telle médecine de ceux qui n'en ont pas besoin, et savoir quand mettre fin au traitement. Cette éthique l'empêche aussi de sombrer dans le blasphème ou la bouffonnerie. Enfin, alors que le sophiste a tout intérêt à dissimuler ses tactiques et ses ruses, le philosophe, au contraire, ne

³²³ Le mythe prononcé par Protagoras dans le dialogue éponyme peut lui aussi être rattaché au genre rhétorique. Le sophiste cherche par là à gagner des points dans la confrontation qui l'oppose à Socrate. Cf. *Protagoras* 319a-324c.

³²⁴ Aucune forme de discours, y compris la dialectique, n'est dotée d'une efficacité absolue à cet égard. Pour un exemple de réfutation qui ne donne pas les résultats escomptés, voir la fin de l'entretien entre Socrate et Calliclès (et surtout *Gorgias* 513c et 522e). — Waugh (2002), qui se penche sur le *Charmide*, attribue l'échec de l'*Elenchos* – qu'on peut déduire des événements historiques ultérieurs – à l'ignorance de Critias et de Charmide en ce qui concerne l'âme (p.286-295). Il s'agit là d'une hypothèse plausible, mais il semble qu'il faudrait l'élargir. Ce n'est pas seulement un manque de connaissance de soi qui rend ces personnages et Calliclès imperméables aux arguments de Socrate : c'est l'état général de leur âme, leur degré de corruption.

laisse pas ses interlocuteurs à leur naïveté une fois que la purification a porté ses fruits. Ainsi, malgré un usage commun de l'éristique et de certaines formes d'*eirōneia*, le philosophe paraît au bout du compte beaucoup plus franc que le sophiste, et surtout plus soucieux d'immuniser, si l'on peut dire, ses interlocuteurs contre les illusions que produisent les charlatans.

Chapitre 7

LA RHÉTORIQUE

Introduction

Comme l'éristique, la rhétorique est un jeu pour Platon, parce qu'elle est un art mimétique visant la mystification, et qu'elle appartient au genre du combat verbal. Nous avons déjà mentionné que la rhétorique faisait l'objet d'une récupération chez cet auteur. Or, les discours rhétoriques philosophiques ne sont pas moins ludiques que les discours rhétoriques traditionnels. Ce sont toutefois de meilleurs jeux, parce que leur contenu est plus sain, et parce qu'ils sont composés à l'aide d'un art véritable.

Dans le *Phèdre*, Platon pose en effet les bases d'une *tekhne tôn logôn* philosophique, qui suppose une maîtrise préalable de la dialectique. Cet art des discours englobe toutes les techniques de combat verbal, et au premier chef la rhétorique. Il s'applique aussi à l'enseignement et à l'écriture en général. À l'époque de Platon en effet, beaucoup de discours rhétoriques sont écrits, et des manuels destinés à l'enseignement d'un art sont en circulation ¹. La rhétorique, l'enseignement et l'écriture font ainsi l'objet d'un traitement commun dans le *Phèdre*.

Nous aborderons tout d'abord la réflexion platonicienne sur la rhétorique comme jeu, pour compléter notre examen des techniques de combat verbal. L'écriture est elle aussi conçue comme une *paidia* dans le *Phèdre*, mais elle n'a pas le même statut que la rhétorique. C'est pourquoi nous l'analyserons dans

¹ Cf. *infra*, section 8.3.

le chapitre suivant. L'écriture peut en effet être rapprochée de l'éristique et de la rhétorique en ce qu'elle permet à celui qui s'y adonne de passer pour un savant². L'écriture, en elle-même, n'est pas toutefois pas une forme de combat verbal. Ce jeu est en outre plus imitatif que la rhétorique et l'éristique.

7.1) Définition de la rhétorique

Trois dialogues platoniciens nous permettent de dégager une définition de la technique qui nous occupera ici. Nous avons vu que, dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée présente la rhétorique comme étant l'une des espèces du combat verbal³. Elle est, plus précisément, l'espèce judiciaire de cet art. Elle consiste en des discours longs portant sur le juste et l'injuste, qui sont prononcés en public. La rhétorique est aussi associée à la *mimésis* et au jeu dans ce dialogue, mais de façon moins directe que dans le *Phèdre*. Ces précisions mises à part, le *Sophiste* ne contient pas plus de détails sur cette technique.

La question de la rhétorique, du moins de la rhétorique traditionnelle, avait en effet été traitée en profondeur dans le *Gorgias*. Il faut mentionner, en guise de rappel, que la rhétorique traditionnelle n'est pas conçue dans ce dialogue comme une *tekhne* à proprement parler, mais plutôt comme un ensemble de procédés constituant un « savoir-faire »⁴. Ces « recettes » permettent tout de même de produire un effet dans l'âme des auditeurs, à savoir la persuasion⁵. L'idée selon laquelle la rhétorique est capable d'agir sur les âmes, en modifiant, voire en modelant des opinions, était aussi celle de Gorgias⁶.

² Cf. *infra*, sections 8.6.1 et 8.6.7.

³ Cf. *supra*, section 6.2, pour ce développement.

⁴ *Gorgias* 462b-465a, trad. Canto pour l'expression : « τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν... (465a) ».

⁵ *Gorgias* 453a : « ... πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορικὴ [...] τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι [...] πειθῶ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν; ».

⁶ Ce rhéteur conçoit les effets du *logos* en général en ces termes (cf. *Éloge d'Hélène*, DK B 11, 8-14). Voir notamment DK B 11, 8 : « εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας... ». Voir aussi

Chez Platon, elle est réitérée dans le *Phèdre*. La rhétorique n'est cependant jamais qualifiée de *mimésis* ni de jeu dans le *Gorgias*, contrairement à ce qui se passe dans le *Phèdre* et, dans une moindre mesure, dans le *Sophiste*⁷. Le *Gorgias* ne contient qu'un parallèle pertinent pour notre propos, qui est établi entre la rhétorique et la poésie tragique⁸.

Ces absences sont étonnantes à la lumière d'autres aspects de ce dialogue. 1) Le rhéteur choisi par Platon, à titre de cible principale et de personnage éponyme, a en effet qualifié un de ses propres discours de *paignton*⁹. 2) Le *Gorgias* est le premier dialogue du corpus platonicien où l'idée d'une partition de l'âme commence à poindre¹⁰. 3) Ce dialogue met en scène l'insuffisance de l'*elenchos* et la nécessité correspondante de recourir à d'autres modes discursifs, à savoir le mythe¹¹. Ces éléments, et le fait que la rhétorique ne soit pas conçue comme un art imitatif ni comme un jeu dans le *Gorgias*, indiquent que tout n'évolue pas au même rythme dans la réflexion platonicienne sur les discours ludiques¹².

DK B 11, 10, où Gorgias insiste sur le pouvoir de mystification du discours, en faisant appel aux notions d'incantation (ἐπωιδή), de sorcellerie (γοητεία) et de tromperie (δόξης ἀπατήματα).

⁷ Les occurrences des termes de la famille de « *paidia* » qui apparaissent dans le *Gorgias* concernent la façon dont les interlocuteurs discutent entre eux, et non leurs discours longs, ni la rhétorique dans son ensemble (cf. *supra*, sections 3.8.1 et 6.10.2-3). Les occurrences des termes apparentés à « *mimésis* », quant à elles, ne sont pas appliquées à des discours, mais plutôt à un genre de vie. Voir *Gorgias* 511a-513b, où il est question d'un homme qui imiterait un tyran.

⁸ On notera que, tout comme la rhétorique, la poésie n'est pas qualifiée de jeu dans ce dialogue. Cf. *supra*, section 2.5.4.

⁹ Cf. *Gorgias*, *Éloge d'Hélène* DK B 11, 21 (analysé *infra*, section 7.4.2.1).

¹⁰ Voir *Gorgias* 493a-b, où il est question d'une partie de l'âme qui serait le siège des désirs : « ... τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσὶ... ». Voir aussi *Gorgias* 504b-c et 506e-507c, sur la nécessité d'introduire de l'ordre dans l'âme, pour la rendre bonne et donc heureuse. Une telle idée suppose l'existence de différents éléments au sein de l'âme.

¹¹ Calliclès demeure imperméable aux réfutations que Socrate lui fait subir, comme nous l'avons mentionné (cf. *supra*, section 6.12). Le philosophe tente alors de le persuader de changer de genre de vie à l'aide d'un mythe (cf. *Gorgias* 521c-527e).

¹² Nous traiterons cette question de l'évolution de la pensée de Platon en matière de jeux à la fin de cette thèse (cf. *infra*, sections 11.4 à 11.8). D'autres considérations, relatives au cadre dramatique de ce

Dans le *Phèdre*, Socrate pose aussi la question de savoir si la rhétorique est un art ou une simple « routine » (*tribê*)¹³. Dans les répliques suivantes, il utilise tout de même le concept de *tekhne* pour la définir. Il pose en effet que la rhétorique est « l'art d'avoir de l'influence sur les âmes » au moyen des discours¹⁴. Socrate ne limite d'ailleurs pas le contexte d'utilisation de cet art au domaine public, comme le fait l'Étranger d'Élée, mais il estime qu'il peut aussi être exercé en privé¹⁵.

Nous avons déjà pu constater que la dialectique, en tant que méthode, ne perd ni sa valeur ni son utilité lorsqu'elle porte sur de petits sujets (comme la pêche à la ligne)¹⁶. Or, cette indépendance de la valeur de la méthode, ou du genre de discours, par rapport au sujet traité, ne vaut pas seulement pour la dialectique chez Platon. Elle vaut aussi pour la rhétorique. Dans le *Phèdre* en effet, Socrate applique ce principe à cette technique de persuasion, selon une perspective inversée. Pour lui, la rhétorique ne gagne pas en respectabilité lorsqu'elle porte sur des thèmes de plus grande envergure (comme la justice)¹⁷.

« ... cet art ne varie pas en fonction de la petitesse ou de la grandeur du sujet traité, et son emploi, l'emploi correct du moins, n'est en rien plus honorable dans les sujets importants que dans les sujets futiles¹⁸. »

(*Phèdre* 261a-b, trad. Brisson, légèrement modifiée)

dialogue et à l'enjeu de la discussion qui y est représentée, nous fourniront des pistes d'explication complémentaires.

¹³ *Phèdre* 260e, trad. Brisson pour l'expression : « ... οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβή ».

¹⁴ *Phèdre* 261a, trad. Brisson pour l'expression : « Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις... ». — On apprend dans la suite du texte que la rhétorique peut accéder au rang d'art, à certaines conditions. Nous reviendrons sur ces passages dans les prochaines sections.

¹⁵ Cf. *Phèdre* 261a-262e (cité en partie *infra*, section 7.2.1).

¹⁶ Cf. *supra*, section 3.5.3.

¹⁷ Pour la justice comme sujet important, voir *Phèdre* 261c (cité *supra*, section 3.1).

¹⁸ « ... ἢ αὐτῆ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὀρθὸν περὶ σπουδαία ἢ περὶ φαύλα γιγνόμενον... »

Ce passage montre aussi que la portée de la rhétorique n'est pas restreinte au juste et à l'injuste dans ce dialogue. Il est possible d'aborder n'importe quel sujet à l'aide de cette technique.

7.2) La rhétorique est un art imitatif et mystificateur

La justice et l'injustice demeurent toutefois les thèmes de prédilection de la rhétorique traditionnelle. Nous avons déjà mentionné ses applications judiciaires. Or, l'association de la rhétorique à la *mimésis*, dans le *Sophiste*, met l'accent sur l'emploi politique de cet art de la persuasion.

À la toute fin de ce dialogue en effet, l'Étranger d'Élée inclut la rhétorique dans la sphère des *miméσεις* mystificatrices. Il précise que l'imitation fondée sur l'apparence, et donc sur l'opinion (*doxomimétique*), peut être utilisée dans un contexte politique, sous la forme de discours longs¹⁹. Comme le sophiste, l'orateur populaire (*démologikon*) ne connaît pas ce qu'il imite²⁰. Il fait semblant d'être savant, et ce sont les *mimémata* qu'il produit qui lui permettent de créer cette illusion. Le démagogue est donc, de ce point de vue, un *eirôn* et un mystificateur²¹.

Aux yeux de l'Étranger, ces hommes qui se font passer pour des politiques, sans posséder la science requise, sont tous des simulateurs²². Ce sont même les plus grands miméticiens et les plus grands sorciers de tous les

¹⁹ *Sophiste* 268b (analysé dans l'annexe I, *infra*, section V.1) : « Σκοπῶ, καί μοι διττῶ καταφαίνεσθόν τινε· τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλήρη δυνατὸν εἰρωνεύεσθαι καθορῶ... ».

²⁰ Cf. *Sophiste* 267d-268b.

²¹ Pour l'*eirónia*, voir l'avant-dernière note.

²² Voir *Politique* 292d : « ... οἱ προσποιούνται μὲν εἶναι πολιτικοὶ καὶ πείθουσι πολλούς, εἰσὶ δὲ οὐδαμῶς. ».

sophistes²³. L'auditoire qu'ils réussissent à mystifier n'est pas composé de quelques personnes (comme c'est le cas des auditoires habituels des sophistes). C'est plutôt la foule des citoyens qu'ils parviennent à berner²⁴. La mystification opérée par les orateurs populaires, qui affecte la plus grande partie, voire l'ensemble de la cité, risque en outre de causer bien plus de dommages que celle des sophistes qui se limitent à la sphère privée²⁵.

L'Étranger ajoute que ces faux politiques ne se contentent pas de produire des illusions, mais qu'ils sont eux-mêmes des illusions²⁶. L'homme politique véritable et le démagogue ont en effet certains traits en commun. Ils abordent les mêmes sujets, ils utilisent la rhétorique et ils ont l'air d'être savants. C'est pourquoi il est aussi difficile de distinguer ces deux types d'hommes²⁷. Le problème d'apparence existant entre l'homme politique et l'orateur populaire, est donc le même que celui qui existe entre le philosophe et le sophiste.

7.2.1) Créer des illusions à partir des ressemblances

Le *Phèdre* contient plus de précisions sur la façon dont les illusions rhétoriques sont produites. Pour Socrate, l'éristique et la rhétorique font toutes deux partie d'un art qu'il appelle « antilogique », comme nous l'avons déjà mentionné²⁸. Cet art « permet de rendre toute chose semblable à toute chose,

²³ Cf. *Politique* 291a-c : « Τὸν πάντων τῶν σοφιστῶν μέγιστον γόητα καὶ ταύτης τῆς τέχνης ἐμπειρότατον (291c) ». Voir aussi *Politique* 303c : « ... μέγιστους δὲ ὄντας μμητὰς καὶ γόητας μέγιστους γίγνεσθαι τῶν σοφιστῶν σοφιστὰς. ».

²⁴ Voir l'avant-dernière note (πείθουσι πολλούς).

²⁵ Ce point est surtout développé dans le *Phèdre* (cf. *infra*, section 7.2.2).

²⁶ *Politique* 303c : « ... οὐκ ὄντας πολιτικούς ἀλλὰ στασιαστικούς, καὶ εἰδώλων μεγίστων προστάτας ὄντας καὶ αὐτοὺς εἶναι τοιούτους... ».

²⁷ *Politique* 291c : « ... ὃν ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν καίπερ παγγάλεπον ὄντα ἀφαιρεῖν... ».

²⁸ *Phèdre* 261d-e : « Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη... ». — Pour l'inclusion de l'éristique dans ce développement, voir l'allusion aux discussions menées par les philosophes éléates, en *Phèdre* 261d : « Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμῆδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν

dans tous les cas possibles et à l'égard de tous ceux pour qui c'est possible ²⁹ ». L'antilogique peut aussi fonctionner en sens inverse, et transformer petit à petit une chose en son contraire, toujours en s'appuyant sur des ressemblances ³⁰. Les opinions fausses et les illusions dont les êtres humains sont victimes sont en effet causées par les similitudes qui existent entre les êtres ³¹. La rhétorique, qui est une espèce de l'antilogique, est donc un art de la mystification qui opère à partir de ces ressemblances.

Si la rhétorique n'est plus confinée à certains sujets particuliers dans le *Phèdre*, il existe cependant des réalités qui se prêtent mieux que d'autres à cette technique illusionniste. De façon générale, le pouvoir de mystification de la rhétorique est le plus grand ³² lorsqu'elle porte sur des choses qui diffèrent peu entre elles ³³, et dont l'assimilation passe facilement inaperçue ³⁴. Il en va de même des réalités dont la définition prête à contestation, comme le juste, le bon et l'amour ³⁵.

τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; ». Comme il le fait pour la rhétorique, Socrate propose ici une vision plus large de cette technique de la controverse que ne le fait l'Étranger d'Élée. Cette partie de l'antilogique ne permet pas seulement de faire apparaître des contradictions dans les opinions de l'interlocuteur : elle peut donner à une chose l'aspect de son contraire.

²⁹ *Phèdre* 261e, trad. Brisson : « ... ἢ τις οἴος τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν... ».

³⁰ *Phèdre* 262b : « ... μεταβιάζειν κατὰ μικρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τοῦναντίον ἀπάγων... ». Voir aussi *Phèdre* 261d (cité dans l'avant-dernière note).

³¹ *Phèdre* 262b : « Οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρήη. ».

³² *Phèdre* 263b : « – Ποτέρωθι οὖν εὐαπατητότεροί ἐσμεν, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐν ποτέροις μείζον δύναται; – Δῆλον ὅτι ἐν οἷς πλανώμεθα. ».

³³ *Phèdre* 261e-262a : « – ... ἀπάτη πότερον ἐν πολλῷ διαφέρουσι γίγνεται μᾶλλον ἢ ὀλίγον; – Ἐν τοῖς ὀλίγον. ».

³⁴ *Phèdre* 262a : « Ἄλλὰ γε δὴ κατὰ μικρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα. ».

³⁵ *Phèdre* 263a : « – Τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς; – Πάνυ μὲν οὖν. » — Pour l'absence de consensus en ce qui

7.2.2) Les effets néfastes de la rhétorique traditionnelle

Dans le développement du *Phèdre* que nous venons d'analyser, Socrate cherche à convaincre son jeune ami de la nécessité, pour le rhéteur, de connaître les choses dont il parle. Le premier critère formulé par le philosophe en matière d'art des discours, et qui sera réitéré tout au long du dialogue, est en effet la connaissance du sujet traité ³⁶. Mais les rhéteurs que Phèdre a lus et fréquentés affirment tous que l'orateur n'a pas besoin posséder un savoir pour persuader : il n'a qu'à être au fait des opinions de la foule ³⁷.

Socrate entreprend alors de lui montrer à quoi peut mener la pratique d'une rhétorique qui ne se base que sur l'opinion. Le philosophe demande à l'adolescent d'imaginer ce qui se passerait s'il tentait de le persuader de s'acheter un cheval pour aller à la guerre, tout en ignorant ce qu'est un cheval, mais en sachant que Phèdre prend l'âne pour un cheval. L'adolescent juge déjà cette situation comique ³⁸, mais Socrate n'en reste pas là.

« Non, pas encore. Mais si maintenant je m'efforçais de te persuader, en composant l'éloge de l'âne, que j'appellerais « cheval » ³⁹ et dont je dirais que c'est une bête dont l'acquisition est inestimable à la maison comme à la campagne, parce qu'elle sert de monture au combat, qu'elle est capable de porter des bagages et qu'on peut l'utiliser pour un tas d'autres choses... »
(*Phèdre* 260b-c, trad. Brisson, légèrement modifiée)

concerne la définition de l'amour, voir *Phèdre* 263c : « – Τί οὖν; τὸν ἔρῳτα πότερον φῶμεν εἶναι τῶν ἀμφισβητησίμων ἢ τῶν μή; – Τῶν ἀμφισβητησίμων δήπου. »

³⁶ Pour la première formulation, voir *Phèdre* 259e.

³⁷ Cf. *Phèdre* 259e-260a.

³⁸ *Phèdre* 260b : « Γελοῖόν γ' ἄν, ὦ Σώκρατες, εἶη. »

³⁹ « ἀλλ' ὅτε δὴ σπουδῇ σε πείθοιμι, συντιθεῖς λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου, ἵππον ἐπονομάζων... »

Cette fois, Phèdre juge qu'une telle situation serait « très drôle »⁴⁰. Faire l'éloge d'un âne, en assimilant cet animal au cheval, est déjà comique. Le zèle déployé par l'orateur ajoute toutefois au ridicule de la situation.

Ce comportement n'a plus rien de comique lorsqu'on le transpose dans le domaine de l'éthique et de la politique. Un orateur ignorant en cette matière risque en effet de faire l'éloge du mal comme s'il s'agissait du bien, et de persuader une cité aussi ignorante que lui de mal agir⁴¹. La semence qu'est son discours engendrera ainsi de mauvais fruits⁴². La rhétorique qui ne se fonde sur rien d'autre que l'opinion a donc une influence nocive, non seulement sur l'âme des individus, mais sur la cité tout entière. Elle peut inciter les hommes et les cités à commettre des actes injustes.

7.2.3) L'usage philosophique de la mystification (2^e partie)

La cité et les auditeurs ne sont toutefois pas les seules victimes de la rhétorique traditionnelle. L'orateur ignorant risque en effet d'être dupe de sa propre tromperie.

Pour Socrate, l'homme qui souhaite tromper ses auditeurs, sans se berner lui-même, doit connaître avec exactitude les ressemblances et les différences qui existent entre les choses dont il parle⁴³. Il ne pourra échapper à l'illusion qu'il produit, s'il ne sait pas ce qu'est chacun de ces êtres⁴⁴. Il faut, de toute façon, posséder ce savoir pour élever la pratique de l'antilogique au rang

⁴⁰ *Ibid.* : « Παγγέλοιόν γ' ἂν ἦδη εἶη. »

⁴¹ Cf. *Phèdre* 260c.

⁴² *Phèdre* 260d : « — ... ποῖόν τιν' ἄ<ν> οἶει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν; — Οὐδὲ πάνυ γε ἐπιεικῆ. » — Cette analogie entre discours et semence sera souvent reprise dans la critique de l'écriture. Cf. *infra*, section 8.4.1.

⁴³ *Phèdre* 262a : « Δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι. »

d'art. L'orateur peut ainsi discerner les objets qui se prêtent le mieux à cette sorte de mystification ⁴⁵. Ce savoir lui permet aussi de démasquer d'autres illusionnistes ⁴⁶.

De telles connaissances ne pouvant être acquises que par une pratique de la dialectique ⁴⁷, il devient évident que le meilleur des mystificateurs est aussi un dialecticien, et donc un philosophe. Sa méthode de recherche et le savoir qu'il en tire permettent au philosophe de surpasser les rhéteurs, non seulement en habileté, mais aussi en lucidité. Qui plus est, son genre de vie et son usage des discours étant gouvernés par une éthique, le philosophe ne risque pas de pousser ses concitoyens à l'injustice avec ses images.

7.3) Les jeux rhétoriques du *Phèdre*

La supériorité du philosophe en matière de *goûteia* est aussi observable au niveau de l'intrigue dramatique du *Phèdre*. Trois discours rhétoriques sont en effet présentés à un jeune homme naïf dans ce dialogue ⁴⁸. L'un d'entre eux a

⁴⁴ *Phèdre* 262b : « – Ἔστιν οὖν ὅπως [...] αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὃ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἔκαστον τῶν ὄντων; – Οὐ μὴ ποτε. ».

⁴⁵ Cf. *Phèdre* 262a-b.

⁴⁶ *Phèdre* 261e : « ... καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν. ».

⁴⁷ Il en va de même de la connaissance de l'âme humaine dont Socrate parlera plus tard. Cf. *Phèdre* 270e-271d (commenté *infra*, section 7.6.1).

⁴⁸ Il ne semble pas y avoir de consensus chez les interprètes en ce qui concerne l'âge de cet interlocuteur. On a longtemps cru que Phèdre était un « tout jeune homme », comme nous le faisons ici (pour cette tradition, voir la notice de Robin à sa traduction du *Phèdre* parue dans les Belles Lettres, p.XIII). Cette perspective a toutefois été contestée sur la base d'informations historiques extérieures au dialogue. Robin et Brisson estiment ainsi tous deux que Phèdre a plus de trente-cinq ans au moment de l'entretien (voir la notice de Robin, p.XIII ; et l'introduction de Brisson à sa traduction du *Phèdre*, p.20). Nails (2002) juge pour sa part qu'il serait dans le milieu de sa vingtaine (p.232). Gardant à l'esprit que Platon ne fait pas œuvre d'historien, et qu'il lui arrive de commettre des anachronismes, comme Robin l'admet lui-même (p.XIII), nous nous en tiendrons pour notre part aux qualificatifs utilisés dans le dialogue pour désigner Phèdre. Socrate interpelle en effet ce personnage en des termes qui s'appliquent mal à un homme adulte. Il l'appelle « mon garçon » (ὦ παῖ) à plusieurs reprises (cf. *Phèdre* 237b, 241c, 243e, 252b, 256e et 267c). Brisson y voit une épithète à connotation pédérastique (cf. note 95), tandis que Robin n'y voit que de la moquerie (cf. p.XIII). S'il s'agit d'un synonyme de « mon aimé », ou d'une raillerie, on se demande pourquoi Phèdre n'y réagit pas du tout. Qui plus est, ce personnage, loin de s'étonner ou de se formaliser de cette appellation, n'hésite pas à s'identifier au « garçon » des discours

été composé par un rhéteur de métier, et les deux autres sont improvisés par un philosophe. Ces trois discours sont tous désignés comme étant des jeux⁴⁹. La valeur et le but de chacun de ces jeux sont cependant très différents.

de Socrate (cf. *Phèdre* 243e : « – Ποῦ δὴ μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; [...] – Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον αἰεὶ παρέσθιν, ὅταν σὺ βούλη. »). La naïveté dont le personnage fait preuve dans ce dialogue milite aussi en ce sens. Pour d'autres termes qui soulignent la jeunesse de ce personnage, voir *Phèdre* 237b, cité dans la section suivante (μειρακίσκος) ; et *Phèdre* 257c (νεανία). Voir aussi l'introduction du préambule aux lois sur l'impiété (*Lois* X, 888a-b, cité *infra*, section 9.3.3.1), où le législateur s'adresse à un jeune athée dans les mêmes termes (ὦ παῖ), sans moquerie ni allusion amoureuse.

⁴⁹ Encore ici, on constate que les interprètes accordent peu d'attention, voire aucune, à l'application de la notion de *paidia* à ces discours rhétoriques. Dans le recueil de Rossetti (1992), seul Szlezák se penche sur les passages en question, mais pour traiter de la question de l'écriture selon sa perspective ésotérique habituelle (cf. Szlezák 1992, p.93-107). Autrement, on ne trouve que deux petites mentions d'un seul extrait pertinent (*Phèdre* 262c-d). Dans l'une d'entre elles, le commentateur affirme que la *paidia* en question consiste à jouer avec les mots (cf. Tejera 1992, p.294, pour cette interprétation ; et Rodrigo 1992, p.272, pour l'autre mention). Griswold (1986), pour sa part, ne dit rien de la rhétorique comme jeu. Il estime d'ailleurs que la *paidia*, en général, se réduit à l'« ironie » de Socrate, voire à l'« ironie de Platon » (voir par exemple p.218-219). Cela n'a rien d'étonnant puisque, dans la grande majorité des cas, le concept de « *playfulness* » qu'il utilise, et qu'il assimile à une certaine « ironie », n'est pas tiré des passages des dialogues où la notion de jeu apparaît de façon explicite : il est plaqué sur ceux où elle n'apparaît pas (*passim*). Ferrari (1987) ne mentionne lui aussi qu'un seul extrait pertinent (*Phèdre* 265c). Il comprend le terme « *paidia* » au sens de « *game* » (p.63 et 66-67), et il considère que Socrate rejette par là sa palinodie (p.66) – ce qui contredit aussi bien l'esprit que la lettre du texte (cf. *infra*, section 7.3.7). Cet interprète tente ensuite d'introduire dans ce discours un « sérieux » qui ne s'y trouve pas, après avoir affirmé que le jeu de Socrate s'opposait au « sérieux » de la dialectique (p.66-67). Nicholson (1999) se contente lui aussi de faire quelques remarques sur ce même passage. Sans autre forme de procès, il juge que le terme « *paidia* » dans cet extrait devrait être compris au sens de « festif, plaisant, non laborieux » (p.28). Il en conclut que la palinodie de Socrate serait un « discours de fête », voire « de vacances » (« *holiday speech* », *ibid.*). S'appuyant sur Gundert, De Vries et Guthrie, cet interprète affirme, au bout de quelques lignes, que les discussions qui sont qualifiées de jeux chez Platon sont les plus philosophiques (*ibid.*). Or, les choses ne sont pas aussi simples, comme on peut s'en douter (cf. *infra*, chapitres 10 et 11). Hackforth (1972) ne fait quant à lui aucun commentaire sur les passages où un discours rhétorique est qualifié de jeu (à l'exception d'une courte explication sur le double sens du verbe « *prospairizein* », p.132, note 2). Sa traduction laisse cependant voir qu'il assimile la notion de *paidia* à une forme d'humour ou de divertissement (voir p.126 : « an oratorical joke » ; et p.132 : « a festive entertainment »). Cette absence de commentaire se retrouve aussi chez Rowe (1988). Par comparaison, Robin accorde une plus grande place à ces passages dans la notice de sa traduction du *Phèdre*, bien que son analyse tienne en quatre pages (cf. p.XLI-XLIV). Notre interprétation, dans ses grandes lignes, rejoint d'ailleurs la sienne à plusieurs égards. Robin ne semble toutefois pas avoir vu le lien qui rattache la rhétorique au genre de la *mimésis*, et qui explique son statut de jeu. Il considère aussi, comme plusieurs autres commentateurs, que la dialectique est une méthode « sérieuse » pour Platon (voir par exemple, p.71-72 de sa traduction, note 3). Enfin, il traduit le verbe « *prospairizein* » qui est appliqué à la palinodie de Socrate par « badinage », ce qui contredit non seulement l'esprit du texte, mais sa propre introduction où il affirmait, avec raison, que ce discours était « un jeu sacré qui rend au dieu Amour l'hommage auquel il a droit » (p.XLIII). — Nous avons, dans ces dernières pages, fait référence à la traduction de Robin parue dans la collection des Belles Lettres. Il nous arrivera

7.3.1) La naïveté de Phèdre

Phèdre est un adolescent d'une grande beauté⁵⁰ qui se passionne pour la rhétorique. Il est en effet, comme Socrate, un amoureux des discours⁵¹. Comme il veut apprendre l'art rhétorique⁵², le garçon passe des journées entières à écouter des rhéteurs et à étudier leurs textes⁵³. Il voue une admiration sans bornes à Lysias, qui serait, selon lui, le meilleur écrivain de son temps⁵⁴.

Socrate veut entendre le discours du rhéteur qui a ébloui son jeune ami⁵⁵. Phèdre déclare dans un premier temps être un profane en matière de rhétorique, et être incapable de réciter un discours aussi brillant par cœur⁵⁶. Socrate réagit à cette marque de modestie de la même façon qu'il l'avait fait avec Théétète : il la considère comme de l'*eirōneia*. Le philosophe est convaincu que l'adolescent a appris le discours mot à mot, et que son aveu d'incapacité n'est qu'un prétexte pour éviter de parler⁵⁷.

Mais Socrate a tort. Phèdre ne se défile pas. Il n'a pas appris le discours par cœur⁵⁸. Il propose toutefois d'en faire un résumé détaillé⁵⁹. Le garçon

cependant, dans les pages suivantes, de citer certains extraits tirés de sa traduction parue dans la Pléiade. Nous l'indiquerons le cas échéant. On notera aussi que toutes les références aux notices de Robin sur le *Banquet* et le *Phèdre* renvoient à ses traductions parues aux Belles Lettres.

⁵⁰ *Phèdre* 237b : « Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτω δὲ ἦσαν ἔραστοι πάνυ πολλοί. »

⁵¹ Sur la « philologie » de Socrate et de Phèdre, voir surtout *Phèdre* 228a-c, 230d-e et 236d-e.

⁵² Cf. *Phèdre* 228a et 269c-d.

⁵³ Cf. *Phèdre* 227a, 228a-b, 261b-d et 266d-267d. — Phèdre est aussi un auditeur des sophistes. Voir *Protagoras* 315c, où ce personnage est en train d'écouter Hippias.

⁵⁴ *Phèdre* 227d-228a : « ... Λυσίας [...] δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν... (228a) ».

⁵⁵ Cf. *Phèdre* 227c-d.

⁵⁶ *Phèdre* 227d-228a.

⁵⁷ *Phèdre* 228a-c : « δεομένου δὲ λέγειν τοῦ τῶν λόγων ἔραστοῦ, ἐθρόπτετο ὡς δὴ οὐκ ἐπιθυμῶν λέγειν (228c) ».

⁵⁸ *Phèdre* 228d : « τῷ ὄντι γάρ, ὦ Σώκρατες, παντὸς μᾶλλον τά γε ῥήματα οὐκ ἐξέμαθον ».

donne donc une occasion au philosophe de le mettre à l'épreuve. Phèdre veut s'exercer devant Socrate, mais celui-ci préfère qu'il lise le texte de Lysias⁶⁰.

La décision de Socrate de ne pas soumettre l'adolescent à une mise à l'épreuve, et les aveux d'ignorance ou d'incapacité formulés par le garçon en cours de discussion⁶¹, indiquent que Phèdre ne souffre pas du type d'ignorance que l'on guérit par la réfutation. Il souffre plutôt, comme Clinias et Théétète, d'une certaine forme de naïveté. Il est lui aussi une proie facile pour un mercenaire du discours⁶². Le cas de Phèdre est cependant particulier en ce que le mystificateur en question (c'est-à-dire Lysias) ne cherche pas à lui extorquer des richesses, mais bien des faveurs sexuelles.

7.3.2) Phèdre mystifié par Lysias

Phèdre fait donc la lecture du discours de Lysias, où ce dernier vante les mérites d'une sexualité dénuée d'amour⁶³. Le rhéteur tente de persuader un garçon d'avoir des rapports sexuels avec lui, en arguant qu'il n'est pas amoureux de lui et que leur relation sera, de ce fait, discrète et avantageuse pour le jeune en question. Lysias propose donc une forme d'amitié sexualisée, fondée sur l'intérêt et l'utilité. Il présente l'homme qui n'est pas amoureux comme un être raisonnable et sensé. L'amoureux serait quant à lui un homme dont l'esprit est malade, et qui ne manquera pas, pour cette raison, de causer du tort à son aimé.

⁵⁹ *Ibid.* : « τὴν μέντοι διάνοιαν σχεδὸν ἀπάντων, οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μὴ, ἐν κεφαλαίῳς ἕκαστον ἐφεξῆς διείμι, ἀρχάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου. »

⁶⁰ *Phèdre* 228e : « — ... παρόντος δὲ καὶ Λυσίου, ἐμαυτὸν σοὶ ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ δέδοκται. ἀλλ' ἴθι, δείκνυε. — Παῖδε, ἐκκέκρουκάς με ἐλπίδος, ὦ Σώκρατες, ἦν εἶχον ἐν σοὶ ὡς ἐγγυμνασόμενος. »

⁶¹ Voir *Phèdre* 234d (analysé dans la section suivante), 264b-c, 267d et 272c.

⁶² En tant que personnage historique, Phèdre se distingue toutefois de Clinias et de Théétète par ses erreurs de parcours. Il semble en effet qu'il ait succombé à l'influence de ses mauvaises fréquentations. Pour la participation de Phèdre à la profanation des mystères d'Éleusis, voir Nails (2002), p.232-234.

⁶³ Pour ce développement, voir *Phèdre* 230e-234c.

Dans les commentaires qui suivent la lecture du discours de Lysias, l'admiration de Phèdre pour ce rhéteur est manifeste.

« – Comment trouves-tu ce discours, Socrate ? N'est-il pas merveilleusement beau, surtout en ce qui concerne le vocabulaire ⁶⁴ ?

– Il est même divin, mon ami : j'en suis abasourdi. Et cette impression, je te la dois, Phèdre ⁶⁵ : je te regardais, et, pendant que tu lisais, tu semblais illuminé par ce discours ⁶⁶. Comme je considère que tu es plus expert que moi dans ce genre de chose, je t'ai suivi et, te suivant, j'ai partagé la transe bacchique de ta tête divine ⁶⁷.

– Allons ! tu plaisantes, à ce qu'il semble ⁶⁸.

– Est-cé que j'ai l'air, à tes yeux, de plaisanter et de ne pas avoir été sérieux ⁶⁹ ?

– Pas du tout, Socrate. Mais dis-moi vraiment la vérité : par Zeus Philios, crois-tu qu'il y ait un autre Grec capable de prononcer sur le même sujet un autre discours plus grandiose et plus plein ⁷⁰ ? »
(*Phèdre* 234c-e, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Phèdre est émerveillé par la beauté du vocabulaire de Lysias. Socrate, pour sa part, est ébloui par la prestation de Phèdre. Le philosophe affirme avoir été transporté par l'enthousiasme communicatif de l'adolescent. Il prétend aussi que le garçon s'y connaît plus que lui en matière de rhétorique. Étant un garçon assez modeste, Phèdre ne reçoit pas ces compliments comme s'ils allaient de soi. Il met plutôt en question l'adhésion du philosophe à ses paroles, en considérant qu'il plaisante. Le jeu dont Phèdre soupçonne la présence

⁶⁴ « οὐχ ὑπερφυῶς τὰ τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρήσθαι; »

⁶⁵ « Δαιμονίως μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε... »

⁶⁶ « ... πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων »

⁶⁷ « ἠγνούμενος γὰρ σέ μᾶλλον ἢ ἐμέ ἐπαίειν περὶ τῶν τοιοῦτων σοὶ εἰκόμην, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς. »

⁶⁸ « Εἶεν οὕτω δὴ δοκεῖ παίζειν; »

⁶⁹ « Δοκῶ γὰρ σοὶ παίζειν καὶ οὐχὶ ἐσπουδακέναι; »

⁷⁰ « Μηδομῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς εἶπε πρὸς Διὸς φίλιου, οἶει ἂν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος; »

consisterait donc en une double *eirōneia* : Socrate ferait semblant d'être enthousiasmé et il minimiserait ses capacités en matière de rhétorique.

Le philosophe ne nie pas l'intention que Phèdre lui prête. Il lui pose plutôt une question (crois-tu vraiment que je plaisante ?). Il pourrait laisser entendre par là qu'il pense ce qu'il dit. C'est du moins le sens qu'une telle question aurait dans notre langage courant. La suite du texte confirme cette hypothèse : Socrate éprouve beaucoup plus d'admiration pour Phèdre que pour Lysias ⁷¹, envers qui il se montre très critique. Pour l'adolescent en tout cas, l'affaire est réglée. La question de Socrate a suffi à le faire changer d'idée : il ne doute plus de la sincérité de l'émotion et des compliments du philosophe. Phèdre est très pressé de revenir au sujet qui l'intéressait, à savoir la beauté et la supériorité du discours de Lysias.

7.3.3) Combattre le feu par le feu

Socrate ne partage pas l'avis de Phèdre sur la qualité de ce discours. Il estime plutôt que son contenu présente des lacunes. Le rhéteur a répété plusieurs fois les mêmes arguments ⁷². Il semble même avoir fait preuve d'immaturité, en composant un discours pour donner une démonstration du talent avec lequel il peut dire la même chose de différentes façons ⁷³. Mais ces remarques ne suffisent pas à persuader Phèdre de la médiocrité du discours de Lysias. Le jeune homme croit toujours que personne ne pourrait composer un discours qui soit plus complet et plus valable sur le même sujet ⁷⁴. Pour défaire

⁷¹ Voir notamment *Phèdre* 242a-b, où Socrate affirme, juste avant de prononcer sa palinodie, que Phèdre est un être divin en ce qui concerne l'engendrement des discours, et qu'il surpasse tout le monde à cet égard (à l'exception de Simmias de Thèbes, le jeune philosophe pythagoricien avec qui Socrate s'entretient dans le *Phédon*).

⁷² Cf. *Phèdre* 235a.

⁷³ *Phèdre* 235a : « καὶ ἐφαίνετο δὴ μοι νεανιεύεσθαι ἐπιδεικνύμενος ὡς οἶός τε ὄν ταῦτά ἐτέρως τε καὶ ἐτέρως λέγων ἀμφοτέρως εἰπεῖν ἀριστα. ».

⁷⁴ Voir aussi *Phèdre* 235b.

l'illusion que le rhéteur a créée, le philosophe doit donc prouver qu'il existe de meilleurs discours sur l'amour que celui-là.

Socrate affirme ainsi que des sages ont déjà parlé et écrit au sujet de l'amour ⁷⁵, et qu'il est, pour cette raison, en mesure de « dire beaucoup d'autres choses qui ne seraient pas inférieures » au discours de Lysias ⁷⁶. Il n'en faut pas plus pour que Phèdre somme le philosophe de donner une preuve de ce qu'il avance, en prononçant un discours sur le même thème, mais qui soit différent, plus complet et plus valable ⁷⁷. L'adolescent institue ainsi une compétition oratoire, où Socrate doit remporter la victoire s'il veut soustraire Phèdre à l'influence de Lysias. Le philosophe doit exécuter une figure imposée, si l'on peut dire, en défendant une thèse qui va à l'encontre de ses propres convictions sur l'amour, et qui est dangereuse pour l'âme du garçon.

Socrate ne se lance pas dans l'improvisation de son discours de gaieté de cœur. Il tente même de se défilier ⁷⁸. Ce comportement ne peut toutefois pas être réduit à un simple cas d'*eirōneia* tactique. Le philosophe a en effet de réels scrupules à prononcer un tel discours. Il en a même carrément honte ⁷⁹. Pour venir à bout de ses tergiversations, Phèdre assouplit les règles de la compétition, et il menace Socrate de ne plus jamais prononcer de discours devant lui s'il ne s'exécute pas ⁸⁰.

⁷⁵ *Phèdre* 235b : « « παλαιοὶ γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες περὶ αὐτῶν εἰρηκότες καὶ γεγραφότες ἐξελέγξουσί με, ἐάν σοι χαριζόμενος συγχωρῶ. » »

⁷⁶ *Phèdre* 235c, trad. Brisson pour l'expression : « ... πλήρες πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στήθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χεῖρω. » »

⁷⁷ *Phèdre* 235d : « τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν τούτων ἀπεχόμενος... » »

⁷⁸ Cf. *Phèdre* 235e-236e.

⁷⁹ *Phèdre* 237a : « Εγκαλυψάμενος ἐρῶ, ἵν' ὅτι τάχιστα διαδράμω τὸν λόγον καὶ μὴ βλέπων πρὸς σὲ ἐπ' αἰσχύνῃς διαπορῶμαι. » »

⁸⁰ Cf. *Phèdre* 236c-237a.

7.3.4) Des antidotes

Le philosophe improvise donc un discours qui vise à persuader un garçon de coucher avec un homme qui ne l'aime pas. Il prend toutefois la peine de désamorcer le pouvoir mystificateur de son discours à plusieurs reprises.

Socrate qualifie d'emblée son discours de mythe, et il précise que son interlocuteur l'a forcé à parler ainsi⁸¹. Il donne aussi une structure narrative à son introduction, indiquant par là qu'il ne parlera pas en son propre nom. Le philosophe racontera plutôt l'histoire d'un beau garçon et d'un homme rusé qui tentait de le convaincre d'avoir des relations sexuelles avec lui⁸². Socrate dénonce du même souffle l'*eirōneia* de Lysias, qui fait semblant, selon lui, de ne pas être amoureux de Phèdre pour arriver à ses fins. Toutes ces remarques sur la nature du discours et sur les véritables intentions du rhéteur, de même que le soin avec lequel le philosophe prend ses distances par rapport à son mythe, sont autant d'antidotes destinés à protéger l'âme de Phèdre des effets néfastes d'un tel discours.

Socrate prononce un blâme de l'amoureux pour parvenir à la conclusion que son interlocuteur lui a imposée. Il refuse toutefois de céder à l'adolescent lorsqu'il lui demande de poursuivre en faisant l'éloge de l'homme qui n'aime pas⁸³. Socrate choisit plutôt de dire à Phèdre ce qu'il pense du discours de Lysias et du discours qu'il vient de prononcer. Aux yeux du philosophe, ces

⁸¹ *Ibid* : « ... ξὺμ μοι λάβεσθε τοῦ μύθου, ὃν με ἀναγκάζει ὁ βέλτιστος οὕτως λέγειν... ».

⁸² *Phèdre* 237b, trad. Brisson : « Il était donc une fois un garçon ou plutôt un adolescent (μειρακίσκος), d'une grande beauté ; il avait des amoureux en très grand nombre. Or, il y en avait un qui était un malin (αἰμόλος) : sans être moins amoureux que les autres, il lui avait donné à croire qu'il ne l'aimait pas (ὡς οὐκ ἐρώη). Et, un jour qu'il le sollicitait, voici précisément ce qu'il lui fit accroire : on doit accorder ses faveurs à l'homme qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime. Voici ce qu'il disait (ἔλεγέν τε ᾧδε)... ».

⁸³ Cf. *Phèdre* 241d-242a.

deux discours sont d'abord et avant tout impies, parce qu'ils présentent Éros, qui est une divinité, comme un mal ⁸⁴.

« Et puis, il y a la stupidité de ces deux discours, une stupidité toute civilisée ; eux qui ne disent rien de sain, rien de vrai non plus, ils prennent des airs solennels, comme s'ils étaient quelque chose, au cas où ils arriveraient à faire illusion à quelques pauvres bougres, et à acquérir auprès d'eux une réputation ⁸⁵. »

(*Phèdre* 242e-243a, trad. Brisson)

La technique imitative qu'est la rhétorique a permis de donner une apparence vénérable à ces discours, mais ils sont en réalité malsains, faux et trompeurs. Cette critique, qui expose ces *logoi* de façon à ce que Phèdre les voient tels qu'ils sont, constitue un autre antidote.

Le deuxième discours de Socrate sert lui aussi d'antidote au premier. Si le philosophe laisse son jeune interlocuteur sur l'impression qu'il vaut mieux accorder ses faveurs sexuelles à un homme qui n'est pas amoureux, il pourrait bien, en effet, décider d'accepter la proposition de Lysias ⁸⁶. Le philosophe va donc montrer à Phèdre que l'amour peut être une belle chose, et qu'il existe des amoureux nobles et doux envers leur aimé ⁸⁷. Son éloge de l'amoureux lui permettra aussi de se purifier lui-même des premiers discours, et de réparer la faute mythologique qu'il a commise envers Éros ⁸⁸. Socrate fera donc l'éloge de

⁸⁴ *Phèdre* 242d-e : « Εὐθήη καὶ ὑπὸ τι ἀσεβῆ [...] εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη, τῷ δὲ λόγῳ τῷ νυνδὴ περὶ αὐτοῦ εἰπέτην ὡς τοιοῦτου ὄντος· ταύτη τε οὖν ἡμαρτανέτην περὶ τὸν Ἔρωτα... ».

⁸⁵ « ἔτι τε ἡ εὐθραία αὐτοῖν πάνυ ἀστεία, τὸ μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθὲς σεμνόνεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκμήσετεν ἐν αὐτοῖς. »

⁸⁶ *Phèdre* 243e : « Ποῦ δὴ μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; ἴνα καὶ τοῦτο ἀκούσῃ, καὶ μὴ ἀνήκοος ὦν φθῶσιν χαρισάμενος τῷ μὴ ἐρῶντι. »

⁸⁷ Cf. *Phèdre* 243b-d.

⁸⁸ Cf. *Phèdre* 243a-b : « ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ φίλε, καθήρασθαι ἀνάγκη ἔστιν δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαρὸς ἀρχαῖος... (243a) ». Voir aussi *Phèdre* 243e (τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον).

l'amoureux, en parlant en son propre nom cette fois ⁸⁹. Ce deuxième discours lui vaudra la victoire sur Lysias dans la compétition établie par Phèdre ⁹⁰.

7.3.5) Deux jeux trompeurs

Après avoir démontré que la rhétorique produit des illusions ⁹¹, Socrate revient sur les trois discours qui ont été prononcés, pour montrer en quoi consiste la présence et l'absence d'art dans les discours ⁹². Il en profite pour exposer le caractère ludique du discours de Lysias et du premier discours qu'il a lui-même prononcé.

« C'est d'ailleurs pour nous une vraie chance, semble-t-il, qu'aient été prononcés deux discours qui comportent chacun un exemple ⁹³. Ils montrent comment l'homme qui sait le vrai peut égarer ses auditeurs en jouant dans les discours ⁹⁴. »
(Phèdre 262c-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Le philosophe continue de dissiper les illusions de son interlocuteur en lui révélant la nature véritable de ces discours. La formule utilisée par Socrate est forte et péjorative. Lysias et lui-même ne se sont pas contentés de jouer pour le plaisir de la chose : ils ont joué au dépens (προσπαίζων) de leur auditoire, dans le but précis de le tromper.

⁸⁹ Voir notamment la conclusion du discours (Phèdre 257a-b), où Socrate adresse une prière à Éros en son nom et au nom de Phèdre.

⁹⁰ Phèdre 257c, trad. Brisson : « Quant à ton discours, il y a beau temps que je l'admire (θαυμάσας) : il est tellement plus beau que le premier. Aussi ai-je peur que Lysias ne paraisse bien plat (ταπεινός) – si d'aventure il consentait avec un autre discours à se mesurer (ἀντιπαρατείνειν) au tien. »

⁹¹ Cf. *supra*, section 7.2.1.

⁹² Phèdre 262c : « Βούλει οὖν ἐν τῷ Λυσίου λόγῳ ὃν φέρεις, καὶ ἐν οἷς ἡμεῖς εἶπομεν ἰδεῖν τι ὧν φαμεν ἀτέχνων τε καὶ ἐντέχνων εἶναι; »

⁹³ « Καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν, ἐρρηθήτην τῷ λόγῳ ἔχοντέ τι παράδειγμα... »

⁹⁴ « ... ὡς ἂν ὁ εἰδώς τὸ ἀληθές προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας. »

La remarque à l'effet que les deux hommes « savaient le vrai » surprend au premier abord ⁹⁵. On sait cependant que l'un des rares, voire le seul savoir que Socrate revendique pour lui-même est sa science de l'amour ⁹⁶. Le savoir qu'il prête à Lysias n'est évidemment pas de cet ordre. Pour le philosophe, le jeu du rhéteur est teinté d'*eirōneia*, puisqu'il fait semblant de ne pas être amoureux de Phèdre. Le « savoir » de Lysias concerne donc ses propres dispositions : il sait qu'il est amoureux de l'adolescent, bien qu'il le cache.

Le jeu trompeur de Socrate consiste, quant à lui, à accepter de défendre une thèse fautive pour remporter la victoire sur le rhéteur. Il n'y a toutefois pas d'*eirōneia* dans ce jeu, puisque le philosophe ne fait pas semblant d'adhérer à cette thèse. Il prend plutôt la peine de s'en dissocier, comme nous l'avons vu. Son discours est un jeu en raison de son caractère mythique et de son appartenance au genre du combat verbal. Au-delà de sa dimension polémique cependant ⁹⁷, le jeu de Socrate était soumis à un but plus important qu'une simple victoire : il fallait gagner l'estime de Phèdre pour détruire l'ascendant que Lysias avait sur lui.

7.3.6 Un jeu qui manque d'art

Le discours de Lysias et le premier discours de Socrate sont donc des jeux malsains et trompeurs. Le premier discours du philosophe est cependant

⁹⁵ Robin juge ainsi que cette affirmation ne peut être qu'« ironique » en ce qui concerne Lysias (voir l'introduction de sa traduction du *Phèdre*, p.XLII).

⁹⁶ Voir *Lysis* 204b-c ; *Banquet* 177d et 201d ; ainsi que *Phèdre* 235c-d et 257a.

⁹⁷ Dans ce chapitre et les suivants, nous utilisons le terme « polémique » pour exprimer l'idée de combat verbal (*makhētiké*, cf. *supra*, section 6.2). Notre emploi de cet adjectif diffère donc un peu de l'usage courant. Nous l'avons retenu parce qu'il est à la fois moins lourd et plus précis que le terme « agonistique », qui est souvent utilisé dans la littérature secondaire de langue anglaise. Il existe en effet chez Platon d'autres sortes de compétitions que celles qui nous occupent dans ce chapitre (voir notamment *Lois* XII, 947e : « ... ἀγῶνα μουσικῆς... καὶ γυμνικὸν ἵππικὸν τε... »). En choisissant l'adjectif « polémique », nous cherchons à mettre en évidence le fait qu'il s'agit d'un affrontement, d'une bataille.

mieux composé (*tekhnikōtero*) que celui du rhéteur⁹⁸. Lysias a en effet omis d'inclure une définition de l'amour dans son discours, ce qui constitue un premier manque d'art⁹⁹. Cette omission est aussi une tactique. L'amour compte parmi les sujets dont la définition prête à contestation, et où le pouvoir de mystification de la rhétorique est, de ce fait, le plus grand¹⁰⁰. L'absence de définition a donc permis à Lysias de forcer ses auditeurs à adopter une certaine conception de l'amour qui lui convenait¹⁰¹.

Le discours du rhéteur manque d'art aussi en ce qu'il commence par la fin et qu'il présente les arguments « pêle-mêle »¹⁰². L'art des discours exige en effet que l'on articule les différents éléments d'une façon organique, c'est-à-dire en vertu d'une nécessité interne¹⁰³. C'est la raison pour laquelle Socrate compare le discours de Lysias à une épitaphe dont les parties sont interchangeables¹⁰⁴. Phèdre ayant l'impression qu'il tourne le discours du rhéteur en dérision, le philosophe accepte de mettre fin à sa critique en faisant une dernière remarque à son sujet : « À mon avis, pourtant, il abonde en exemples qu'il y aurait profit à considérer, en tâchant surtout d'éviter de les imiter.¹⁰⁵ ».

⁹⁸ *Phèdre* 263d : « Φεῦ, ὄσω λέγεις τεχνικωτέρας Νύμφας τὰς Ἀχελφου καὶ Πάνα τὸν Ἑρμοῦ Λυσίου τοῦ Κεφάλου πρὸς λόγους εἶναι. »

⁹⁹ Cf. *Phèdre* 262d-263d : « τί δὴ οὖν οὗτος ἀμαρτάνει καὶ ἄτεχνον ποιεῖ λεκτέον ἢ γάρ; (262e) ».

¹⁰⁰ Cf. *supra*, section 7.2.1.

¹⁰¹ *Phèdre* 263d-e : « ... ὁ Λυσίας ἀρχόμενος τοῦ ἐρωτικοῦ ἠνάγκασεν ἡμᾶς ὑπολαβεῖν τὸν Ἐρωτα ἐν τι τῶν ὄντων ὃ αὐτὸς ἐβουλήθη, καὶ πρὸς τοῦτο ἤδη συνταξάμενος πάντα τὸν ἕστερον λόγον διεπεράνατο. »

¹⁰² Cf. *Phèdre* 264a-b, trad. Brisson pour l'expression.

¹⁰³ Cf. *Phèdre* 264b-c.

¹⁰⁴ *Phèdre* 264d-e.

¹⁰⁵ *Phèdre* 264e, trad. Brisson : « ... καίτοι συχνά γε ἔχειν μοι δοκεῖ παραδείγματα πρὸς ἃ τις βλέπων ὀνίναίτ' ἄν, μιμῆσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν μὴ πάνυ τι... ».

7.3.7) Un jeu mesuré et pieux

La palinodie de Socrate, de l'avis même de ce personnage, n'est pas moins ludique que les deux autres discours. Il s'agit toutefois d'un meilleur jeu.

« Et puis, je ne sais comment, alors que nous dépeignons la passion amoureuse, nous avons probablement atteint d'un côté quelque vérité, tout en nous fourvoyant peut-être de l'autre ¹⁰⁶ : composant avec ce mélange un discours qui ne manquait pas de force persuasive, une sorte d'hymne mythique, nous avons joué, avec mesure et piété, en l'honneur de ton maître et du mien, Phèdre, Éros, qui veille sur les beaux garçons ¹⁰⁷. »
(*Phèdre* 265b-c, trad. Brisson, modifiée)

Le deuxième discours du philosophe est lui aussi une représentation, une image (*ἀπεικάζοντες*). Ce discours est donc ludique en raison de son caractère imitatif. Il a plus précisément une dimension mythique et il contient des éléments mythologiques ¹⁰⁸. Socrate s'est en outre servi de l'étymologie pour établir que certaines formes de folies sont des dons divins ¹⁰⁹. Or, ce genre d'argumentation est lui aussi un jeu ¹¹⁰.

Le philosophe affirme que son jeu discursif n'était ni entièrement vrai, ni entièrement faux. Sa palinodie comportait en effet une démonstration portant sur la nature de l'âme, qui était accompagnée d'une prétention claire à la vérité ¹¹¹. L'argument en question montre que l'âme est un principe de

¹⁰⁶ « καὶ οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, ἴσως μὲν ἀληθοῦς τινος ἐφαπτόμενοι, τάχα δ' ἂν καὶ ἄλλοσε παραφερόμενοι... »

¹⁰⁷ « ... κέρασαντες οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον, μυθικόν τινα ὕμνον προσεπαίσαμεν μετρίως τε καὶ εὐφήμως τὸν ἑμὸν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα, ὦ Φαίδρε, καλῶν παιδῶν ἔφορον. »

¹⁰⁸ Par comparaison, le premier discours de Socrate apparaît comme un mythe dénué de mythologie.

¹⁰⁹ Cf. *Phèdre* 244a-245b.

¹¹⁰ Pour l'étymologie comme jeu, voir *infra*, sections 9.2.4-5.

¹¹¹ *Phèdre* 245c : « δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθες νοῆσαι· ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἴδε. »

mouvement et qu'elle est, de ce fait, immortelle ¹¹². Socrate n'a prétendu à la vérité qu'une seule autre fois dans ce discours, lorsqu'il affirmait l'existence des réalités intelligibles et qu'il leur assignait un lieu supra-céleste ¹¹³.

Le philosophe a cependant placé tout le reste de sa palinodie sous le signe de la vraisemblance. Une telle réplique contribue à désamorcer le pouvoir persuasif et mystificateur du discours qui va suivre.

« Aussi bien, sur son immortalité, voilà qui suffit. Pour ce qui est de sa forme, voici ce qu'il faut dire. Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ¹¹⁴ ; mais dire de quoi elle a l'air, voilà qui convient aux possibilités humaines et qui est plus court. Aussi notre discours procédera-t-il de cette façon ¹¹⁵. »

(*Phèdre* 246a, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Comme le fait Timée dans le dialogue éponyme, Socrate avertit son auditeur de ses propres limites et des limites de son discours ¹¹⁶. Dans les deux cas, le discours porte en grande partie sur les vivants immortels que sont les dieux ¹¹⁷. Ce sont là des objets qui excèdent les capacités humaines en matière de

¹¹² Cf. *Phèdre* 245c-246a.

¹¹³ *Phèdre* 247c-d, trad. Brisson : « Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui en soit digne. Or, voici ce qui en est : car, s'il se présente une occasion où l'on doit dire la vérité (τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν), c'est bien lorsqu'on parle de la vérité (περὶ ἀληθείας λέγοντα). Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe ce lieu. »

¹¹⁴ « περὶ δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως... »

¹¹⁵ « ... ὧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος ταύτῃ οὖν λέγωμεν. »

¹¹⁶ Cf. *infra*, section 9.3.2.

¹¹⁷ Timée conçoit l'univers comme un vivant immortel (voir notamment *Timée* 34a-b et 38c). Pour les dieux comme vivants immortels dans la palinodie de Socrate, voir *Phèdre* 246b-d (cité en partie dans la note suivante).

connaissance ¹¹⁸. On ne peut que s'en faire une représentation. La part de fausseté du deuxième discours de Socrate n'est donc pas volontaire.

Cette palinodie comporte un peu plus de vérité que les deux autres discours, mais elle est surtout plus saine. Il s'agit d'un jeu pieux et mesuré qui est offert en hommage à une divinité (προσεπαίσαμεν... τὸν ἑμὸν τε καὶ σὸν δεσπότην Ἔρωτα). C'est la raison pour laquelle le philosophe considère ce discours comme un hymne (τινα ὕμνον). Ce deuxième discours est en outre susceptible d'avoir des effets bénéfiques sur son auditeur. Il a en effet une importante dimension protreptique, et c'est en cela qu'il peut être considéré comme un discours persuasif (οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον). Socrate fait l'éloge d'un amour bienveillant et philosophique, qui porte les amants à imiter la divinité, et qui trouve son origine et sa finalité dans la réminiscence des formes intelligibles ¹¹⁹. Le philosophe veut certes convaincre Phèdre de refuser le type de relation que Lysias lui propose, parce qu'elle réduira son âme en esclavage ¹²⁰, mais il cherche, d'une façon plus globale, à le persuader d'adopter le genre de vie philosophique ¹²¹.

¹¹⁸ Pour une autre remarque de Socrate allant en ce sens, voir *Phèdre* 246c-d, trad. Brisson : « Quant au qualificatif "immortel", il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement (λελογισμένου) ; il n'en reste pas moins que, sans en avoir une vision ou une connaissance suffisante (οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες), nous nous forçons une représentation (πλάττομεν) du divin : c'est un vivant immortel, qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours. Mais, sur ce point, qu'il en soit et qu'on en parle comme il plaît à la divinité. ».

¹¹⁹ Cf. *Phèdre* 249b-256e.

¹²⁰ Cf. *Phèdre* 256e-257a.

¹²¹ Socrate souhaite aussi que Lysias se tourne vers la philosophie, ce qui faciliterait la conversion de Phèdre, son fervent admirateur. Voir la conclusion de sa palinodie, en *Phèdre* 257b (avec le contexte) : « ... ἐπὶ φιλοσοφίαν δέ [...] τρέψων, ἵνα καὶ ὁ ἔραστής ὄδε αὐτοῦ μηκέτι ἐπαμφοτερίζῃ καθάπερ νῦν, ἀλλ' ἀπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται. ».

7.3.8) Des jeux rhétoriques qui illustrent la méthode dialectique

La caractérisation d'un discours comme jeu n'implique pas qu'il n'y ait rien à en tirer. Pour Socrate en effet, le discours de Lysiás, aussi mauvais soit-il, constitue tout de même un exemple de ce qu'il faut éviter dans la composition des discours.

Les deux discours du philosophe comportent quant à eux une utilité pédagogique plus positive.

« – Eh bien ! que cet hymne nous serve donc justement à comprendre comment le discours fut à même de passer du blâme à l'éloge.

– Comment donc, enfin, l'entends-tu ?

– Il me semble que, pour tout le reste, nous avons en réalité joué à un jeu¹²², mais que, d'autre part, dans certaines des choses que nous a fait dire une heureuse fortune, il y a deux procédés, dont l'étude ne serait pas sans profit pour qui serait capable d'en utiliser la puissance avec art...¹²³ »

(*Phèdre* 265c-d, trad. Robin¹²⁴, légèrement modifiée)

Les trois discours rhétoriques sur l'amour sont donc ludiques. Ceux du philosophe se distinguent toutefois en ce qu'ils illustrent la méthode dialectique de division et de rassemblement. Réunir toutes les sortes de désirs¹²⁵ ou de folies¹²⁶ en un seul genre, et définir l'amour comme étant l'une des espèces de ce genre, constituent en effet des exemples de rassemblement¹²⁷. Considérés ensemble, les deux discours de Socrate exemplifient le processus de division. Ils montrent comment le genre de la folie peut être divisé en deux, selon son

¹²² « Ἐμοὶ μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεποισθαι »

¹²³ « τούτων δέ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἰδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις, οὐκ ἄχαρι. »

¹²⁴ Parue dans la Pléiade.

¹²⁵ Voir le début du premier discours de Socrate (*Phèdre* 237b-238c).

¹²⁶ Voir le début du deuxième discours de Socrate (*Phèdre* 244b-245a) et *Phèdre* 265a-b.

¹²⁷ *Phèdre* 265d-e.

origine humaine ou divine, et comment ces espèces peuvent à leur tour être divisées jusqu'à ce qu'on atteigne l'espèce d'amour correspondante ¹²⁸. On obtient ainsi une espèce d'amour néfaste, qui mérite le blâme, et une espèce d'amour bienfaisant, qui mérite l'éloge. D'où il appert, encore une fois, que la dialectique est nécessaire à la maîtrise de l'art des discours. C'est elle qui a permis au philosophe d'accomplir l'exploit oratoire qui consiste à passer du blâme à l'éloge ¹²⁹.

Socrate peut ainsi récupérer son premier discours en adoptant ce point de vue dialectique. Pris isolément, ce premier discours apparaît comme étant faux et malsain. Le philosophe l'a cependant « purifié », pour reprendre son expression, en le débarrassant de sa conclusion et en l'accompagnant d'un éloge de la folie érotique divine. La palinodie de Socrate complète en effet ce premier discours, en montrant qu'il existe une autre forme d'amour qui, elle, mérite d'être recherchée et vécue. En rattachant ses deux mythes l'un à l'autre, le philosophe a pu créer un discours sain, qui comporte une bonne part de vérité. En tant que blâme de la folie érotique humaine, le premier discours de Socrate devient donc une partie de ce discours plus sain et plus vrai. Il dénonce, avec raison, l'amoureux qui ne vise qu'à s'approprier l'objet de son désir. Ce type d'homme ne cherche en effet qu'à tirer le plus de plaisir possible de son aimé et il a, de ce fait, une influence dommageable sur son âme ¹³⁰. Ce premier discours véhicule ainsi une mise en garde contre cette forme d'amour cupide et sans bienveillance ¹³¹, qui existe et qui mérite d'être blâmée ¹³².

¹²⁸ *Phèdre* 265a et 266a-b.

¹²⁹ Cf. *Phèdre* 265c et 266b-d ; et *supra*, section 7.2.3.

¹³⁰ Cf. *Phèdre* 238e-240d et 241c.

¹³¹ Cf. *Phèdre* 241c-d, trad. Brisson : « ... sache que l'amour que vous porte un amant ne s'accompagne pas de bonnes intentions (ὅν μὲν εὐνοίας), mais qu'il s'apparente à une sorte de faim qui cherche à s'assouvir. 'Les loups raffolent des agneaux', voilà ce qu'on pourrait dire des amoureux qui aiment un garçon ».

7.4) Les éloges ludiques

Les trois discours ludiques du *Phèdre* sont rhétoriques, mais ils appartiennent plus précisément au genre de l'éloge et du blâme. Le discours de Lysias comportait à la fois un éloge de l'homme qui n'est pas amoureux et un blâme de l'amoureux. Les discours de Socrate consistaient pour leur part en un blâme et un éloge de deux types d'amoureux différents. Les notions de *paidia* et de *spondé* sont appliquées à d'autres discours rhétoriques dans l'œuvre de Platon. Ils ressortissent, eux aussi, au genre de l'éloge.

7.4.1) Un zèle mal placé

Le *Banquet* contient deux des occurrences qui nous intéressent. La première est formulée par Éryximaque, lorsqu'il reprend à son compte les doléances que Phèdre a souvent exprimées devant lui ¹³³.

Ce jeune homme se désole en effet de constater que les poètes et les sophistes ont composé toutes sortes d'éloges, alors qu'ils ont négligé d'en consacrer un au dieu Éros ¹³⁴.

« Ne suis-je pas déjà tombé sur un texte écrit par un savant homme où il était question du sel, dont on faisait un extraordinaire éloge pour son utilité. Bien d'autres réalités du même ordre ont fait l'objet d'un éloge ¹³⁵. On s'est donc donné beaucoup de peine pour célébrer des réalités de ce genre, mais, jusqu'à ce jour il ne s'est trouvé aucun être humain pour oser consacrer à l'amour l'hymne qu'il mérite ¹³⁶. Voilà comment on néglige un si grand dieu ¹³⁷. »

¹³² Cf. *Phèdre* 243c, 256e, 265a et 266a.

¹³³ *Banquet* 177a-c : « ... οὐ γὰρ ἐμός ὁ μῦθος, ἀλλὰ Φαίδρου τοῦδε, ὃν μέλλω λέγειν. Φαῖδρος γὰρ ἐκάστοτε πρὸς με ἀγανακτῶν λέγει [...] ταῦτα δὴ μοι δοκεῖ εὖ λέγειν Φαῖδρος. »

¹³⁴ *Banquet* 177a-b.

¹³⁵ « ... ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἅλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκωμισμένα... »

¹³⁶ « ... τὸ οὖν τοιούτων μὲν περὶ πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, Ἐρωτα δὲ μηδένα πῶ ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὴ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμῆσαι »

(*Banquet* 177b-c, trad. Brisson, très légèrement modifiée)

Les éloges mentionnés par Phèdre sont écrits (βιβλίῳ)¹³⁸. Mais la forme écrite de ces discours n'est pas ce qui pose problème pour lui. Son reproche concerne plutôt le choix du sujet de ces éloges. Ces auteurs ont déployé de grands efforts pour louer des choses futiles. Ils ont consacré leur zèle à des sujets qui n'en valaient pas la peine, alors qu'ils ont laissé de côté un thème qui est, aux yeux de Phèdre et d'Éryximaque, beaucoup plus digne d'une telle *spoudé*¹³⁹.

On notera, encore une fois, comment la *spoudé* vient désigner chez Platon, non pas une propriété du discours, ni même son sujet, mais une disposition du locuteur. Phèdre ne désire pas entendre ou lire un éloge « sérieux ». Il ne considère pas Éros comme un être « sérieux » non plus. Il aimerait plutôt voir l'effort des rhéteurs se déplacer vers de meilleurs sujets.

Ses souhaits seront comblés, non par un rhéteur, mais par un philosophe, et ce deux fois plutôt qu'une¹⁴⁰. Socrate, toutefois, ne prétend jamais à la *spoudé* dans les hommages qu'il rend à Éros¹⁴¹. Il se distingue en cela d'Agathon, qui est leur hôte dans le *Banquet*.

¹³⁷ « ἄλλ' οὕτως ἡμέλιται τοσοῦτος θεός » — Nous empruntons l'expression « un si grand dieu » à la traduction de Robin parue dans la Pléiade. L'expression proposée par Brisson (« un dieu aussi important ») risque en effet de porter à confusion, puisqu'elle donne l'impression qu'il y a dans ce passage une occurrence de l'adjectif « *spoudaios* », alors que ce n'est pas le cas.

¹³⁸ Voir aussi *Banquet* 177b : « εἰ δὲ βούλει αὐτὸ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν... ».

¹³⁹ Aristote mentionne lui aussi des éloges qui portent sur des animaux ou des choses inanimées, et qui peuvent être prononcés avec ou sans *spoudé*. Cf. *Rhétorique* I, 9, 1366a28-30 : « ἐπεὶ δὲ συμβαίνει καὶ χωρὶς σπουδῆς καὶ μετὰ σπουδῆς ἐπαινεῖν πολλάκις οὐ μόνον ἀνθρώπων ἢ θεῶν ἀλλὰ καὶ ἄψυχα καὶ τῶν ἄλλων ζῶων τὸ τυχόν... ».

¹⁴⁰ C'est-à-dire dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*.

¹⁴¹ Il ne formule aucune prétention de ce genre dans le *Banquet*. Dans le *Phèdre*, le philosophe qualifie plutôt son éloge de jeu, comme nous l'avons vu.

7.4.2) Le discours hybride d'Agathon

Plusieurs commentateurs croient que le mélange de jeu et de sérieux serait une caractéristique essentielle des dialogues de Platon ¹⁴². Il n'y a pourtant qu'un seul passage, dans l'ensemble des dialogues, où un personnage conçoit son discours de cette façon. Qui plus est, ce personnage n'est pas un philosophe, mais un poète tragique ¹⁴³.

Dans le *Banquet* en effet, Agathon prononce un discours sur la nature d'Éros et les bienfaits dont il est la cause ¹⁴⁴. Après avoir attribué différentes qualités et dispositions au dieu (le bonheur, la beauté, l'excellence, la jeunesse, la délicatesse et la souplesse), le poète commence à faire l'éloge de son excellence

¹⁴² Pour des exemples, voir *infra*, annexe II.

¹⁴³ Au vu de la popularité de cette notion de « mélange de jeu et de sérieux » qu'on observe chez les interprètes de Platon, il est surprenant de constater que bon nombre de commentateurs du *Banquet* passe la réplique en question sous silence. Pour des exemples, voir Rosen (1968), qui accorde pourtant beaucoup d'attention au discours d'Agathon (cf. p.159-196), et qui analyse d'autres lignes de *Banquet* 197e, mais pas celle qui nous intéresse (p.196). Voir aussi Anton (1996), qui consacre la totalité de son article à ce qu'il appelle « l'interlude d'Agathon » (c'est-à-dire la fin du discours d'Aristophane, la courte discussion entre Socrate et Agathon qui suit, l'éloge prononcé par ce poète, et le deuxième entretien dialectique qui se déroule entre ces deux personnages). Or, cet interprète ne fait même pas mention de l'extrait qui nous occupe. Il passe directement de 197a à 198c (cf. p.218). L'analyse de Mitchell (1993) s'arrête quant à elle en 196e et reprend à 198a (cf. p.100-103). Bloom et Benardete (2001) traitent, pour leur part, de la conclusion de l'éloge d'Agathon en des termes très généraux. Mais ils ne mentionnent pas, eux non plus, la réplique où le poète affirme que son discours comporte à la fois de la *paideia* et de la *spoudé* (cf. p.120-121). Faisant exception à cette tendance, Rowe (1998) consacre quelques lignes à ce passage (p.166). Il rapproche avec raison la réplique d'Agathon de la conclusion de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias. Cet interprète conçoit toutefois la relation entre les deux discours comme une opposition, en s'appuyant sur le fait qu'Agathon prétend aussi à la *spoudé* dans cet extrait, ce que ne faisait pas son maître (*ibid.*). Rowe admet par ailleurs, encore une fois avec raison, qu'il est difficile de voir en quoi consiste la *spoudé* d'Agathon (*ibid.*). Il se permet alors une ligne de spéculation sur les intentions de Platon (Platon aurait voulu dépeindre un homme qui entretient un rapport « incertain » avec la vérité, *ibid.*), puis il laisse la question de côté. Robin n'examine pas ce problème en profondeur lui non plus. Il hasarde une hypothèse qui, comme celle de Rowe, concerne plus les intentions de Platon comme auteur, que le discours lui-même. Selon Robin, la réplique d'Agathon serait « peut-être » une façon pour Platon de « suggérer » l'union de la déformation caricaturale et de la vérité du portrait » qu'il dresse du style verbal d'Agathon (p.LXIX de la notice de sa traduction du *Banquet*).

¹⁴⁴ Il affirme d'ailleurs que c'est la façon adéquate de composer un éloge sur quoi que ce soit. Cf. *Banquet* 195a : « εἰς δὲ τρόπος ὀρθὸς παντός ἐπαίνου περι παντός, λόγῳ διελεθεῖν οἷος οἶων αἴτιος ὢν τυγχάνει περι οὗ ἂν ὁ λόγος ᾖ. ».

morale ¹⁴⁵. Il cherche à montrer qu'Éros possède les quatre vertus cardinales (justice, modération, courage et sagesse), en utilisant des argumentations qui, pour être subtiles, n'en sont pas moins fallacieuses. Le cas le plus clair est celui de la modération.

« On est d'accord pour dire que la modération réside dans le fait de dominer plaisirs et désirs. Or, il n'est pas de plaisir plus puissant que celui dispensé par Éros ¹⁴⁶. Si les plaisirs et les désirs inférieurs sont dominés par Éros, et si Éros domine, puisqu'il domine les plaisirs et les désirs, Éros est au suprême degré tempérant ¹⁴⁷. »

(*Banquet* 196c, trad. Brisson)

Agathon joue sur le double sens des termes apparentés à « *kratein* », à savoir « dominer, être maître de » et « être puissant ». Il utilise donc le même procédé que le sophiste éristique Euthydème, qui jouait sur le double sens de *manthanein* dans le dialogue éponyme ¹⁴⁸. Le poète affirme ici la supériorité de la puissance du plaisir érotique sur les autres plaisirs, pour conclure à la « maîtrise » du dieu Éros sur les plaisirs et les désirs. Il parle comme si la puissance d'un plaisir, et la capacité de demeurer maître de soi face aux plaisirs, étaient deux choses équivalentes. Agathon attribue donc une grande modération au dieu Éros par le biais d'un jeu de mots que permet la langue grecque ¹⁴⁹.

Ce poète se distingue toutefois des frères éristiques de l'*Euthydème*, et même de Lysias, à deux égards. À l'inverse de ces hommes en effet, Agathon a fait preuve d'une certaine piété à l'endroit d'une divinité, en lui attribuant toutes ces vertus. Son discours peut donc, de ce point de vue, être rapproché de la

¹⁴⁵ *Banquet* 195a-196b.

¹⁴⁶ « εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἐρῶτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι »

¹⁴⁷ « εἰ δὲ ἦττους, κρατοῦντ' ἂν ὑπὸ Ἐρῶτος, ὁ δὲ κρατοῖ, κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἐρῶς διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ. »

¹⁴⁸ Cf. *supra*, section 6.9.2.

¹⁴⁹ Pour un autre argument d'Agathon basé sur un jeu de mots (qui porte sur la *sophia* d'Éros), voir *Banquet* 196e ; et la note 314 de la traduction de Brisson.

palinodie prononcée par Socrate dans le *Phèdre* : il s'agit d'un hymne destiné à rendre hommage à Éros ¹⁵⁰.

Ce poète se démarque aussi de nos trois professionnels du combat verbal en ce qu'il avertit ses auditeurs de la part de jeu que comporte son discours. Il conclut en effet son éloge en ces termes :

« Que ce discours qui est le mien, dit-il, soit mon offrande au dieu ¹⁵¹, ce discours qui participe au jeu par certains côtés, et par d'autres à un zèle mesuré, autant que j'en suis capable ¹⁵². »
(*Banquet* 197e, trad. Brisson, modifiée).

Agathon est le seul, parmi tous les personnages de l'œuvre de Platon qui ne sont pas philosophes, à exposer ainsi la dimension ludique de son discours. Si la première partie de sa phrase le rapproche des philosophes, la deuxième, sa prétention à la *spondé*, le ramène toutefois du côté des poètes tragiques ¹⁵³. On pourrait alors se demander si l'Agathon de Platon n'est pas un personnage hybride, mi-philosophe, mi-poète tragique.

Le texte du *Banquet* nous met toutefois sur une autre piste. Socrate dit en effet que le discours d'Agathon lui rappelle Gorgias ¹⁵⁴. Or, ce rhéteur a qualifié un de ses propres discours de jeu. Le discours en question appartenait lui aussi au genre de l'éloge. Il est donc possible que la réplique d'Agathon vienne souligner cette influence. C'est la raison pour laquelle nous devons examiner le *païgnion* de Gorgias, à cette étape-ci de notre recherche.

¹⁵⁰ *Banquet* 197e : « ... ὦ, χρῆ ἐπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφθυμνοῦντα καλῶς... ».

¹⁵¹ « Οὔτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαίδρε, τῷ θεῷ ἀνακείσθω... »

¹⁵² « ... τὰ μὲν παιδίας, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίως, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων. »

¹⁵³ Pour la *spondé* que les spectateurs et les poètes attribuent, à tort, aux œuvres tragiques, voir *supra*, sections 5.1 et 5.3.

¹⁵⁴ *Banquet* 198c : « καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκεν... ». Pour l'influence de Gorgias sur Agathon, voir aussi l'introduction de Brisson à sa traduction de ce dialogue, p.25.

7.4.2.1) L'éloge ludique composé par Gorgias

La désignation d'un discours comme jeu est un trait distinctif de l'œuvre de Platon. Il existait cependant un précédent en cette matière ¹⁵⁵. Gorgias concluait en effet son *Éloge d'Hélène* ainsi :

« J'espère, par ce discours, avoir réduit à néant la mauvaise réputation (δύσκληϊαν) de cette femme, et m'être tenu à la règle que j'avais fixée au commencement de mon discours. J'ai tenté de renverser l'injustice du blâme et l'ignorance de l'opinion. J'ai voulu écrire un discours qui soit, pour Hélène, un éloge, et pour moi, un jeu ¹⁵⁶. »

(Gorgias, DK B 11, 21, trad. Dumont, légèrement modifiée).

Dans ce discours, Gorgias prend la défense d'une femme qui est blâmée par tous les Grecs pour avoir causé la guerre de Troie. Il commence par attribuer une nature divine à ce personnage mythique ¹⁵⁷. Il démontre ensuite, par le biais d'un raisonnement, qu'elle a été contrainte de faire ce qu'elle a fait (par le destin, la force, la persuasion ou l'amour) ¹⁵⁸. Le rhéteur prétend donc vouloir réparer une injustice en rétablissant la vérité au sujet d'Hélène ¹⁵⁹, et offrir ainsi un éloge à cette femme. Il admet cependant du même souffle que la composition de ce discours a été un jeu pour lui.

Comme il n'y a pas de réflexion théorique sur le jeu et les discours ludiques, dans les fragments de l'œuvre de Gorgias qui nous sont parvenus, la

¹⁵⁵ Les textes qui nous sont parvenus indiquent que ce rhéteur aurait été le seul auteur, avant Platon, à appliquer la notion de jeu à son propre discours (cf. *supra*, introduction générale, section i).

¹⁵⁶ « ἐπειράθην καταλῦσαι μῶμου ἀδικίαν καὶ δόξης ἀμαθίαν, ἐβουλήθην γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκώμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον. »

¹⁵⁷ Cf. Gorgias, DK B, 11, 3-4.

¹⁵⁸ Cf. Gorgias, DK B, 11, 6-19. Pour la notion de raisonnement, voir Gorgias, DK B 11, 2 : « ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παύσαι τῆς αἰτίας... ».

¹⁵⁹ Voir aussi Gorgias, DK B 11, 2 : « ... τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθές ἢ παύσαι τῆς ἀμαθίας. »

nature du *paignion* en question est difficile à identifier ¹⁶⁰. Nous devons ainsi comparer le texte qui nous occupe au traité *Du non-être* et à la *Défense de Palamède* – qui ne sont pas qualifiés de jeux –, pour tenter de voir ce que l'*Éloge d'Hélène* a de plus ludique que ces deux autres discours aux yeux du rhéteur ¹⁶¹. Plusieurs commentateurs ont pensé, sans autre forme de procès, que le statut de *paignion* conféré à cet éloge tenait à son propos paradoxal ¹⁶². Nous ne pouvons cependant adhérer à cette interprétation. Le traité *Du non-être* et la *Défense de Palamède* sont en effet des discours aussi paradoxaux que l'*Éloge d'Hélène*.

L'*Éloge d'Hélène* composé par Isocrate nous réserve d'ailleurs quelques surprises à cet égard. Ce rhéteur, qui fait une critique acerbe des discours paradoxaux ¹⁶³, n'inclut pas les éloges d'Hélène dans ce groupe. Il mentionne Gorgias dans sa critique, mais en faisant plutôt référence au traité *Du Non-être* ¹⁶⁴. Pour Isocrate en effet, les discours paradoxaux se caractérisent par le choix de leur sujet ¹⁶⁵. Or, Hélène est loin d'être un sujet médiocre selon ce

¹⁶⁰ Nous n'avons d'ailleurs trouvé qu'une seule étude portant spécifiquement sur cette question. Il s'agit de l'article de Noël (1994). Cette interprète cherche surtout à montrer que le *paignion* de Gorgias n'est pas un exercice de style dénué de toute valeur philosophique (cf. p.74-80, et 93). Nous sommes d'accord avec elle sur ce point. Elle arrive cependant à cette conclusion en introduisant dans le texte de Gorgias un « sérieux » qui ne s'y trouve pas. Pour Noël en effet, l'opposition entre *ἐγκώμιον* et *παίγνιον*, qui apparaît à la fin de l'*Éloge d'Hélène*, désignerait un « équilibre entre le jeu et le sérieux » (p.82-83). Elle s'adonne donc au même genre d'assimilation que nous critiquons chez les interprètes de Platon (cf. *infra*, annexe II, *passim*).

¹⁶¹ Il n'y a qu'une seule occurrence des termes apparentés à « *paidia* » dans les fragments conservés de cet auteur. Noël (1994) considère tout de même que le jeu est un thème récurrent dans la pensée de Gorgias (p.74). Elle applique ainsi la qualification de la fin de l'*Éloge d'Hélène* à tous les autres textes de ce rhéteur (*passim*). C'est aussi ce que font plusieurs autres commentateurs. Pour un exemple récent, voir Consigny (2001), qui parle des « *playful paignions* (sic) » de Gorgias (p.16).

¹⁶² L'étude de Noël (1994) a le mérite de critiquer la façon dont les interprètes appliquent le terme « *paignion* » à tous les éloges paradoxaux, sur la seule base de l'*Éloge d'Hélène* (p.71-72). Elle montre aussi que le *paignion* ne constitue pas un genre littéraire spécifique pour les Grecs de l'époque (p.80).

¹⁶³ Isocrate, *Éloge d'Hélène* 1-13.

¹⁶⁴ Isocrate, *Éloge d'Hélène* 3 : « Πῶς γὰρ ἂν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν... ».

¹⁶⁵ Cf. Isocrate, *Éloge d'Hélène* 1, 5 et 12-13.

rhéteur ¹⁶⁶. Ainsi, l'Éloge d'Hélène de Gorgias ne fait pas partie des discours qu'Isocrate qualifie de jeux ¹⁶⁷.

Du côté des rares interprètes qui ont tenté d'analyser cette question, Noël estime que cet éloge est un jeu pour Gorgias parce qu'il comporterait de l'« ironie » et une énigme ¹⁶⁸. Le propos de l'Éloge d'Hélène est pourtant d'une grande clarté. Qui plus est, ce texte ne contient aucun jeu de mots s'apparentant à l'échantillon d'*eirōneia* énigmatique qu'Aristote attribue à Gorgias ¹⁶⁹. Il ne

¹⁶⁶ Voir Isocrate, *Éloge d'Hélène* 14, trad. Mathieu et Brémond : « Voilà pourquoi de tous les orateurs qui ont voulu nous laisser de belles pages, je loue plus particulièrement celui qui parla d'Hélène, car il évoqua la mémoire d'une femme qui s'est élevée bien au-dessus des autres par la naissance, la beauté et la réputation. » — La seule réserve exprimée par Isocrate à l'endroit de ce discours de Gorgias est la suivante : il s'agit plus d'une apologie que d'un éloge (*ibid.*). — Brémond, qui croit que Gorgias a écrit plusieurs *paignia*, estime qu'il est impossible qu'Isocrate puisse ainsi porter des jugements différents sur l'Éloge d'Hélène et sur le traité *Du non-être* (cf. p.159 de la notice de la traduction de Mathieu et Brémond de l'Éloge d'Hélène d'Isocrate). Brémond déduit de cette pétition de principe que l'auteur en question dans cet extrait n'est pas Gorgias, mais un auteur plus récent (*ibid.*). Le texte vanté par Isocrate serait, selon lui, d'« inspiration plus sérieuse » (*ibid.*). La tournure au singulier employée par Isocrate (τὸν γράψαντα περὶ τῆς Ἑλένης), et le fait qu'il ne prend pas la peine de nommer l'auteur dont il parle, donnent toutefois à penser qu'il n'a qu'un seul prédécesseur en ce domaine ou, à tout le moins, qu'il fait référence au plus célèbre des auteurs qui ont composé un éloge d'Hélène. La réserve formulée par Isocrate à l'endroit du texte en question convient d'ailleurs très bien au discours de Gorgias : il prend la défense d'Hélène plus qu'il n'en fait l'éloge.

¹⁶⁷ C'est plutôt le traité *Du non-être* qui est visé par cette critique, comme nous venons de le voir. La notion de jeu telle qu'elle se présente dans ce texte d'Isocrate a d'ailleurs un sens très péjoratif. Cf. Isocrate, *Éloge d'Hélène* 11-12 (analysé *supra*, section 4.1.1). — Pour une raison qui nous échappe, mais qui tient peut-être au préjugé mentionné plus haut (note 162), Brémond estime qu'Isocrate tente de renouveler le genre du « *paignion* » en s'attaquant à un sujet aussi paradoxal (voir sa notice, p.153). Or, il est évident que ce rhéteur ne considère pas Hélène comme un sujet paradoxal, et qu'il ne conçoit pas non plus son propre discours, ni celui de son prédécesseur, comme un jeu. Brémond en vient tout de même à affirmer qu'Isocrate chercherait à « voiler l'amusement d'esprit sous le sérieux et l'éloquence de la forme » dans son éloge (*ibid.*).

¹⁶⁸ Selon cette interprète, Gorgias aurait eu une conception du jeu liée aux débuts de la prose d'art et à la création littéraire (cf. Noël 1994, p.80 et 84). S'appuyant sur le témoignage d'Aristote et sur les théories de Derrida, elle estime que le jeu de Gorgias consisterait en une « ironie » (qui n'est pas définie), et une énigme « qui ouvrent la voie à plusieurs niveaux de lecture » (p.84-90).

¹⁶⁹ Aristote n'est même pas certain que le jeu de mots en question soit vraiment ironique. Cf. *Politiques* III, 1275b26-30 (analysé *infra*, annexe I, section VII.2.5). — Aristote mentionne un autre type d'*eirōneia* qu'il associe à Gorgias, et qui consiste en une parodie de la solennité (cf. *infra*, annexe I, section VII.2.1). L'Éloge d'Hélène ne paraît toutefois pas plus emphatique que la *Défense de Palamède*.

contient en fait aucun jeu de mots tout court, contrairement au discours d'Agathon¹⁷⁰.

La grille platonicienne en matière de discours ludiques ne nous aide pas plus à éclairer cette question que les indications d'Isocrate ou d'Aristote. L'*Éloge d'Hélène* ne se distingue en effet du traité *Du non-être* et de la *Défense de Palamède*, ni par son appartenance au genre rhétorique, ni par sa forme écrite. La *Défense de Palamède* est d'ailleurs beaucoup plus mimétique que l'*Éloge d'Hélène*. Dans le premier cas, Gorgias s'efface complètement derrière le personnage, en faisant parler Palamède comme s'il avait lui-même composé cette défense¹⁷¹. Dans l'*Éloge d'Hélène*, le rhéteur parle au contraire en son propre nom. Enfin, cet éloge n'a rien de comique. Sa caractérisation comme *paignion* ne s'apparente donc pas à l'usage platonicien de ce terme en matière de discours¹⁷².

Elle pourrait cependant mettre l'adhésion de l'auteur en cause. Gorgias prendrait ainsi ses distances face à son propre texte. Dans une telle optique, la question de savoir pourquoi cet auteur se dissocie plus de ce discours que des deux autres reste cependant entière. Il faudrait aussi se demander pourquoi Gorgias prétend à la vérité de façon explicite dans l'*Éloge d'Hélène*, alors qu'on ne

¹⁷⁰ Consigny (2001) ne cherche pas à identifier ce que l'*Éloge d'Hélène* a de particulier, étant donné qu'il traite les textes de Gorgias en bloc, en les considérant tous comme des *paignia*. Consigny adhère à l'interprétation traditionnelle qui assimile *paignion* et éloge paradoxal (cf. p.6 et 189), mais il ajoute deux dimensions au jeu en question. Le jeu qu'il voit dans l'ensemble des textes de Gorgias consisterait en effet en un *agôn*, c'est-à-dire en une sorte de compétition avec les autres rhéteurs (p.74-75), et en une parodie de certains types de discours (p.166-176). Ce commentateur tente tout de même de montrer que Gorgias n'est pas un auteur frivole, mais plutôt un penseur qui présente des « idées sérieuses d'une façon ludique » (p.38, notre traduction). La manière dont il interprète ces « idées sérieuses » – qui concerneraient le langage, le discours et la connaissance (p.74-89) –, l'amène à conclure que Gorgias serait le précurseur de tous les plus grands philosophes de la Postmodernité, de Wittgenstein à Kühn en passant par Gadamer et Derrida (p.210). Ainsi, malgré un titre prometteur, cette étude ne fournit aucune piste de réponse valable pour la question qui nous occupe, en raison de ses nombreuses pétitions de principe et de sa circularité.

¹⁷¹ Tout au long du discours, Palamède parle à la première personne. Pour des exemples, voir les premières et les dernières lignes du discours, à savoir Gorgias, DK B 11a, 2 et 37 : « εἶρηται τὰ παρ' ἐμοῦ, καὶ παύομαι. ».

¹⁷² Seule la comédie est qualifiée de *paignion* chez Platon. Cf. *supra*, sections 2.1 et 5.7.

trouve pas de prétention comparable dans le traité *Du non-être* et la *Défense de Palamède*. Si donc il y a distanciation, cette distanciation ne consiste pas en un désaveu complet du contenu du discours. Cet éloge contient en effet, entre autres choses, une longue digression sur le pouvoir du discours qui paraît tout à fait valable, du moins du point de vue platonicien ¹⁷³.

Le point d'appui le plus sûr paraît donc être le suivant : Gorgias ne qualifie pas son *Éloge d'Hélène* de « *paidia* », mais bien de « *paignion* ». Il faudrait ainsi considérer ce discours non pas comme un jeu, mais comme un jouet, c'est-à-dire comme un objet ¹⁷⁴. Ce jouet discursif aurait été fabriqué par Gorgias en guise d'offrande à un être qu'il considère comme une divinité ¹⁷⁵. C'est surtout cette volonté d'honorer un être divin qui distingue l'*Éloge d'Hélène* du traité *Du non-être* et de la *Défense de Palamède*. Ce jouet, qui rend hommage à la plus belle femme de la mythologie grecque, serait en outre destiné à divertir son auteur et ses lecteurs. La filiation entre le *paignion* de Gorgias et la *paidia* de l'Agathon de Platon, semble ainsi résider dans le but qui préside au discours.

7.4.2.2) Le jeu et la *spoudé* d'Agathon

Comme son maître Gorgias, le personnage d'Agathon est donc capable de qualifier son propre discours de jeu. Il présente d'ailleurs Éros de la même façon que lui, à savoir comme un dieu très puissant ¹⁷⁶. Son discours a lui aussi un côté divertissant, mais il est plus frivole que paradoxal. Son éloge vise en effet à honorer, non pas une mortelle honnie de tous, mais un dieu qui est un membre en règle, si l'on peut dire, du panthéon grec. Le recours aux jeux de mots dans l'argumentation d'Agathon est plutôt ce qui justifie la caractérisation

¹⁷³ Cf. Gorgias, DK B 11, 8-14 (commenté *supra*, section 7.1).

¹⁷⁴ Sur la différence entre la *paidia* et le *paignion*, voir *supra*, section 2.1.

¹⁷⁵ Gorgias attribue une nature divine à Hélène, comme nous l'avons déjà mentionné.

¹⁷⁶ Cf. Gorgias, DK B, 11, 15-19.

du discours comme jeu. La dimension ludique de cet éloge tient aussi à son appartenance au genre rhétorique, à ses éléments mythologiques et à son style poétique, si l'on se fie à la grille platonicienne en matière de discours.

Agathon ne se fait pas d'illusions sur la valeur de son argumentation, et il ne cherche pas à tromper qui que ce soit. Il prétend toutefois à une certaine *spoudé* (τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίως... μετέχων). Le ton du discours étant dénué de la gravité propre aux œuvres tragiques, il faut chercher ailleurs le sens de cette *spoudé*¹⁷⁷. Il semble plutôt que ce discours soit empreint d'un mélange de frivolité et d'application. Le poète a dû déployer un certain effort pour réussir à produire une telle perle de virtuosité verbale. Son discours vise en outre à rendre hommage à une divinité. Or, une grande *spoudé* est toujours de mise lorsqu'on s'adresse aux dieux¹⁷⁸.

Agathon a donc fait preuve d'un zèle et d'un respect appropriés à l'objet de son éloge. Par-delà ses jeux de mots, le poète a bel et bien honoré Éros en lui attribuant une excellence totale. Le caractère mesuré (μετρίως) de sa *spoudé* convient aussi à la nature ludique du discours et au contexte festif dans lequel il est prononcé¹⁷⁹. L'Agathon de Platon apparaît ainsi comme un personnage qui respecte les convenances religieuses et sociales, et qui a appris de Gorgias à faire preuve d'une certaine lucidité et d'une certaine franchise à l'égard de ses propres discours.

¹⁷⁷ Dans sa traduction parue aux Belles Lettres, Robin rend le mot « *spoudé* » qui apparaît ici par « gravité », ce qui s'accorde mal avec l'aspect fantaisiste du discours.

¹⁷⁸ Cf. *supra*, section 3.7.1.

¹⁷⁹ Agathon est en train de fêter sa victoire (cf. *Banquet* 173a). Une trop grande *spoudé* paraît déplacée dans un banquet. C'est du moins ce qu'on lit chez Xénophon. Cf. *supra*, section 4.1.2.

7.4.3) L'art de l'éloge selon Socrate

Le poète apprendra plus tard de Socrate qu'Éros n'est pas un dieu, mais plutôt un *daimón*¹⁸⁰. Il est un être intermédiaire qui est marqué par le manque, et qui ne peut donc pas être aussi parfait qu'il le disait.

La critique que le philosophe fait du discours d'Agathon rappelle d'ailleurs celle du discours de Lysias : la beauté du vocabulaire est une pure merveille, mais le contenu du discours est faux¹⁸¹. Comme les autres convives, le poète a attribué à cette divinité des qualités qu'elle n'a pas.

« Dans ma sottise, je m'imaginai en effet qu'il fallait dire la vérité sur chacune des choses dont on fait l'éloge, que cela servirait de point de départ et qu'il fallait, parmi ces vérités, choisir les plus belles pour les disposer dans l'ordre qui convient le mieux¹⁸². Et j'étais naturellement tout fier à la pensée que j'allais bien parler, puisque je connaissais la vraie manière de faire un éloge de n'importe quoi. Mais en fait, selon toute apparence, ce n'est pas la bonne façon de faire l'éloge de quelque chose ; il faut plutôt doter l'être considéré des qualités les plus grandes et les plus belles possibles, qu'il se trouve les posséder ou non ; et même si l'éloge est faux, cela n'a aucune importance¹⁸³. En effet, nous sommes convenus d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous aurait l'air de faire l'éloge d'Éros, et non pas qu'il en ferait vraiment l'éloge¹⁸⁴. »

(*Banquet* 198d-e, trad. Brisson, très légèrement modifiée)

L'opposition établie ici par Socrate en matière d'éloge est la même que celle qu'il avait énoncée au sujet de la rhétorique en général. Il oppose en effet la

¹⁸⁰ Cf. *Banquet* 199c-203a, pour ce développement.

¹⁸¹ Voir *supra*, sections 7.3.2-6 ; et *Banquet* 198b : « ... τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων ; ».

¹⁸² « ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας ᾧ μιν δεῖν ἀληθῆ λέγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγομένου ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι ».

¹⁸³ « ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ἦ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα. »

¹⁸⁴ « προυρρήθη γὰρ, ὡς ἔοικεν, ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τὸν Ἔρωτα ἐγκωμιάζειν δόξει, οὐχ ὅπως ἐγκωμιάσεται. »

vérité à l'apparence (δόξει). La bonne façon de composer un éloge consiste, selon lui, à produire un discours véridique sur l'être dont on parle. Il faut identifier ses qualités réelles, choisir les plus belles d'entre elles et articuler le discours en conséquence. Mais les convives du *Banquet* ont plutôt loué Éros de façon à en donner la meilleure image possible, sans se soucier de la vérité ou de la fausseté de ce qu'ils disaient. Ils ont parlé comme les orateurs athéniens dont Socrate se moque dans le *Ménexène*.

7.5) Les éloges ironiques

Ce philosophe considère en effet les deux éloges qu'il prononce dans le *Ménexène* comme étant des *paidiai*. Ces jeux sont teintés d'une forme particulière d'*eirōneia* rhétorique, qui consiste à parodier la solennité en faisant un usage outrancier de l'emphase¹⁸⁵. En prononçant l'éloge des orateurs athéniens et de ses concitoyens morts à la guerre, Socrate simule une émotion : il parle comme s'il était transporté par l'enthousiasme.

7.5.1) Éloge des orateurs athéniens

La présence de cette sorte de jeu est décelable dès le prologue, malgré un contexte plutôt lugubre. Ménexène informe tout d'abord Socrate d'une cérémonie funèbre qui doit avoir lieu sous peu¹⁸⁶. Il lui apprend que le choix de l'orateur n'a pas encore été déterminé.

Le philosophe vante alors l'habileté des orateurs athéniens. Son discours contient cependant, sous une forme très succincte, les principaux éléments de sa critique de la rhétorique et de l'éloge traditionnels : ces orateurs mystifient leur auditoire en prêtant à ceux dont ils font l'éloge des qualités qu'ils n'ont pas, et en employant un vocabulaire fleuri.

¹⁸⁵ Cf. annexe I, *infra*, section VII.2.1.

¹⁸⁶ *Ménexène* 234b.

« En vérité, Ménexène, il semble qu'il y a beaucoup d'avantages à mourir à la guerre. On obtient en effet une belle et grandiose sépulture, si pauvre qu'on soit le jour de sa mort. En outre, on est loué, si peu de mérite que l'on ait, par de savants personnages, qui ne louent pas à l'aventure, mais qui ont préparé leurs discours depuis longtemps. Ils ont une si belle manière de louer, en attribuant à chacun autant les qualités qu'il a que celles qu'il n'a pas, et en émaillant leur langage des mots les plus beaux, qu'ils ensorcellent nos âmes¹⁸⁷. Ils célèbrent la cité de toutes les manières et font de ceux qui sont morts à la guerre et de toute la lignée des ancêtres qui nous ont précédés et de nous-mêmes, qui sommes encore vivants un tel éloge que moi qui te parle, Ménexène, je me sens tout à fait grandi par leurs louanges et que chaque fois je reste là, attentif et charmé, persuadé que je suis devenu tout d'un coup plus grand, plus noble, plus beau. De plus, comme c'est l'habitude, je suis toujours accompagné d'étrangers qui écoutent avec moi, aux yeux de qui je deviens à l'instant plus vénérable¹⁸⁸. Et, en effet, ces étrangers paraissent impressionnés comme moi et à mon égard et à l'égard de la cité qu'ils jugent plus admirable qu'auparavant, tant l'orateur est persuasif. Pour moi, cette haute idée que j'ai de ma personne dure au moins trois jours¹⁸⁹. La parole et la voix de l'orateur, pénétrant dans mes oreilles, y résonne si fort que c'est à peine si le quatrième ou le cinquième jour je me ressouviens de ce que je suis, et me rends compte en quel endroit de la terre je me trouve. Jusque-là, je ne suis pas loin de croire que j'habite les îles des Bienheureux, tant nos orateurs sont habiles¹⁹⁰. »

(*Ménexène* 234c-235c, trad. Chambry, légèrement modifiée)

Le jeune homme n'est pas dupe de l'enthousiasme et de l'admiration affichés par Socrate à l'endroit des rhéteurs. Il lui dit en effet ceci : « Tu te moques

¹⁸⁷ « οἱ οὕτως καλῶς ἐπαινοῦσιν, ὥστε καὶ τὰ προσόντα καὶ τὰ μὴ περὶ ἐκάστου λέγοντες, κάλλιστά πως τοῖς ὀνόμασι ποικίλλοντες, γοητεύουσιν ἡμῶν τὰς ψυχάς... »

¹⁸⁸ « καὶ οἶα δὴ τὰ πολλὰ αἰεὶ μετ' ἐμοῦ ξένοι τινὲς ἔπονται καὶ συνακροῶνται πρὸς ὅς ἐγὼ σεμνότερος ἐν τῷ παραχρήμα γίγνομαι »

¹⁸⁹ « καὶ μοι αὕτη ἡ σεμνότης παραμένει ἡμέρας πλείω ἢ τρεῖς »

¹⁹⁰ « οὕτως ἡμῖν οἱ ρήτορες δεξιοὶ εἰσιν. »

toujours des rhéteurs, Socrate¹⁹¹ ». Le philosophe ne prend pas la peine de le nier.

Comme Phèdre, Ménexène revient aussitôt au sujet qui le préoccupait, à savoir la difficulté pour un orateur d'être choisi à la dernière minute, et d'être ainsi obligé d'improviser son discours¹⁹². Mais Socrate ne croit pas que ces hommes seront pris au dépourvu pour autant. Ils ont en effet à leur disposition des discours déjà préparés qu'ils peuvent réutiliser¹⁹³. De toute façon, l'improvisation d'un éloge des Athéniens, prononcé devant les Athéniens, ne présente aucune difficulté. Dans un tel contexte, l'orateur se trouve louer son auditoire. En flattant ainsi les gens à qui il s'adresse, il peut aisément gagner leur approbation et se faire un renom de bon orateur.

Ménexène demande alors à Socrate s'il serait capable, lui, d'improviser une oraison funèbre. De la même façon que dans le *Phèdre*, le philosophe prétend être en mesure de le faire parce qu'il a été éduqué par quelqu'un d'autre. Il s'agit cette fois d'Aspasie, qui aurait été son maître de rhétorique¹⁹⁴. Socrate

¹⁹¹ *Ménexène* 235c, notre traduction : « Ἄει σὺ προσπαίσεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας. » — Méridier et Chambry lisent tous deux : « Tu ne perds aucune occasion [ou « tu ne cesses pas »], Socrate, de plaisanter les orateurs », ce qui masque un peu l'aspect railleur de la réplique du philosophe.

¹⁹² *Ibid.* : « νῦν μέντοι οἶμαι ἐγὼ τὸν αἰρεθέντα οὐ πάνυ εὐπορήσειν ἐξ ὑπογούου γὰρ παντάπασιν ἢ αἴρεσις γέγονεν, ὥστε ἴσως ἀναγκασθήσεται ὁ λέγων ὥσπερ αὐτοσχεδιάζειν. »

¹⁹³ Voir *Ménexène* 235d, pour ce développement.

¹⁹⁴ *Ménexène* 235e. — Plusieurs commentateurs croient que la mention de cette femme, qu'ils considèrent souvent comme une « courtisane », serait destinée à produire un effet comique (voir par exemple Clavaud 1980, p.251-257 ; Loraux 1981, p.327-328 ; Collins et Stauffer 1999, p.88-89). Nails (2002) propose quant à elle un portrait plus nuancé d'Aspasie. Ne s'appuyant pas seulement sur les pièces des auteurs comiques qui ont raillé cette femme (comme Aristophane), mais sur aussi les textes de Xénophon et d'Eschine, cette interprète met en évidence le fait qu'Aspasie apparaît aussi chez ces socratiques comme un maître de rhétorique et comme une femme de bon conseil en matière conjugale (p.58-62). Sans prêter à Platon la « misogynie » que lui attribue Clavaud (1981, p.255), il faut reconnaître qu'il y a, dans les lignes suivantes du *Ménexène*, une critique évidente des procédés utilisés par cette femme. Aspasie aurait cependant formé Périclès et son deuxième conjoint Lysiclès, et aurait elle-même été instruite par Gorgias. Il semble donc que ce soit l'ensemble des rhéteurs et des orateurs qui soient visés par la critique en question (cf. Clavaud 1981, p.245-246, 253-255 et 258-259).

ajoute que n'importe qui d'autre, même s'il n'avait pas reçu une aussi bonne instruction que lui, serait capable de se faire une réputation en louant les Athéniens devant les Athéniens ¹⁹⁵. Ayant appris la nouvelle que Ménexène vient de lui rapporter, Aspasia a justement improvisé un tel discours la veille devant le philosophe, en collant ensemble des restes d'autres discours ¹⁹⁶. Pour reprendre l'analogie établie dans le *Gorgias* entre la rhétorique traditionnelle et la cuisine ¹⁹⁷, il semble qu'il soit aussi facile d'improviser une oraison funèbre que de suivre une recette. On peut même concocter un plat avec des restes et il sera apprécié du public.

7.5.2) Éloge des Athéniens

Ménexène veut entendre le discours de cette femme, mais Socrate tente de se défilier. Il prétend tout d'abord avoir peur de susciter la colère d'Aspasia en divulguant son discours ¹⁹⁸. Le philosophe n'ayant aucune intention de réfuter son interlocuteur ¹⁹⁹, on ne voit pas quel pourrait être le but de cette tactique, si c'en est une. De plus, une crainte semblable est exprimée par Socrate à la toute fin du dialogue. Il demande à nouveau à Ménexène de ne pas le dénoncer, afin qu'il puisse lui rapporter d'autres beaux discours politiques composés par cette femme ²⁰⁰. Avant de traiter la réticence du philosophe comme une pure *eirōneia*, et quoi qu'on pense du statut d'Aspasia dans ce dialogue, laissons ouverte la possibilité que Socrate craigne réellement quelque

¹⁹⁵ *Ménexène* 236a.

¹⁹⁶ Cf. *Ménexène* 236a-b : « ... τὰ δὲ πρότερον ἐσκεμμένη, ὅτε μοι δοκεῖ συνετίθει τὸν ἐπιτάφιον λόγον ὃν Περικλῆς εἶπεν, περιλείμματ' ἄττα ἐξ ἐκείνου συγκολλῶσα. (236b) ».

¹⁹⁷ Cf. *Gorgias* 462a-465e.

¹⁹⁸ *Ménexène* 236c.

¹⁹⁹ Il lui a déjà fait goûter à sa médecine dans le *Lysis* (cf. 211b-213d). Dans le prologue du *Ménexène*, le jeune homme semble débarrassé de toute arrogance. Quand Socrate lui demande s'il estime être suffisamment éduqué en matière de philosophie pour se lancer en politique, Ménexène lui répond qu'il ne tentera pas d'accéder au gouvernement sans la permission et la recommandation expresse du philosophe (cf. *Ménexène* 234a-b).

chose. Si ce n'est pas l'ire de la femme de Périclès, qu'en est-il de la réaction des Athéniens en général ? Que feraient-ils s'ils apprenaient que le philosophe a fait d'une oraison funèbre un jeu ? Il est facile de l'imaginer en lisant l'*Apologie*²⁰¹.

La deuxième appréhension du philosophe concerne quant à elle la réaction de Ménexène. Elle est cependant d'un tout autre ordre.

« – Ne crains rien, Socrate ; parle et tu me feras le plus grand plaisir, si tu veux bien me rapporter le discours, qu'il soit d'Aspasie ou de tout autre. Parle seulement.

– Mais tu riras peut-être de moi, si je te parais, étant vieux comme je le suis, m'adonner encore au jeu²⁰².

– Pas du tout, Socrate, mais parle de toute façon.

– Il faut donc te faire plaisir malgré tout ; car si tu me demandais de me déshabiller et de danser, j'aurais peine à te refuser ce plaisir, puisque aussi bien nous sommes seuls²⁰³. »

(*Ménexène* 236c, trad. Chambry, légèrement modifiée)

Le philosophe annonce que son éloge des Athéniens morts à la guerre sera un jeu. Plus précisément, Socrate prononcera un discours qui se caractérise par sa gravité et sa solennité (*semnotês*), et il en fera un jeu²⁰⁴. Il sait que son jeu paraîtra inconvenant pour un homme de son âge. On s'attend en effet d'un vieillard qu'il soit sérieux, surtout en de pareilles matières²⁰⁵. Le philosophe semble

²⁰⁰ *Ménexène* 249e : « ἄλλ' ὅπως μου μὴ κατερεῖς... ».

²⁰¹ Il faut ici distinguer ce que risque le personnage de Socrate, dans le cadre de l'intrigue dramatique du dialogue, de la réception du texte du *Ménexène*. Il semble en effet que la dimension ludique de l'oraison en question ait échappé à la plupart des lecteurs athéniens de Platon (Socrate était mort depuis longtemps de toute façon). Si l'on se fie au témoignage de Cicéron, l'oraison du *Ménexène*, amputée du prologue et de l'échange final entre Socrate et son interlocuteur, aurait été lue à chaque année à Athènes. Pour plus de détails sur ce témoignage de Cicéron, voir Clavaud 1981, p.251 ; Loraux 1981, p.331 ; et la notice de Méridier à sa traduction de ce dialogue, p.76-77.

²⁰² « Ἄλλ' ἴσως μου καταγέλαση, ἂν σοι δόξω πρεσβύτης ὄν ἔτι παίζειν. »

²⁰³ « Ἄλλὰ μέντοι σοί γε δεῖ χαρίζεσθαι, ὥστε κἂν ὀλίγου, εἴ με κελεύεις ἀποδύντα ὀρχήσασθαι, χαρισαίμην ἂν, ἐπειδὴ γε μόνω ἐσμέν. »

²⁰⁴ Notre analyse rejoint ici celle de Loraux (1981), qui explique comment Socrate parodie le *semnos logos* qu'est l'oraison funèbre (p.323-331).

²⁰⁵ Pour l'opposition entre la *spondê* des adultes et des vieillards, et la *paidia* des enfants, cf. *supra*, section 2.1.

même considérer qu'il ne se rendrait pas plus ridicule s'il dansait tout nu devant son jeune ami. Son discours sera donc comique et puéril. Le jeu, toutefois, ne sera pas complètement gratuit. Le discours ludique de Socrate a en effet la même dimension polémique et le même effet démystificateur que son premier discours du *Phèdre*. En prononçant ce discours, le philosophe prouvera que les orateurs athéniens ne sont pas aussi habiles que Ménéxène ne le croit, et que leur tâche n'est pas, elle non plus, aussi difficile qu'il ne le pense ²⁰⁶.

Le jeu de Socrate consiste donc en une parodie des oraisons funèbres prononcées par les rhéteurs. Le caractère satirique de ce discours est admis par la plupart des commentateurs ²⁰⁷. Ceux qui ont refusé de se rallier à cette interprétation ont négligé le prologue du *Ménéxène* et l'introduction de l'oraison prononcée par Socrate ²⁰⁸. Les déformations que le philosophe fait subir à l'histoire athénienne dans son discours, et qui apparaissent ainsi comme autant

²⁰⁶ Dans la même veine, Loraux (1981) estime que l'oraison rédigée par Platon a une fonction démystificatrice qui s'adresse à l'ensemble des Athéniens (cf. p.315-332). Cette interprète affirme avec raison que « Socrate terrasse son adversaire en lui empruntant ses propres armes » (p.331). Elle ne dit rien cependant de l'impact de ce discours sur l'interlocuteur de Socrate, tel qu'il est représenté dans le dialogue.

²⁰⁷ On le qualifie ainsi de « parodie » ou de « pastiche ». Voir par exemple la notice de Méridier à sa traduction du *Ménéxène*, p.53-55 et 64-77 ; Clavaud 1980, p.9-11 et 258 ; et Loraux 1981, p.323-331. — Clavaud (1980), qui propose une revue très exhaustive de la littérature secondaire sur ce dialogue (p.15-77), classe les interprètes en trois catégories : les tenants de l'« ironie », dont il fait partie – cette « ironie » étant assimilée à une forme d'humour (*passim*) –, les tenants du « sérieux » et les « conciliateurs », qui tentent d'« ajuster le comique avec le sérieux » (p.65). Collins et Stauffer (1999), qui considèrent le discours en question comme une critique « quasi-sérieuse » de la célèbre oraison funèbre prononcée par Périclès (p.85 et 93), constituent un exemple récent de ces conciliateurs. Pour Collins et Stauffer, le jeu (*playfulness*) et le « sérieux » est une question de ton (p.90-91). Ils voient ainsi dans le *Ménéxène* une sorte de mélange d'éléments comiques et « sérieux » (p.91-92). Ils s'intéressent surtout à ces aspects soi-disant « sérieux », c'est-à-dire à la critique de la morale et de la politique impérialistes de Périclès qui est implicite dans le discours de Socrate (cf. p.92-115). On s'attend à ce que les tenants du « sérieux » et les conciliateurs » fassent ainsi appel, d'une façon ou d'une autre, à un certain concept de « mélange de jeu et de sérieux » ou de « jeu sérieux » pour soutenir leur lecture (voir aussi Tsitsiridis 1998, p.89-90). Il est toutefois plus surprenant de constater que des tenants de la parodie y ont recours eux aussi. Voir par exemple Clavaud 1980, p.72, 77 et 256-257 ; et Loraux 1981, p.328-331.

²⁰⁸ Comme Chambry l'a souligné. Voir l'introduction de sa traduction du *Ménéxène*, p.288-289.

de mensonges, sont bien documentées ²⁰⁹. Nous pourrions ajouter dans la même veine que, loin de faire un éloge conforme à la réalité, Socrate prête aux Athéniens morts à la guerre et à la cité d'Athènes des qualités qu'ils n'ont pas ²¹⁰. Son discours, bien qu'il véhicule certaines des valeurs auxquelles il adhère ²¹¹, ne reflète pas ce qu'il pense vraiment des Athéniens.

Socrate disait en outre, dans le *Banquet*, qu'il faut composer un éloge à partir des plus belles qualités de l'être qui fait l'objet de la louange. Or, dans ce discours-ci, avant de passer à l'exhortation adressée aux survivants, le philosophe affirme la chose suivante :

« Telles sont les actions (τὰ ἔργα) des hommes qui reposent ici et des autres qui sont morts pour la patrie. Celles que j'ai rapportées sont nombreuses et belles, mais beaucoup plus nombreuses encore et plus belles celles que j'ai omises ; plusieurs jours et plusieurs nuits ne suffiraient pas à les citer toutes ²¹². »
(*Ménechène* 246a-b, trad. Chambry).

Cette précision est une façon de glorifier ces hommes encore plus, mais elle met aussi en lumière un manque d'art. Socrate a fait le contraire de ce qu'il aurait dû faire, en laissant les plus belles actions de ces hommes de côté. Dans sa parodie, le philosophe utilise donc les mêmes procédés, et commet sciemment les mêmes erreurs que les orateurs ²¹³. À la différence de ces rhéteurs cependant, le philosophe s'amuse et il annonce qu'il s'agit d'un jeu. L'emphase avec laquelle il parle est ironique et il ne s'en cache pas.

²⁰⁹ Voir notamment la notice de Méridier à sa traduction du *Ménechène*, p.57-64 ; et Clavaud 1980, p. 76-77 et 115-200.

²¹⁰ Voir par exemple *Ménechène* 238c-239a, où Socrate dit de la démocratie athénienne qu'elle est un gouvernement sage et vertueux.

²¹¹ Notamment sur l'importance de la vertu. Voir par exemple *Ménechène* 246d-247a.

²¹² « ... πολλά μὲν τὰ εἰρημένα καὶ καλὰ, πολὺ δ' ἔτι πλείω καὶ καλλίω τὰ ὑπολειπόμενα· πολλοὶ γὰρ ἂν ἡμέραι καὶ νύκτες οὐχ ἰκαναὶ γένοιτο τῷ τὰ πάντα μέλλοντι περιάειν. »

²¹³ Notre analyse rejoint à cet égard celle de Clavaud 1980 (p.229-249) ; et celle de Loraux 1981 (p.330-331).

7.6) Conclusion

La rhétorique est un jeu pour Platon, parce qu'elle est un art mimétique doté d'un pouvoir de mystification. Certains procédés rhétoriques, comme l'utilisation de jeux de mots dans l'argumentation et l'usage ironique de l'emphase, sont aussi ludiques selon lui. La rhétorique produit des illusions à partir des ressemblances qui existent entre les êtres. La beauté du vocabulaire du discours peut elle aussi mystifier l'auditeur, et lui donner l'impression qu'il a affaire à un *logos* de grande qualité.

Ce n'est toutefois pas la nature ludique des discours rhétoriques qui motive une critique ou une dévaluation chez Platon. Des jeux rhétoriques portant sur le même thème peuvent en effet être sains ou malsains, pieux ou impies, bien ou mal composés, vrais ou faux. Ils peuvent même être vrais à certains égards et faux à d'autres ; ou encore être mauvais au premier abord, et devenir bons après avoir subi une transformation.

Pour Platon, un jeu rhétorique devient problématique lorsqu'il prend l'opinion pour seule base. La rhétorique traditionnelle est, de ce point de vue, dangereuse pour l'âme des individus et pour la cité tout entière. Elle peut en cela être rapprochée de la poésie tragique. La façon dont les rhéteurs composent des éloges relève elle aussi de la *doxomimétique*. Ils créent une illusion en prêtant à l'être dont ils font l'éloge des qualités et des vertus qu'il ne possède pas. L'éloge traditionnel est donc critiqué parce qu'il consiste en une forme de fausse représentation et de flatterie induite.

Deux cas de *spoudê* mal placée ont été mis en évidence dans ce chapitre, et ils visent tous les deux cette rhétorique fondée sur l'opinion. Le premier concerne l'effort déployé par un orateur ignorant pour persuader ses auditeurs d'une thèse fautive. Cet orateur induit en effet son auditoire en erreur sans le

savoir, et se trouve ainsi être lui-même dupe de sa propre tromperie. Faire l'éloge d'une chose futile constitue un deuxième cas de zèle déplacé.

7.6.1) L'art des discours

Pour Platon, la rhétorique atteint le rang de *tekhné* lorsqu'elle se base sur une connaissance. D'une manière générale, c'est la présence d'un savoir qui fait l'excellence et la beauté d'un discours ²¹⁴. L'art philosophique des discours, tel que Platon le conçoit, comprend les techniques de combat verbal que sont l'éristique et la rhétorique, mais aussi le mythe ²¹⁵, de même que l'enseignement et l'écriture en général ²¹⁶. Dire que la dialectique en fait aussi partie serait un euphémisme. L'art des discours, dans sa totalité, se fonde sur une maîtrise et une pratique préalables de cette méthode de recherche.

La rhétorique étant l'art de s'adresser aux âmes de façon à y produire la persuasion, elle nécessite que l'on connaisse non seulement le sujet dont on traite, mais aussi l'âme humaine ²¹⁷. Un rhéteur accompli doit savoir quels sont les différents types d'âmes, quels genres de discours sont susceptibles de les persuader et pourquoi ²¹⁸. Il doit aussi être capable d'identifier rapidement à quel type d'homme il s'adresse. Cette aptitude, contrairement aux précédentes, ne s'apprend pas ²¹⁹ : elle fait partie du naturel rhétorique ²²⁰. Pour ce qui est de la composition des discours en tant que telle, le bon orateur doit donner une définition de l'objet dont il parle, surtout lorsque cette définition porte à

²¹⁴ Cf. *Phèdre* 259e.

²¹⁵ C'est ce que nous avons commencé à voir dans le *Phèdre*. Nous reprendrons cette question du mythe un peu plus loin (cf. *infra*, section 9.3).

²¹⁶ Comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

²¹⁷ Cf. *Phèdre* 270e-271d.

²¹⁸ Cf. *Phèdre* 271a-d.

²¹⁹ Cf. *Phèdre* 271e.

²²⁰ *Phèdre* 269d : « εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην... ».

contestation. Une pensée cohérente doit en outre organiser l'ordre des arguments à l'intérieur du discours.

L'art platonicien des discours est donc une *tekhné* beaucoup plus exigeante que la rhétorique traditionnelle ²²¹. Il est en outre indissociable d'une certaine éthique.

« Ce n'est pas pour parler et agir avec les êtres humains que l'homme sensé doit se donner toute cette peine ²²², mais pour être capable de dire des choses qui plaisent aux dieux et d'avoir, en toute chose, une conduite qui leur plaît, autant que faire se peut ²²³. »
(*Phèdre* 273e, trad. Brisson, modifiée)

La mesure divine, à partir de laquelle le philosophe juge toute chose et règle sa vie ²²⁴, apparaît ici en relation avec la production des *logoi*. Un philosophe, qui est un homme sensé, ne se contente pas de l'approbation des êtres humains comme le font les rhéteurs. Il tâche plutôt de composer des discours qui soient susceptibles de recevoir l'assentiment d'êtres bien supérieurs. Faire plaisir à des humains n'est pas un but qui mérite l'effort et l'habileté qu'exige l'art philosophique des discours. Le philosophe ne poursuivra donc ce but que de façon accessoire et occasionnelle ²²⁵.

7.6.2) L'usage philosophique de la mystification (3^{ème} partie)

De façon générale, qu'il agisse à titre d'homme politique ou de manière plus privée, le philosophe platonicien utilise la rhétorique, non pas pour plaire, mais pour éduquer. La rhétorique est un jeu nécessaire pour lui.

²²¹ Cf. *Phèdre* 272b-c et 273e.

²²² « ἦν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διακονεῖσθαι τὸν σώφρονα... »

²²³ « ... ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. »

²²⁴ Cf. *supra*, sections 1.5 et 1.6.

²²⁵ *Phèdre* 273e-274a : « οὐ γὰρ δὴ ἄρα [...] ὁμοδόλοισι δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπότηαι ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. »

À titre d'homme privé, Socrate n'avait pas d'autre choix que d'avoir recours à ce type de jeu, pour prouver à Phèdre et Ménexène que la pratique traditionnelle de la rhétorique n'est pas une activité difficile qui mériterait leur admiration. Il s'est adonné à un jeu mystificateur, précisément pour les démystifier, c'est-à-dire pour les soustraire à l'emprise des illusions créées par des rhéteurs. En fournissant à Phèdre et Ménexène certains antidotes, qui consistaient notamment en un dévoilement explicite de la nature ludique de ses discours, Socrate s'est assuré que sa propre *goêteia* n'aurait pas à son tour des effets néfastes sur ces jeunes gens. Il les a ainsi guéris de leur naïveté à l'endroit des rhéteurs et de leurs discours.

Les discours ludiques sont de toute façon compatibles avec la dialectique pour Platon. La pratique de cette méthode est en effet indispensable à la composition de bons jeux discursifs. Des discours ludiques de type rhétorique et mythique peuvent même exemplifier la méthode dialectique, lorsqu'ils sont composés par un philosophe.

Ainsi, Platon n'oppose pas le philosophe au sophiste, ni le vrai politique à l'orateur populaire, sur la base de l'utilisation d'un art imitatif. Tous ces hommes ont recours à des techniques de mystification. Le philosophe et l'homme politique véritable disposent cependant de certaines connaissances, et ils créent leurs *mimémata* à partir de ce savoir. À l'inverse, les sophistes, les rhéteurs et les démagogues sont ignorants, ce qui rend leur pratique dangereuse. Le philosophe et le vrai politique ont en outre recours à la *goêteia* de façon occasionnelle, lorsqu'une telle approche est nécessaire. Les autres illusionnistes s'en font toutefois une spécialité et ils l'emploient continuellement. Enfin, le philosophe et l'homme politique véritable visent le bien. Ils ont une intention droite, à savoir éduquer leurs auditeurs, en les rendant plus vertueux, plus savants, moins arrogants ou moins naïfs. Quant aux imitateurs qui s'appuient sur l'opinion, ils pratiquent plutôt leur art en vue de leur propre intérêt. Ils

cherchent ainsi à obtenir des richesses, du pouvoir et même des faveurs sexuelles.

Le philosophe, qui maîtrise un art des discours fondé sur une pratique préalable de la dialectique, est donc le meilleur des mystificateurs à tous points de vue. Il est plus habile et plus lucide que les autres, mais il a surtout une influence bénéfique sur l'âme de ses auditeurs. On verra dans le prochain chapitre que le philosophe est aussi le meilleur des écrivains selon Platon, pour des raisons très similaires.

Chapitre 8

L'ÉCRITURE

Introduction

La conception platonicienne de l'écriture comme jeu a donné lieu à plusieurs spéculations plus ou moins heureuses ¹. L'attribution intempestive d'un contenu particulier aux notions de *paidia* et de *spoudé* sert en effet de fondement à bon nombre de ces interprétations. C'est la raison pour laquelle il importe d'analyser la critique platonicienne de l'écriture dans son ensemble, plutôt que de nous limiter aux seuls passages présentant des occurrences des termes apparentés à *paidia* et *spoudé*. Le rhéteur Alcidamas ayant repris certains éléments fondamentaux de la conception platonicienne de l'écriture, nous mentionnerons, à titre indicatif, les points de contact et de rupture entre sa pensée et celle de Platon sur cette question ².

Soulignons d'emblée que le simple fait d'écrire ne comporte en lui-même rien de honteux selon Platon ³. On oublie en effet trop souvent que la critique platonicienne de l'écriture est en fait, pour la plus grande partie, une critique des écrivains. Platon dénonce l'incompétence des écrivains en matière de composition et leur ignorance des sujets qu'ils traitent. Il critique en outre le but qu'ils poursuivent et le genre de vie qu'ils ont adopté. Cette critique s'accompagne d'une mise en garde adressée aux lecteurs. Platon nous invite à

¹ Comme celles des ésotéristes et des pan-ironistes. Pour des exemples, voir *infra*, annexe II, sections I.3, III.3-4 et III.9.

² Nous considérons, avec Muir (2001), qu'Alcidamas s'est inspiré de Platon en cette matière, et non l'inverse (cf. Muir 2001, p.V, XIV, et 60-61, 67).

³ *Phèdre* 258c-d : « Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους. »

nous méfier du pouvoir mystificateur des écrits, comme il l'avait fait à l'égard de la poésie, de l'éristique et de la rhétorique. C'est toujours l'âme, aussi bien celle de l'émetteur que celle du destinataire, qui est au centre de ses préoccupations.

8.1) Rechercher l'immortalité par l'écriture

Dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*, le premier reproche que Platon adresse aux écrivains concerne leur amour déplacé des honneurs⁴. Ils écrivent, selon lui, dans l'espoir de devenir célèbres. Or, la renommée permet à un être humain d'échapper à l'oubli et de survivre, pour ainsi dire, dans le souvenir de la postérité. Plusieurs auteurs écrivent ainsi dans le but d'accéder à une certaine forme d'immortalité.

Dans l'ensemble de la littérature grecque depuis Homère, la renommée (*kleos*) est conçue comme un moyen par lequel on peut s'immortaliser dans la mémoire des hommes⁵. Deux conditions doivent être remplies pour obtenir ce *kleos*. On doit tout d'abord accomplir un exploit, une action extraordinaire. Il faut ensuite qu'un poète ou un historien en fasse le récit⁶. La composition poétique et l'écriture sont en effet autant de moyens de préserver et de perpétuer la gloire d'un homme⁷. Mais à l'époque de Platon, ces activités – que l'on qualifierait aujourd'hui de « littéraires » – sont elles-mêmes devenues des

⁴ La littérature secondaire sur la question de l'écriture chez Platon est assez vaste (et nous y reviendrons dans les prochaines sections). Aucune des études que nous avons consultées ne traitent cependant de cette partie de la critique platonicienne. Les passages en question ne font même pas l'objet d'une mention.

⁵ Voir par exemple, Homère, *Odyssée* XXIV, 93-95, trad. Mugler, légèrement modifiée : « C'est ainsi que même à ta mort, ton nom a survécu et que ta gloire, Achille, restera toujours vivante chez tous les hommes (ἀλλά τοι αἰεὶ πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος, ἔσσειται ἐσθλόν, Ἀχιλλεῦ) ».

⁶ Pour des études sur cette question, voir Bakker 1997 et 1999.

⁷ Voir notamment les toutes premières lignes de l'*Histoire* d'Hérodote, I, 1-4, trad. Barguet : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête, afin que le temps (τῷ χρόνῳ) n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits (ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά) accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli (ἀκλέα γένηται)... ». Voir aussi Homère, *Odyssée* VIII, 73-74, trad. Mugler : « Le chanteur inspiré choisit, dans la geste héroïque (κλέα ἀνδρῶν), le récit (οἴμη) dont la gloire (κλέος), alors, emplissait tout le ciel ».

exploits et, de ce fait, des moyens d'acquérir une renommée immortelle (*kleos athanaton*)⁸. Les discours écrits deviennent des démonstrations (*epideixis*) de sagesse⁹, au même titre que les conférences données par les sophistes.

Le désir d'accéder à l'immortalité par le *kleos* n'est pas problématique en tant que tel pour Platon. Ce désir ne prête flanc à sa critique que lorsqu'il est assouvi par de mauvais moyens, ou qu'il dégénère en vice. La *philotimia* qui anime certains hommes, et qui est souvent dénoncée par Platon, est en effet l'une des manifestations de ce désir d'immortalité¹⁰. Le philosophe platonicien aspire lui aussi, comme tous les êtres humains, à l'immortalité. Il ne considère toutefois pas la poursuite des honneurs comme étant digne de son zèle¹¹. Pour Platon, un être humain peut accéder au plus haut degré d'immortalité qui lui soit possible d'atteindre en « engendrant » l'*areté* à l'intérieur de lui-même¹², et en « engendrant » des discours capables d'éduquer les autres à l'excellence morale¹³. Les hommes qui écrivent dans le but d'acquérir, voire d'usurper, une

⁸ Pour la composition poétique, voir notamment *Banquet* 209d, trad. Brisson, très légèrement modifiée : « Et, en considérant Homère, Hésiode et les autres grands poètes, il les envie de laisser d'eux-mêmes des rejets (ἔκγονα) qui sont à même de leur assurer une gloire et un souvenir éternels (ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην), parce que leurs poèmes sont immortels (αὐτὰ τοιαῦτα ὄντα) ». Pour une étude de ce phénomène chez les poètes et les historiens grecs, voir aussi Bakker 2002 (surtout p.21-22).

⁹ Pour cette idée chez Platon, voir *Phèdre* 258a (cité dans la section suivante). Pour la même idée chez Alcidas, voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 1 : « ἐπειδὴ τινες τῶν καλουμένων σοφιστῶν [...] διὰ βιβλίων δεικνόντες τὴν αὐτῶν σοφίαν σεμνύονται καὶ μέγαφρονοῦσι... ». Voir aussi *Sur ceux qui écrivent des discours* 15 (commenté *infra*, section 8.5.3).

¹⁰ Voir notamment *Banquet* 208c, trad. Brisson : « ... chez les êtres humains en tout cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs (τὴν φιλοτιμίαν), tu seras confondu par son absurdité, à moins de te remettre en l'esprit ce que je viens de dire, à la pensée du terrible état dans lequel la recherche de la renommée (ἔρωτι τοῦ ὀνομαστοῦ) et le désir de "s'assurer pour l'éternité (ἐς τὸν αἰὲ χρόνον) une gloire impérissable (κλέος ἀθάνατον)" mettent les êtres humains. ».

¹¹ Voir notamment *République* IX, 580d-583a, où le philosophe est opposé au *philotimos* et à l'homme épris de richesse. Voir aussi *supra*, sections 1.5.4, 1.6 et 1.8.1.

¹² *Banquet* 212a : « τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπῳ ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ; ».

¹³ Cf. *Banquet* 208e-209e. Voir plus particulièrement *Banquet* 209b-c, trad. Brisson : « ... et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu (εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς), c'est-à-dire des devoirs et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire

renommée de grand savant, empruntent donc une voie inadéquate pour assouvir un désir pervers d'immortalité¹⁴.

8.1.1) La *philotimia* des écrivains (1^{ère} partie)

Dans le *Phèdre*, la critique des rapports que les écrivains et les lecteurs entretiennent avec les textes écrits, commence non pas avec le mythe de Teuth, mais tout de suite après la palinodie de Socrate.

Nous avons vu comment le discours écrit de Lysias ne faisait pas le poids devant l'éloge d'Éros improvisé par Socrate¹⁵. Or, un homme politique a déjà reproché à Lysias son manque d'élévation dans les discours : il l'a même insulté en le traitant de « logographe »¹⁶. Phèdre se demande ainsi si la *philotimia* de Lysias ne le poussera pas à arrêter d'écrire¹⁷. Ce personnage croit en effet

l'éducation (παιδεύειν) du jeune homme. [...] Ainsi, une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une affection bien plus solide, s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité (καλλιώνων καὶ ἀθανατωτέρων) sont les enfants (παιδῶν) qu'ils ont en commun. » Voir aussi *Banquet* 210c : « ... καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους... ». Pour la même idée dans le *Phèdre*, voir *infra*, sections 8.4.3 et 8.5.2.

¹⁴ Alcidas, quant à lui, ne pose pas de jugement négatif sur le désir d'immortalité et l'amour des honneurs qui animent les écrivains. Il affirme en effet, sans l'ombre d'un scrupule, qu'il écrit lui-même dans le but de satisfaire de tels désirs. Cf. *Sur ceux qui écrivent des discours* 32 : « ἔτι δὲ καὶ μνημεῖα καταλιπεῖν ἡμῶν αὐτῶν σπουδάζοντες καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ χαριζόμενοι λόγους γράφειν ἐπιχειροῦμεν. » — Les interprètes qui se sont penchés sur la question de l'immortalité chez Platon ne traitent pas de l'écriture comme moyen d'y accéder (voir par exemple Laurent 2002, p.131-148). Nous n'avons trouvé dans ces études qu'une seule mention portant sur l'activité psychique en général, et sur la création de lois en particulier (cf. Bels 1985, p.118-119). Gagnebin (1997) met en relation les concepts de mort, de mémoire et d'écriture, mais elle adopte une approche trop spéculative, et surtout trop postmoderne. S'appuyant sur Derrida, Deleuze et même Blanchot (p.290 et 294-298), cette interprète tente de montrer que, pour Platon, la sophistique, la rhétorique et l'écriture seraient des techniques mortifères, qui produiraient « quelque chose comme la mort à l'œuvre dans le vivant » (p.295). Elle propose, en guise d'argument, une sorte d'analogie entre l'écriture et Hélène de Troie, qui était à la fois séductrice et porteuse de mort (p.297-302). Gagnebin se base alors beaucoup plus sur les commentateurs modernes des auteurs grecs (comme Detienne et Loraux), que sur les dialogues de Platon.

¹⁵ Cf. *supra*, sections 7.3.4-8.

¹⁶ *Phèdre* 257c : « καὶ γὰρ τις αὐτόν, ὦ θαυμάσιε, ἔναγχος τῶν πολιτικῶν τοῦτ' αὐτὸ λοιδορῶν ἀνειδίξει, καὶ διὰ πάσης τῆς λοιδορίας ἐκάλει λογογράφον. »

¹⁷ *Ibid.* : « τάχ' οὖν ἂν ὑπὸ φιλοτιμίας ἐπίσχοι ἡμῖν ἂν τοῦ γράφειν. »

que les hommes les plus puissants et les plus vénérables des cités ont honte d'écrire, de peur de passer pour des sophistes aux yeux de la postérité¹⁸. Le souci que Lysias et ces hommes politiques ont de leur réputation les détournerait de l'écriture selon lui. Phèdre ne se rend donc pas compte que ces hommes se préoccupent au fond de la même chose que les écrivains, c'est-à-dire de leur renommée future.

Socrate remet toutefois les pendules à l'heure, en montrant que la *philotimia* de ces hommes a sur eux un effet contraire à celui qu'ils affichent. Pour le philosophe, ces nobles citoyens sont en fait de grands amoureux de l'écriture, puisqu'ils désirent par-dessus tout « laisser derrière eux des écrits »¹⁹. Les hommes politiques veulent passer à la postérité en tant que législateurs²⁰. La rédaction de projets de loi étant un acte d'écriture, ils sont donc, de ce point de vue, des écrivains²¹.

Socrate cite les formules usuelles d'introduction des projets de loi pour montrer que leur désir d'approbation, en ce qui concerne leurs propres écrits, est plus grand que celui des autres auteurs. Ces hommes commencent en effet leur texte en mentionnant le nom de leurs admirateurs²². Ils font aussi leur propre éloge en parlant d'eux-mêmes d'une façon très solennelle²³. Ils

¹⁸ *Phèdre* 257d : « ... οἱ μέγιστον δυνάμενοι τε καὶ σεμνότατοι ἐν ταῖς πόλεσιν αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφιστὰὶ καλῶνται. »

¹⁹ *Phèdre* 257e, trad. Brisson pour l'expression : « ... λαινθάνει σε ὅτι οἱ μέγιστον φρονούντες τῶν πολιτικῶν μάλιστα ἐρῶσι λογογραφίας τε καὶ καταλείψεως συγγραμμάτων... ».

²⁰ Pour l'immortalité des grands législateurs, voir *Banquet* 209d-e et *infra*, section 8.7.2.

²¹ Cf. *Phèdre* 257e-258a.

²² *Phèdre* 258a : « Ὅδ' μανθάνεις ὅτι ἐν ἀρχῇ ἀνδρὸς πολιτικοῦ συγγράμματι πρῶτος ὁ ἐπαινήτης γέγραπται. ».

²³ *Ibid.* : « Ἔδοξέ μοι φησὶν τῇ βουλῇ ἢ τῷ δήμῳ ἢ ἀμφοτέροις, καὶ ὅς εἶπεν τὸν αὐτὸν διὰ λέγων μάλ' αὖτε σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων ὁ συγγραφεὺς... ».

cherchent, dans la suite de leur texte, à faire la démonstration de leur *sophia*²⁴. Les hommes politiques souffrent lorsque leurs projets de loi sont rejetés, et qu'ils se retrouvent privés du droit de pratiquer la logographie²⁵. Le sentiment réel de ces hommes à l'endroit de l'écriture n'a donc rien à voir avec le mépris qu'ils affichent²⁶.

« ... quand un orateur ou un roi, ayant la puissance d'un Lycurgue, d'un Solon ou d'un Darius, est capable, dans une cité, de devenir un immortel "fabricant de discours écrits"²⁷, ne se prend-il pas lui-même de son vivant pour l'égal d'un dieu, et la postérité ne se forme-t-elle pas la même opinion de lui, lorsqu'elle considère ses écrits²⁸ ? »

(*Phèdre* 258b-c, trad. Brisson)

Les rhéteurs et les politiciens cherchent à s'immortaliser par l'écriture. Ils veulent obtenir une renommée de grand législateur ou de grand homme politique, à l'instar de Lycurgue, Solon ou Darius. Lorsqu'ils y arrivent de leur vivant, ces hommes se gonflent d'un orgueil démesuré.

Ainsi, contrairement à ce que Phèdre croyait, la *philotimia* pousse plus d'un homme à écrire. Certains citoyens éminents prétendent vouloir éviter d'être considérés comme des sophistes par la postérité, mais ils font en réalité la même chose qu'eux. Ils veulent passer à l'histoire en tant que *sophos*. Les projets de lois qu'ils rédigent sont autant de moyens de faire étalage d'une *sophia* politique souvent illusoire.

²⁴ *Ibid.* : « ... ἔπειτα λέγει δὴ μετὰ τοῦτο, ἐπιδεικνύμενος τοῖς ἐπαινέταις τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν, ἐνίοτε πᾶν μακρὸν ποιησάμενος σύγγραμμα. »

²⁵ *Phèdre* 258b : « ἐὰν δὲ ἐξαλειφθῆ καὶ ἄμοιρος γένηται λογογραφίας τε καὶ τοῦ ἄξιος εἶναι συγγράφειν, πενθεῖ αὐτὸς τε καὶ οἱ ἑταῖροι. »

²⁶ *Ibid.* : « Δῆλόν γε ὅτι οὐχ ὡς ὑπερφρονούντες τοῦ ἐπιτηδεύματος, ἀλλ' ὡς τεθαυμακότες. »

²⁷ « ... ὅταν ἰκανὸς γένηται ῥήτωρ ἢ βασιλεύς, ὥστε λαβὼν τὴν Λυκούργου ἢ Σόλωνος ἢ Δαρείου δύναμιν ἀθάνατος γενέσθαι λογογράφος ἐν πόλει... »

²⁸ « ... ἄρ' οὐκ ἰσόθεον ἡγείται αὐτὸς τε αὐτὸν ἔτι ζῶν, καὶ οἱ ἔπειτα γινόμενοι ταῦτά ταῦτα περὶ αὐτοῦ νομίζουσι, θεώμενοι αὐτοῦ τὰ συγγράμματα; »

8.2) L'incompétence des rhéteurs

Le deuxième élément de la critique platonicienne des écrivains concerne le manque d'art dont font preuve bon nombre de rhéteurs dans leurs écrits. Nous avons vu que l'éloquence orale, l'enseignement et l'écriture sont des parties d'un seul et même art, à savoir l'art des discours (*tekhnē tōn logōn*)²⁹. L'écriture est donc soumise aux mêmes critères que la production de discours oraux dans le *Phèdre*. La « belle façon d'écrire » (ὁ τρόπος τοῦ καλῶς γράφειν) s'applique d'ailleurs à tous les genres littéraires, et à tous les sujets pouvant être traités dans un texte³⁰.

L'examen s'amorce donc sur une série de règles devant présider à la bonne composition des discours en général. Comme nous l'avons vu, il faut avoir pratiqué la dialectique et disposer ainsi d'une connaissance du sujet traité. Il faut en outre organiser le discours de façon cohérente et l'adapter à son destinataire³¹. Le discours écrit de Lysias est un exemple d'absence d'art : son contenu est à la fois faux et malsain, et il est mal composé³².

²⁹ Voir *supra*, section 7.6.1 ; et *Phèdre* 258d : « Ἄλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἄλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς. » Pour d'autres passages où l'éloquence orale et l'écriture sont traitées comme deux parties d'un même art, voir *Phèdre* 259e (λέγειν τε καὶ γράφειν) et *Phèdre* 271b-c (λεχθήσεται ἢ γραφήσεται). Pour une mention spécifique de l'enseignement au sein de cet art des discours, voir *Phèdre* 272a-b : « ἄλλ' ὅτι ἂν αὐτῶν τις ἐλλείπη λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων, φηὶ δὲ τέχνη λέγειν, ὃ μὴ πειθόμενος κρατεῖ. » Nous reviendrons sur la plupart de ces extraits dans les sections qui suivent. — La majorité des interprètes qui se penchent sur la question de l'écriture tentent de l'analyser dans l'absolu, sans tenir compte de l'art plus englobant dont elle relève. Pour des exceptions à cette tendance, voir Heitsch 1987, Kühn 2000 et, dans une moindre mesure, Lafrance 2003 (p.99-100).

³⁰ *Phèdre* 258d, trad. Brisson : « Qu'est-ce donc qui caractérise le fait d'écrire de belle façon ou non ? Est-il besoin, *Phèdre*, de nous enquérir de ce point auprès de Lysias ou de quiconque a jamais composé ou composera jamais un écrit (ἄλλον ὅστις πάποτε τι γέγραπεν ἢ γράψει), que cet écrit concerne les affaires de la cité ou celles d'un particulier (εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν), qu'il soit en vers comme celui que compose le poète ou qu'il ne soit pas en vers comme celui que compose le prosateur (ἐν μέτρῳ ὡς ποιητῆς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης) ? ». — La conclusion de cette discussion a une portée tout aussi englobante. Voir *Phèdre* 278b-d (analysé *infra*, section 8.5.3).

³¹ Cf. *supra*, sections 7.3.6 et 7.6.1.

³² Cf. *supra*, sections 7.3.5-6.

8.3) Rechercher un enseignement dans les livres

Phèdre a passé beaucoup de temps à étudier ce texte de Lysias³³. Le jeune homme veut en effet s'instruire en matière de rhétorique. Il a lu de nombreux ouvrages sur la question³⁴. Socrate s'attachera à lui montrer qu'il ne peut trouver d'enseignement digne de ce nom dans ces livres.

Dans le *Phédon*, ce philosophe raconte comment il a lui-même, dans sa jeunesse, cherché un enseignement philosophique dans un livre d'Anaxagore. Il avait alors abordé ce texte avec une naïveté qui ressemble beaucoup à celle de Phèdre³⁵. Après avoir assisté à la lecture d'une partie de ce livre, Socrate a cru qu'il avait trouvé un maître capable de lui « enseigner la cause de tout ce qui est³⁶ ». Il croyait même pouvoir apprendre « en quoi consiste le meilleur particulier à chacun et le bien commun à tous³⁷ », en lisant ce livre.

« Aussi, c'est tout plein de zèle que je pris son livre, et je le lus aussi rapidement que j'en étais capable, afin d'acquérir au plus vite la science du meilleur et du pire³⁸. »
(*Phédon* 98b, trad. Dixsaut)

Socrate fut très déçu de constater qu'Anaxagore, après avoir énoncé sa thèse selon laquelle l'intelligence (*noûs*) est la « cause ordonnatrice et universelle³⁹ »,

³³ Voir *Phèdre* 227a et 228a-b.

³⁴ Voir *Phèdre* 261b-d et 266d-267d.

³⁵ Cette similitude est passée inaperçue chez les commentateurs. Parmi les études sur le *Phèdre* que nous avons consultées, seule celle de Brisson (1992) mentionne le passage du *Phédon* qui nous occupera ici. Cet interprète cherche cependant à expliquer le sens de la référence à Anaxagore qui apparaît en *Phèdre* 270a (p.69 sq.). Il se concentre ainsi sur le type de recherche en question dans cet extrait, plutôt que sur la disposition initiale de Socrate envers le texte de ce présocratique.

³⁶ *Phédon* 97d, trad. Dixsaut : « ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἤρρηκέναι ἄμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἑμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν... ».

³⁷ *Phédon* 98b, trad. Dixsaut.

³⁸ « ... ἀλλὰ πάνυ σπουδῆ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἶός τ' ἦ ἀνεγίνωσκον, ἵν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον. »

³⁹ *Phédon* 97b-c, trad. Dixsaut pour l'expression : « Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγινώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος... ».

assignait plutôt, dans la suite de son livre, des causes physiques aux phénomènes qu'il tentait d'expliquer ⁴⁰.

Socrate n'a donc pas trouvé ce qu'il cherchait dans ce texte. Le contenu de ce discours écrit ne méritait pas autant d'empressement et de zèle de sa part. Or, c'est exactement ce que le philosophe tente de faire comprendre à Phèdre dans le dialogue éponyme : les discours et les manuels de rhétorique qu'il étudie ne sont pas dignes de sa *spondé*.

8.3.1) Critique des manuels de rhétorique existants

Phèdre estime en effet que les critères établis par Socrate ne suffisent pas à bien cerner l'art des discours, parce que les livres qui en traitent contiennent une foule d'autres choses ⁴¹. Cette remarque sert de point de départ à la critique du contenu de l'enseignement offert par les rhéteurs, qui s'applique autant aux cours dispensés par ces hommes, qu'aux manuels de rhétorique qu'ils ont rédigés ⁴².

Socrate démontre que les procédés enseignés par les rhéteurs ne constituent pas un art, mais qu'il s'agit plutôt de « connaissances préalables indispensables » à l'art rhétorique ⁴³. Les rhéteurs croient être des maîtres accomplis en cette matière ⁴⁴ mais, comme ils ne connaissent pas la dialectique,

⁴⁰ *Phédon* 98b-99d.

⁴¹ *Phédre* 266d : « Καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τὰ γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις. ».

⁴² Voir *Phédre* 269b (γεγραφότας τε καὶ διδάσκοντας) ; et *Phédre* 269c (διδάσκουσιν τε καὶ γράφουσιν).

⁴³ *Phédre* 266d-269c, trad. Brisson pour l'expression.

⁴⁴ *Phédre* 269c : « ... καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους ἡγοῦνται σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι... ».

ils sont incapables de définir leur propre technique ⁴⁵. Phèdre ne trouvera donc pas ce qu'il cherche en les fréquentant ou en lisant leurs livres.

8.3.2) Qu'est-ce qu'un bon manuel de rhétorique ?

L'adolescent se demande alors comment il peut apprendre l'art des discours et de la persuasion ⁴⁶. Socrate lui explique que l'acquisition de cette technique, comme celle de tout autre art, dépend du talent naturel, auquel il faut ajouter le savoir et la pratique ⁴⁷. Le savoir en cause, dans ce cas-ci, relève de la psychologie et de la métaphysique. Comme l'art de la persuasion vise l'âme, Phèdre devra connaître la nature de l'âme humaine, savoir sur quoi elle est capable d'agir et par quoi elle peut être affectée – ce qui implique une connaissance de l'univers ⁴⁸. Enseigner l'art des discours avec compétence (σπουδῆ) consiste donc à donner des explications sur la nature de l'âme ⁴⁹, et à classer les genres d'âme et de discours, en montrant quel genre de discours persuade quel genre d'âme et pourquoi ⁵⁰. Pour le philosophe, « il n'y a pas

⁴⁵ *Phèdre* 269b : « εἴ τινες μὴ ἐπιστόμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὀρίσασθαι τί ποτ' ἔστιν ῥητορικὴ... ».

⁴⁶ *Phèdre* 269d.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. *Phèdre* 269e-270e : « Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἶμι δυνατόν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; (270c) ».

⁴⁹ Cf. *Phèdre* 271a (avec la suite) : « Δῆλον ἄρα ὅτι ὁ Θρασύμαχος τε καὶ ὁς ἂν ἄλλος σπουδῆ τέχνην ῥητορικὴν διδῶ, πρῶτον πάσῃ ἀκριβεῖα γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν... » — Chez les commentateurs du *Phèdre*, on ne trouve aucune mention de cette occurrence de la notion de *spondè* appliquée à l'enseignement de la rhétorique. Voir par exemple le recueil de Rossetti (1992). Voir aussi Heitsch (1987), qui analyse ce passage, mais pas la ligne qui nous intéresse (cf. p.19-21). Il faut toutefois souligner la traduction très adéquate de Brisson qui, contrairement à celle de Robin (parue dans la Pléiade), ne rend pas « σπουδῆ » par « sérieusement », mais propose plutôt ceci : « Il est donc évident que Thrasymaque ou qui que ce soit d'autre qui enseignerait en professionnel l'art oratoire... ».

⁵⁰ *Phèdre* 271a-b.

d'autre façon de parler ou d'écrire conformément aux règles de l'art sur ce sujet ou un autre ⁵¹ ».

Un bon manuel de rhétorique, écrit par un homme compétent en la matière, contiendrait ainsi une description très précise de l'âme ⁵². Dans la suite de sa réplique en effet, Socrate blâme les rhéteurs précisément pour cette raison : ils connaissent bien l'âme humaine, mais ils n'en parlent pas dans leurs écrits.

« Mais ceux qui aujourd'hui écrivent des *Arts oratoires*, eux dont tu as entendu lire les oeuvres, sont des gens rusés et des cachottiers, car ils savent à merveille à quoi s'en tenir sur l'âme ⁵³. Ainsi, en attendant qu'ils se mettent à parler et à écrire de cette façon, ne nous laissons pas persuader qu'ils écrivent conformément aux règles de l'art ⁵⁴. »

(*Phèdre* 271b-c, trad. Brisson)

À la demande de son interlocuteur, le philosophe donne un exemple de ce qu'un maître compétent écrirait au sujet de l'art des discours ⁵⁵. Le « texte » en question reprend et détaille le contenu que Socrate avait déjà assigné à

⁵¹ *Phèdre* 271b, trad. Brisson : « Οὔτοι μὲν οὖν, ὦ φίλε, ἄλλως ἐνδεικνόμενον ἢ λεγόμενον τέχνη ποτὲ λεχθήσεται ἢ γραφήσεται οὔτε τι ἄλλο οὔτε τοῦτο. »

⁵² Voir *Phèdre* 271a (citée un peu plus haut, note 49) : « ... πρῶτον κάση ἀκριβεία γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν... ». — Brisson et Robin (dans sa traduction parue dans la Pléiade) prennent tous deux le verbe « *graphein* » en un sens métaphorique. Ils proposent ainsi respectivement « dépeindre l'âme » et « peindre l'âme ». Le contexte de ce passage, où Socrate critique les manuels de rhétorique, nous autorise cependant à comprendre « *graphein* » au sens d'« écrire ». Nous lisons donc cette phrase comme suit : « tout d'abord, [il] écrira avec une grande précision et il fera voir l'âme... ». Dans les lignes suivantes, Socrate donne le plan de cette description de l'âme humaine (cf. *Phèdre* 271a-b).

⁵³ « ἄλλ' οἱ νῦν γράφοντες, ὧν σὺ ἀκήκοας, τέχνας λόγων πανοῦργοί εἰσιν καὶ ἀποκρύπτονται, εἰδότες ψυχῆς περὶ παγκάλως. »

⁵⁴ « πρὶν ἂν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον λέγωσι τε καὶ γράψωσι, μὴ πειθόμεθα αὐτοῖς τέχνη γράφειν. » — Il devient malaisé, à la lumière de ce passage, d'adhérer au « principe de rétention du savoir » ésotériste, selon lequel Platon se serait abstenu de consigner par écrit ses doctrines métaphysiques. Soutenir une telle idée revient en effet à assimiler le philosophe à ces rhéteurs « rusés et cachottiers » (πανοῦργοί... καὶ ἀποκρύπτονται), à qui il reproche d'avoir gardé pour eux leurs connaissances sur l'âme. Pour plus de détails sur cette question, voir Normandeu 2003, p.375-381.

⁵⁵ Voir *Phèdre* 271c, où il introduit son discours en ces termes : « Ἀντὰ μὲν τὰ ῥήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετές· ὡς δὲ δεῖ γράφειν, εἰ μέλλει τεχνικῶς ἔχειν καθ' ὅσον ἐνδέχεται, λέγειν ἐθέλω. »

l'enseignement correct de la rhétorique ⁵⁶. Le philosophe conclut sa tirade en élargissant la portée de son exemple.

« Mais si quelqu'un omet l'une de ces choses, en parlant, en enseignant ou en écrivant, et qu'il prétend parler conformément aux règles de l'art, c'est à celui qui n'en croit rien que revient l'avantage ⁵⁷. »

(*Phèdre* 272a-b, trad. Brisson, modifiée)

Il est donc possible d'écrire, selon les règles de l'art, un texte véhiculant des connaissances sur un art ou toute autre chose. Il reste à savoir si un discours écrit peut vraiment enseigner quoi que ce soit.

8.3.3) Les effets néfastes des écrits pédagogiques

Socrate raconte le mythe de Theuth pour mettre Phèdre en garde contre sa propre naïveté à l'endroit des discours écrits. Le philosophe a déjà montré au jeune homme que les manuels de rhétorique existants sont dépourvus, dans leur contenu et leur composition même, de l'art qu'ils prétendent enseigner. Il lui a aussi expliqué en quoi consisterait un bon manuel portant sur l'art des discours. Il démontrera maintenant que la lecture d'un livre ne permet pas d'acquérir la maîtrise d'un art. Les écrits pédagogiques, même lorsqu'ils sont bons, ne sont en effet d'aucune utilité pour les lecteurs profanes. Ils risquent même d'avoir des effets néfastes sur eux.

Le dieu auquel Socrate attribue l'invention de l'écriture dans le *Phèdre* surestime lui-même le pouvoir de cet art. Theuth est convaincu que l'écriture rendra les hommes plus savants et qu'elle améliorera leur mémoire ⁵⁸. Or, le dieu Thamous, qui est en mesure de juger de l'utilité des arts, n'est pas d'accord

⁵⁶ Voir *Phèdre* 271c-272a.

⁵⁷ « ἄλλ' ὅτι ἂν αὐτῶν τις ἐλλείπη λέγων ἢ διδάσκων ἢ γράφων, φηὶ δὲ τέχνη λέγειν, ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ. »

⁵⁸ *Phèdre* 274e: « Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα, ἔφη ὁ Θεῦθ, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠρέθη. ὁ δ' εἶπεν. »

avec lui. Il croit plutôt que l'écriture risque d'être dommageable⁵⁹. Les hommes attribueront, comme Theuth, un pouvoir trop grand à cette forme d'expression. Ils placeront toute leur confiance en des symboles qui leur sont extérieurs⁶⁰. Ils cesseront ainsi d'exercer leur mémoire⁶¹.

On notera que les termes employés à ce sujet renvoient aussi bien à la mémoire comme aptitude intellectuelle (*mnēmē*), qu'à la réminiscence (*anamimnēskēin*). Or, une bonne mémoire, au sens usuel du terme, est l'une des caractéristiques du naturel philosophe et, partant, l'une des conditions nécessaires à la recherche de la vérité et à l'apprentissage⁶². Quant à la réminiscence (*anamnēsis*), elle a été présentée dans la palinodie de Socrate comme étant le moyen par lequel on peut accéder à la connaissance des formes intelligibles⁶³.

Si donc les lecteurs s'en remettent à des textes, plutôt que de faire appel à leur propre mémoire, cette importante faculté intellectuelle se détériorera. Pire encore, s'ils se fient à des symboles extérieurs dans leur quête de savoir, comme Thamous le craint, ils ne chercheront pas à provoquer la réminiscence à l'intérieur d'eux-mêmes et par leurs propres moyens⁶⁴. Leur attention sera détournée de la véritable source de la connaissance. Les livres leur

⁵⁹ *Phèdre* 274e-275a : « ... ἄλλος δὲ κρίναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σὺ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. ».

⁶⁰ *Phèdre* 275a : « ... ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτρίων τύπων... ».

⁶¹ *Ibid.* : « οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῖς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦνρες. ».

⁶² La mémoire et l'*eumathēia*, c'est-à-dire la facilité à apprendre, apparaissent souvent côte à côte dans les développements sur le naturel philosophe. Voir *République* VI, 486c-d, 487a, 490c, 503c ; et *République* VII, 535b-c.

⁶³ Cf. *Phèdre* 249c (ἀνάμνησις) ; 249d (τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκομένος) ; et 250a (ἀναμνησθεσθαι). Parmi les six occurrences de ce terme qui apparaissent dans ce dialogue, seules deux d'entre elles ont le sens banal de « rappeler le souvenir » (cf. *Phèdre* 254d et 272c).

⁶⁴ *Phèdre* 275a (citée un peu plus haut, note 61) : « οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῖς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους. ».

transmettront d'ailleurs une foule d'informations sans leur fournir d'enseignement à proprement parler⁶⁵. Les lecteurs croiront ainsi s'instruire, mais ils deviendront en réalité des ignorants qui ont seulement l'air d'être savants⁶⁶. Ils souffriront donc d'une forme d'ignorance pire que celle qu'ils avaient au départ.

Cette mise en garde a une portée générale, mais elle concerne surtout la possibilité de transmettre une *tekhné* par écrit. Socrate interprète en effet son propre mythe de la façon suivante : les écrivains et les lecteurs qui sont persuadés qu'un livre suffit à l'enseignement d'un art sont des gens très naïfs⁶⁷. La seule utilité des discours écrits est de rafraîchir la mémoire du lecteur qui connaît déjà le sujet traité⁶⁸. Un livre n'est rien de plus qu'un support pour la mémoire.

⁶⁵ *Phèdre* 275a : « πολυήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς... ».

⁶⁶ *Phèdre* 275a-b : « σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις [...] πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλήθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. » — On retrouve ici l'idée selon laquelle les gens qui se croient savants sans l'être sont « insupportables » dans les relations qu'ils entretiennent avec autrui (χαλεποὶ συνεῖναι, trad. Brisson pour l'expression). Or, nous avons vu que l'illusion de sagesse, et l'arrogance qui l'accompagne, sont des maux que l'on guérit à l'aide de la réfutation purificatrice (cf. *supra*, sections 6.3.1-2). Le *Phèdre* ne contient pas de détails sur la façon dont on peut soigner les lecteurs en question. On peut cependant déduire que les lectures naïves, qui ne s'appuient sur aucune éducation digne de ce nom, peuvent rendre nécessaire un tel traitement. Le fait que Socrate ne fasse pas subir de réfutation à son interlocuteur dans ce dialogue ne constitue pas une exception à cette règle. En effet, contrairement aux lecteurs dont il est ici question, Phèdre ne se considère pas lui-même comme un expert en matière de rhétorique, mais plutôt comme un profane, bien qu'il ait lu beaucoup d'ouvrages sur le sujet (cf. *supra*, section 7.3.1 ; et *Phèdre* 228a : « ... ἰδιώτην ὄντα... »). Le comportement de ce personnage n'a rien d'arrogant non plus. Il paraît donc aller de soi que Socrate lui évite l'épreuve de la réfutation, et qu'il prenne plutôt pour cible l'auteur du texte qui a ébloui le jeune homme.

⁶⁷ *Phèdre* 275c : « Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὐτὸ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐθείας γέμοι... ».

⁶⁸ *Phèdre* 275c-d : « ... καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγου γεγραμμένου τοῦ τὸν εἰδῶτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα ». Voir aussi *Phèdre* 275a : « ... ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦδρες ».

8.3.4) L'écriture est un art mimétique

Un livre, aussi bon soit-il, sera toujours incapable de répondre aux questions d'un lecteur qui aurait besoin d'explications supplémentaires⁶⁹. La principale faiblesse du discours écrit réside en effet dans sa fixité.

Socrate se sert d'une analogie entre l'écriture et la peinture pour illustrer ce point⁷⁰. Ces disciplines sont des techniques imitatives : elles produisent toutes deux des simulacres⁷¹. Cette dimension mimétique est donc le premier élément venant fonder l'appartenance de l'écriture au genre du jeu.

L'écriture a aussi ceci de commun avec la peinture qu'elle produit des images dotées d'un certain pouvoir de mystification. Si les êtres représentés en peinture ont l'air d'être vivants, les discours écrits semblent quant à eux être animés par une réflexion⁷². Ils demeurent toutefois, en réalité, irrémédiablement figés. La pensée de leur auteur ne peut pas s'y mouvoir⁷³.

⁶⁹ *Phèdre* 275d : « ... ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί. ».

⁷⁰ *Phèdre* 275d : « Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαίδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὁμοιον ζῶγραφία. ».

⁷¹ *Phèdre* 276a : « ... οὐδ' ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἂν τι λέγοιτο δικαίως. » Cf. *supra*, section 2.5.4, pour la peinture. — On trouve la même analogie et la même conception du discours écrit chez Alcidas. Ce rhéteur va cependant plus loin que Platon en affirmant qu'on ne devrait même pas considérer les textes écrits comme des *logoi*. Voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 27 : « ἴηοῦμαι δ' οὐδὲ λόγους δίκαιον εἶναι καλεῖσθαι τοὺς γεγραμμένους, ἀλλ' ὥσπερ εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων, καὶ τὴν αὐτὴν κατ' αὐτῶν εικότως ἂν δόξαν ἔχομεν, ἥνπερ [...] καὶ γεγραμμένων ζῶων. ».

⁷² *Phèdre* 275d : « καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, ἐὰν δ' ἀνὴρ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾶ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν... ».

⁷³ Les interprètes qui traitent de la question de l'écriture soulignent la fixité de l'écrit, mais sans porter attention à la conception platonicienne de la pensée comme mouvement. C'est sans doute la raison pour laquelle ils n'hésitent pas à réduire la critique de Platon à une opposition entre discours oral et discours écrit. Nous revenons sur ce problème (cf. *infra*, section 8.3.5).

8.3.4.1) L'écriture paralyse la pensée

Pour Platon en effet, l'âme est un mouvement qui se meut lui-même ⁷⁴. L'intellection et la pensée sont elles aussi des mouvements ⁷⁵. Or, le langage lui-même n'arrive pas à représenter l'intellection de façon adéquate ⁷⁶. L'écriture la condamne quant à elle à l'immobilité ⁷⁷. Le passage à l'écrit paralyse donc ce qui est par nature en mouvement ⁷⁸. Comme une réflexion privée de mouvement n'en est plus une, les textes écrits sont des discours où la pensée de l'auteur est absente.

Les lois, qui sont des discours écrits, souffrent du même défaut. C'est la raison pour laquelle l'Étranger d'Élée affirme, dans le *Politique*, que le mieux pour une cité est d'être gouvernée par la réflexion d'un homme politique véritable, et non par des lois ⁷⁹. De la même façon, Socrate montrera dans le *Phèdre* que le mieux, pour un homme qui veut apprendre un art ou toute autre chose, est d'être instruit par la réflexion d'un maître compétent, et non par des manuels ⁸⁰.

⁷⁴ Cf. *Phèdre* 245c-246a ; et *Lois* X, 895e-896e : « Ὅτι δὴ ψυχὴ τοῦνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νυνδὴ ῥηθέντα, τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν; (895e-896a) ».

⁷⁵ Cf. *Sophiste* 248c-249d.

⁷⁶ Cf. *Lettre VII*, 342e-343a (analysé *infra*, section 8.6.3).

⁷⁷ Cf. *Lettre VII*, 343a (analysé *infra*, section 8.6.3) : « ... ὦν ἔνεκα νόῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενομημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τόποις. » — On trouve une idée similaire chez Alcidas. Voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 28 : « τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γεγραμμένος λόγος [...] ἐπὶ δὲ τῶν καιρῶν ἀκίνητος ὦν οὐδεμίαν ὠφέλειαν τοῖς κεκτημένοις παραδίδωσιν. ».

⁷⁸ La position d'Alcidas à ce sujet est encore une fois plus radicale que celle de Platon (voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 17, pour ce développement). Selon ce rhéteur en effet, l'écriture ne fait pas qu'immobiliser la pensée qui préside au discours. La pratique de l'écriture affecte les facultés cognitives (τὰς διαβάσεις τῆ γνώμη) de l'écrivain : elle rend son esprit plus lent (βραδείας) et elle enchaîne son âme (δεσμῶτιν τὴν ψυχὴν). L'écrivain se retrouve ainsi démuné lorsqu'il doit improviser un discours.

⁷⁹ Cf. *Politique* 293c-294d : « τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν. (294a) ».

⁸⁰ Cf. *infra*, section 8.3.5.

Un texte, même s'il est écrit avec art, ne peut remplacer la présence de ces hommes ni l'exercice de leur pensée. L'Étranger d'Élée fait d'ailleurs une remarque au sujet des lois, dont la portée peut très bien être élargie à tous les écrits destinés à enseigner quelque chose :

« Le loi ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste pour tous au même instant, et prescrire ainsi ce qui est le mieux. Car les dissimilitudes sont telles entre les hommes et entre les actions, sans compter que presque jamais aucune des affaires humaines ne demeure pour ainsi dire en repos, que cela interdit à tout art de prendre un parti simple qui vaudrait, en quelque domaine que ce soit, pour tous les cas et pour toujours. »

(*Politique* 294a-b, trad. Brisson et Pradeau).

Un manuel ne peut s'adapter aux besoins de ses différents élèves, alors qu'un maître peut et doit le faire. L'art des discours, dont l'enseignement fait partie, exige en effet que l'on adapte son discours en fonction de son destinataire. Le discours doit convenir au type d'âme auquel il s'adresse⁸¹. Or, c'est là une condition qui ne peut être remplie dans l'acte d'écriture.

8.3.4.2) Conséquences de l'absence de la réflexion de l'auteur

Un texte ne peut donc pas s'adapter à son lecteur. Il ne peut pas non plus choisir ses lecteurs. Cette limite inhérente au discours écrit est analysée de façon très similaire dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*.

Un livre peut en effet autant être lu par des connaisseurs que par des gens auxquels il ne convient pas⁸². Si le lecteur maîtrise déjà l'art sur lequel porte le livre, ou s'il possède les capacités naturelles requises pour comprendre

⁸¹ *Phèdre* 277b-c (cité *infra*, section 8.5.1).

⁸² *Phèdre* 275d-e : « ὅταν δὲ ἄπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μὴ. ».

par lui-même le sujet traité en peu de temps, le texte n'aura aucun effet nuisible sur lui⁸³. Il pourra même lui être utile.

Si, toutefois, le livre tombe dans les mains d'un lecteur naïf et ignorant du sujet en question, ce lecteur se remplira d'un « espoir vain et hautain⁸⁴ », et deviendra ainsi un faux savant. Si, enfin, le livre tombe entre les mains d'un lecteur hostile, il sera exposé à une réfutation injuste⁸⁵. La première réfutation que Socrate fait subir à l'un des textes de Protagoras dans le *Théétète* constitue un exemple de ce genre de situation⁸⁶. Étant privé de réflexion, un texte écrit est incapable de se défendre tout seul.

8.3.5) Un discours plus approprié à l'enseignement

Il existe, selon Socrate, un meilleur discours qui a plus de pouvoir pédagogique que le discours écrit⁸⁷. Il s'agit d'un discours qui véhicule des connaissances et qui « écrit » directement dans l'âme de l'élève, un discours donc qui laisse une empreinte durable chez lui⁸⁸. Ce discours est en outre capable d'assurer sa propre défense et de choisir ses destinataires. Ce meilleur

⁸³ *Lettre VII*, 341e (commenté *infra*, section 8.6.4) : « ἄλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὁπόσοι ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως... ».

⁸⁴ *Ibid.*, trad. Brisson : « ... τῶν τε δὴ ἄλλων [...] τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας. ».

⁸⁵ *Phèdre* 275e : « πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς αἰεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ. » Voir aussi *Lettre VII*, 343d-e (analyse *infra*, section 8.6.3).

⁸⁶ Voir *Théétète* 164e, où Socrate affirme que le « mythe » de Protagoras n'aura pas été réfuté si son auteur (ὁ πατήρ) avait été là pour le défendre. Le philosophe s'est en effet attaqué à un « orphelin » (ὄρφανόν). Il doit maintenant « porter secours » à cet orphelin, pour rétablir une forme de justice dans son argumentation (τοῦ δικαίου ἕνεκ' αὐτῷ βοηθεῖν).

⁸⁷ *Phèdre* 276a : « ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὄσω ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φέεται; ».

⁸⁸ *Ibid.* : « Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμύναί ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. ».

discours, qui est prononcé par un homme disposant d'un savoir, est « vivant et animé »⁸⁹.

On a souvent dit que ce discours était un discours oral⁹⁰. L'oralité n'est toutefois pas sa caractéristique essentielle. Il s'agit d'abord et avant tout d'un discours où la réflexion est présente, d'un discours qui est animé par une pensée. Or, tout discours qui est prononcé à l'oral ne remplit pas cette condition. Les discours appris par cœur paralysent en effet la réflexion tout autant que l'écrit⁹¹. Le meilleur discours que Socrate et Phèdre tentent de

⁸⁹ *Ibid.* : « Τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις ζῶντα καὶ ἔμψυχον, οὐδ' ὁ γεγραμμένος εἰδολον ἂν τι λέγοιτο δικαίως. ». On notera que la réplique en question est celle de Phèdre, mais que Socrate l'approuve sans aucune réserve (Παντάπασι μὲν οὖν). — Alcidas décrit le discours improvisé (αὐτοσχεδιασμός) en des termes identiques. Voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 28 : « ... οὕτω καὶ λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ... ».

⁹⁰ Cette affirmation est devenue un véritable lieu commun chez les interprètes. On pense d'emblée aux ésotéristes (voir par exemple Szlezák 1996 et 1999, commentés dans l'annexe II ; et Reale 1998). Mais il est plus étonnant de constater que leurs adversaires adoptent eux aussi ce point de vue. Voir par exemple Heitsch 1987, p.36-40 et 47-48 ; Kühn 2000, *passim* ; et Gill 1992, p.163 et 169. Voir aussi Griswold 1986, p.216 ; et Nicholson 1999, p.75.

⁹¹ Le dialogue qui nous occupe contient quelques mentions de discours appris ou récités par cœur. Voir *Phèdre* 227e-228a (ἀπομνημονεύσειν) ; 228b (ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον) ; et 228d (τὰ ῥήματα... ἐξέμαθον). Voir aussi *Phèdre* 277e (analyse *infra*, section 8.5.2) : « ... λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδοῦμενοι... ». — Alcidas s'attache lui aussi à démontrer la supériorité des discours improvisés sur les discours écrits et appris par cœur. Voir notamment *Sur ceux qui écrivent des discours* 11 (μαθησόμενος λόγον) ; et 18 : « νομίζω δὲ καὶ τὴν μάθησιν τῶν γραπτῶν λόγων χαλεπὴν καὶ τὴν μνήμην ἐπίπονον καὶ τὴν λήθην αἰσχροὺς ἐν τοῖς ἀγῶσι γίγνεσθαι. ». — Rares sont les commentateurs qui ont remarqué cette nuance. Ceux qui l'ont fait ont supposé que tous les discours appris par cœur étaient écrits à l'origine (voir par exemple Heitsch 1987, p.44 ; et Lafrance 2003, p.94-95, qui s'appuie à ce sujet sur la notice de Robin au *Phèdre*). Cette lecture convient à la critique d'Alcidas et aux premiers passages du *Phèdre* que nous venons de citer. Ces extraits concernent en effet la possibilité que le jeune homme soit capable de réciter le texte de Lysias (Phèdre nie cependant être en mesure de le faire, cf. *supra*, section 7.3.1). On ne peut toutefois dire la même chose des « rhapsodies » mentionnées en *Phèdre* 277e. Ce type de récitation est en effet présentée comme un cas différent de l'écriture (οὐδένα πάποτε λόγον... μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδοῦμενοι...). L'*Ion*, qui porte sur l'art des rhapsodes, ne contient d'ailleurs aucune remarque qui associerait les poèmes en question à des textes écrits. Dans ce dialogue, les seules occurrences des termes de la famille de « *graphein* » désignent plutôt la peinture, qui est mentionnée à titre d'exemple d'un art « qui forme un tout » (cf. *Ion* 532e-533a, trad. Canto pour l'expression). Les poèmes homériques, qui étaient les œuvres de prédilection des rhapsodes, étaient issus d'une tradition orale (voir notamment Bakker 1997a ; voir aussi Nagy 2002, p.32, note 62, qui estime que les « rhapsodies » de la fin du *Phèdre* sont des discours oraux). Bien avant qu'on les mette par écrit, ces discours étaient déjà empreints d'une certaine fixité qui était due à la versification et aux attentes du public. — Kühn (2000) s'inscrit lui aussi en faux contre une interprétation de Gaiser selon laquelle les « rhapsodies » de la fin du *Phèdre* se baseraient sur des textes écrits. Kühn se contente toutefois de

cerner est donc un discours où la pensée de l'homme compétent peut se mouvoir librement. Il tient son efficacité pédagogique supérieure de cette propriété.

Nous avons ainsi affaire, non pas à une simple opposition entre discours oral et discours écrit, comme on le pense souvent, mais bien à une opposition entre un discours vivant et un discours figé. Le premier est doté d'un pouvoir pédagogique réel, tandis que l'autre est impropre à l'éducation, qu'il soit écrit ou oral.

8.4) Écriture et genre de vie

Juste avant de raconter son mythe de Theuth, Socrate affirmait qu'il restait à savoir s'il est convenable ou non d'écrire⁹². Cette question s'inscrivait toutefois dans une interrogation beaucoup plus large et beaucoup plus importante.

Le philosophe reformulait en effet la question de la convenance de l'écriture en ces termes : quelle façon d'agir et de parler, en ce qui concerne les discours en général, plaira le plus à la divinité⁹³? C'est donc le genre de vie, et en particulier les règles de vie eu égard aux discours, qui sont mis en cause par

souligner le fait que rien dans le texte de Platon ne permet de relier ces discours à des écrits (p.83). Il considère avec raison que la mention de ces rhapsodies introduit une distinction parmi les discours oraux (p.84). Ce commentateur adopte toutefois un point de vue trop restrictif en jugeant qu'il y a là une opposition entre les « discours oraux traditionnels » et « l'enseignement dialectique » (p.85). L'entretien dialectique en effet, malgré tous ses mérites, n'est pas le seul mode discursif qui permette le déploiement d'une pensée vivante. Le *Phèdre* lui-même contient un exemple qui milite en ce sens : les deux discours improvisés de Socrate, qui sont opposés au texte de Lysias, relèvent de la rhétorique. Kühn affirme d'ailleurs que ce serait surtout la « manière de prononcer le discours », à savoir la récitation, qui poserait problème pour Platon (p.84). Il ne semble pas voir à quel point le fait de mémoriser un discours mot à mot peut entraver l'activité de la pensée, quelle que soit la façon dont on s'exprime.

⁹² *Phèdre* 274b : « Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς περὶ καὶ ἀπρεπείας, πῆ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπη ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ; ».

⁹³ *Ibid.* : « Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῷ χαριῆ λόγων περὶ πρᾶττων ἢ λέγων; ».

cette question. À quels discours devons-nous consacrer nos efforts ? Quelle place la lecture et l'écriture doivent-elles occuper dans nos vies ?

Nous venons de voir comment Socrate montre à Phèdre qu'il doit aller s'éduquer auprès d'un maître digne de ce nom, et laisser les livres de côté pour le moment. Suivant le même principe, le philosophe affirmera, dans les dernières pages du dialogue, que l'homme compétent doit se consacrer en priorité à l'enseignement direct, et non à l'écriture.

8.4.1) L'écriture comme jeu et l'enseignement comme *spoudé*

Nous avons vu que l'écriture est un jeu pour Platon, tout d'abord parce qu'elle est une *mimésis*. Comme plusieurs autres formes d'imitation, l'écriture n'est pas une activité qui mérite un grand zèle (*spoudé*). L'écriture doit plutôt être pratiquée comme un jeu, c'est-à-dire comme un passe-temps. L'homme qui dispose d'un savoir ne doit pas en faire son occupation principale⁹⁴.

⁹⁴ L'opposition de la *paidia* et de la *spoudé* dans ces passages concernent en effet deux activités, comme on peut le voir dans la section précédente et les suivantes. Szlezák, qui cherche à justifier son interprétation ésotériste, estime quant à lui que l'opposition viserait deux types de discours, à savoir le discours écrit et la dialectique orale, qui serait en elle-même « sérieuse » (voir notamment Szlezák 1999, p.6, 14 et 18-19 ; voir aussi Reale 1998, p.146-147, qui parle du « sérieux » de l'« oralité dialectique »). Plusieurs autres commentateurs, qui ne sont pas des ésotéristes, adoptent eux aussi une lecture similaire, en opposant l'écrit à une dialectique qui serait « sérieuse » (voir par exemple Burger 1980, p.101 et 104 ; ainsi que Griswold 1986, p.216, qui affirme même que l'éducation des autres humains ne serait pas une priorité pour Socrate), ou encore au « sérieux de la véritable philosophie » (cf. Gagnebin 1997, p.290). Même Heitsch (1987), qui s'inscrit en faux contre la lecture ésotériste, juge que seul le discours oral, et surtout l'entretien dialectique, serait digne de la *spoudé* en question qu'il conçoit comme un « engagement sérieux » (*ernsthaften Einsatz*, p.38-39). Cet interprète ne cherche d'ailleurs pas à éclairer le sens de l'opposition de la *paidia* et de la *spoudé*. Il affirme plutôt, sans autre forme de procès, que cette opposition est « conventionnelle » (p.36, note 59). Or, nous avons pu constater jusqu'ici à quel point l'usage platonicien de ces deux concepts se distingue au contraire de celui de ses contemporains. La désinvolture de Heitsch à cet égard fait d'autant plus sourciller qu'il ne cite à l'appui de son affirmation que deux passages des dialogues de Platon, qui ne sont pas éclairants pour la question de l'écriture, à savoir la réplique d'Agathon (*Banquet* 197e), et une réplique de Socrate qui décrit le jeu des sophistes éristiques (*Euthydème* 278c). Heitsch cite aussi pêle-mêle la première ligne du *Banquet* de Xénophon et la ligne finale de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias – qui n'ont rien à voir ni avec l'écriture, ni avec la conception platonicienne du jeu en général –, ainsi qu'un passage du traité *Sur ceux qui écrivent des discours* d'Alcidamas, qui est la seule référence pertinente du lot. Dans la même veine, l'article de Gill (1992) est celui qui, au sein du recueil de Rossetti, contient le plus grand nombre de

Socrate établit à ce sujet une analogie entre l'enseignement et l'agriculture, en comparant le discours à une semence ⁹⁵. Un agriculteur sensé se préoccupe de ses semences et souhaite qu'elles donnent des fruits ⁹⁶. C'est pourquoi il n'applique pas sa *spoudé* à la culture des jardins d'Adonis, qui sont plantés durant l'été et qui sont éphémères ⁹⁷. Il le fera plutôt pour s'amuser et pour célébrer une fête. Les cultures auxquelles il consacre son zèle prennent, quant à elles, beaucoup plus de temps à pousser et nécessitent plus de soins ⁹⁸. L'agriculteur doit en effet les semer dans un terrain approprié et utiliser l'art qui est le sien. La beauté des jardins d'Adonis lui procure du plaisir, mais il éprouve une véritable affection pour les cultures auxquelles il a appliqué son zèle, et qui sont parvenues à maturité ⁹⁹. Il y a ainsi, pour l'agriculteur sensé, une culture

références aux extraits qui vont nous occuper dans les prochaines sections. Gill ne fait toutefois aucune mention des concepts de jeu et de *spoudé* dans son étude. — Parmi les rares commentateurs qui ont vu que la *spoudé* opposée à l'écriture dans le *Phèdre* consiste en une activité, à savoir l'enseignement, il faut tout d'abord souligner la contribution de Robin (dans sa notice à ce dialogue, p.LIII-LIV). Notre interprétation rejoint la sienne à certains égards (notamment sur l'importance de la « pensée vivante », p. LI). Robin semble toutefois se contredire lui-même en affirmant, dans la même page, que l'existence de « doctrines non écrites » serait indubitable, et que l'enseignement tel que Platon le conçoit n'est pas « dogmatique » (p.LIII). Kühn (2000) considère lui aussi que cette *spoudé* concerne l'enseignement, mais en précisant toujours qu'il s'agit d'un enseignement « oral » (voir par exemple, p. 34, 41 et 69). Nicholson (1999), qui affirme avec raison qu'on ne trouve pas chez Szlezák une analyse adéquate de la notion de jeu, considère lui aussi que l'opposé de l'écriture dans le *Phèdre* est l'enseignement. Il conclut cependant, en s'appuyant sur Wilamowitz, que la notion de jeu dans ce contexte s'assimilerait à notre concept moderne d'art (cf. p.86-88). La conception de l'écriture comme passe-temps semble lui échapper complètement.

⁹⁵ Socrate s'était déjà servi de cette analogie (cf. *supra*, section 7.2.2).

⁹⁶ *Phèdre* 276b : « ... ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, ἂν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο... ».

⁹⁷ *Ibid.* : « ... πόττερα σπουδῇ ἂν θέρουσ εἰς Ἀδώνιδος κήπους ἀρῶν χαίροι θεωρῶν καλοὺς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους, ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδίας τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῶν ἂν, ὅτε καὶ ποιῶν ».

⁹⁸ *Ibid.* : « ... ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν, τῇ γεωργικῇ χρώμενος ἂν τέχνῃ, σπείρας εἰς τὸ προσήκον, ἀγαπήν ἂν ἐν ὀγδῶφ μηνὶ ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα; ».

⁹⁹ Il y a en effet dans cet extrait une opposition entre « χαίροι θεωρῶν καλοὺς... γιγνομένους », et « ἀγαπήν ὅσα ἔσπειρεν τέλος λαβόντα », pour laquelle on trouve un équivalent dans le passage consacré au philosophe. Cf. *infra*, section 8.4.3.

accomplie avec *spoudê*, qui occupe le plus clair de son temps, et une culture ludique, à laquelle il s'adonne à l'occasion ¹⁰⁰.

Dans cette analogie, le pendant de l'agriculteur est l'homme qui détient des connaissances sur ce qui est juste, beau et bon ¹⁰¹. Il s'agit donc du philosophe ¹⁰². Les discours sont les semences du philosophe, et l'enseignement véritable consiste à « planter » ces semences directement dans une âme, comme nous l'avons vu ¹⁰³. Cet homme, qui a autant de bon sens que l'agriculteur, ne consacre pas l'essentiel de ses efforts à l'écriture, parce que les discours écrits n'ont pas le pouvoir d'enseigner la vérité de façon satisfaisante ¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Phèdre* 276c : « Οὐτω που, ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν σπουδῆ, τὰ δὲ ὡς ἑτέρως ἂν ἢ λέγεις ποιῶι. »
Pour le caractère occasionnel de la culture ludique, voir *Phèdre* 276b (cité un peu plus haut, note 97) :
« ... ἢ ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῶν ἂν, ὅτε καὶ ποιῶι. »

¹⁰¹ *Phèdre* 276c : « Τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα τοῦ γεωργοῦ φῶμεν ἦττον νοῦν ἔχειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ σπέρματα; »

¹⁰² Ou de l'homme politique véritable, ce qui revient souvent au même chez Platon. Socrate identifie cet homme comme étant un philosophe à la toute fin du dialogue (cf. *Phèdre* 278d, cité *infra*, section 8.5.3). — Certains commentateurs établissent ici une distinction entre l'orateur savant ou « scientifique » et le philosophe (voir par exemple Gill 1992, p.167). Une telle distinction paraît superflue étant donné que, pour Platon, seule une pratique assidue de la dialectique permet d'acquérir les connaissances en question (voir la note précédente). Le philosophe devient aussi, d'une certaine façon, un « orateur scientifique » lorsqu'il emploie la rhétorique. De manière générale, les caractéristiques attribuées au bon orateur dans le *Phèdre* sont celles du dialecticien, comme nous l'avons vu (et comme Gill l'admet lui-même, p.168).

¹⁰³ L'enseignement véritable ne saurait être réduit à une simple transmission de doctrines fixes, comme on le présuppose chez les ésotéristes. En effet, le terme « enseignement » est presque un abus de langage chez Platon. Le maître ne transvide pas son savoir dans l'âme de son élève (cf. *Banquet* 175d, pour cette image). Selon Platon, il est aussi ridicule de prétendre être en mesure d'introduire une connaissance dans une âme où elle ne se trouvait pas, que de prétendre être capable d'introduire la vision dans un œil aveugle (cf. *République* VII, 518b-d, pour ce développement). La capacité (*dunamis*) de connaître et « l'instrument » avec lequel on connaît se trouvent déjà dans l'âme de chaque être humain. Le rôle du maître est d'orienter cet instrument vers son objet et de favoriser le développement de cette *dunamis*. L'éducation supérieure est ainsi conçue comme un encadrement dialectique d'une montée vers l'être accomplie par l'élève (cf. *République* VII, 537b-d). Le maître doit favoriser cette montée ou, pour utiliser la terminologie du *Phèdre*, cette réminiscence. Dans le contexte particulier du *Phèdre*, le maître doit favoriser la production de beaux discours chez son élève, en « inséminant » son âme. — Pour d'autres arguments visant à démontrer que l'enseignement dont il est question dans le *Phèdre* n'est pas dogmatique, voir Gill 1992, p.156-171 ; et Kühn 2000, p.85-93 et 104-108.

¹⁰⁴ *Phèdre* 276c : « Οὐκ ἄρα σπουδῆ αὐτὰ ἐν ὕδατι γράψει μέλανι σπείρων διὰ καλάμου μετὰ λόγων ἀδυνάτων μὲν αὐτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τάληθι διδάξαι. »

Il faut toutefois noter que le philosophe ne s'abstient pas de consigner ses discours séminaux par écrit. Il le fait plutôt à l'occasion et en guise de jeu, parce qu'il sait que ce type de « culture » n'a pas d'efficacité pédagogique réelle¹⁰⁵.

« Mais ces jardins en caractères écrits, c'est, semble-t-il, pour jouer qu'il les sèmera et qu'il les écrira¹⁰⁶. Et lorsqu'il écrira, en mettant des aide-mémoire en réserve pour lui-même, "s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse", et pour quiconque suit la même piste, il se réjouira de voir pousser ces tendres cultures¹⁰⁷. »
(*Phèdre* 276d, trad. Brisson, modifiée)

La pratique littéraire du philosophe se conforme donc au principe énoncé par Socrate dans son interprétation du mythe de Theuth. Le philosophe écrit des textes destinés à rafraîchir sa propre mémoire et celle de ses compagnons et élèves (παντι τῷ ταῦτόν ἵχνος μετιόντι). Le public visé par le philosophe dispose ainsi d'une certaine connaissance des sujets traités dans ses écrits.

8.4.2) La supériorité de l'écriture sur d'autres formes de jeux

Le philosophe écrit aussi pour la même raison que l'agriculteur sensé plante des jardins d'Adonis : il le fait pour se divertir, pour le plaisir de la chose. Socrate poursuit en effet son raisonnement en ces termes :

« Et quand d'autres s'adonneront à d'autres jeux, se délectant de beuveries et de toutes sortes de plaisirs frères de ceux-là, alors lui, à

¹⁰⁵ L'écriture doit aussi être un jeu et une activité accessoire selon Alcidas. L'occupation principale dont il fait la promotion n'est toutefois pas l'enseignement, mais la pratique de la rhétorique. Voir *Sur ceux qui écrivent des discours* 34 (avec le contexte) : « ... οὐκ εἰκότως ἂν τοῦ μὲν αὐτοσχεδιάζειν αἰεὶ τε καὶ διὰ παντὸς ἐνεργὸν τὴν μελέτην ποιῶτο, τοῦ δὲ γράφειν ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ ἐπιμελόμενος... ».

¹⁰⁶ « ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους, ὡς ἔοικε, παιδιᾷ χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει... »

¹⁰⁷ « ... ὅταν δὲ γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυρίζομενος, εἰς τὸ "λήθης γῆρας" ἔαν ἴκηται, καὶ παντὶ τῷ ταῦτόν ἵχνος μετιόντι, ἡσθήσεταιί τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἀπολόος. »

ce qu'il semble, au lieu [de s'adonner à] cela, il passera le temps en jouant aux jeux dont je parle¹⁰⁸. »
(*Phèdre* 276d, trad. Brisson, légèrement modifiée).

Deux types de jeux sont opposés et hiérarchisés dans cet extrait. Le philosophe préfère s'adonner aux jeux dont il tire un plaisir intellectuel, plutôt qu'aux jeux susceptibles de lui procurer un plaisir physique. Il aime mieux écrire que s'enivrer¹⁰⁹.

L'écriture constitue ainsi un plus beau jeu que les banquets, bien que certains d'entre eux puissent aussi être beaux ou utiles¹¹⁰.

« – Qu'il est beau le jeu dont tu parles, en regard de la médiocrité des autres, celui de l'homme capable de jouer dans les discours, en composant des mythes sur la justice et les autres choses que tu as mentionnées¹¹¹.

– Effectivement, il en est bien ainsi, mon cher Phèdre¹¹². »
(*Phèdre* 276e, trad. Brisson, modifiée)

¹⁰⁸ « ὅταν <δὲ> ἄλλοι παιδῖαις ἄλλαις χρόνται, συμποσίοις τε ἄρδοντες αὐτοὺς ἐτέροις τε ὄσα τούτων ἀδελφά, τότε ἐκεῖνος, ὡς ἔοικεν, ἀντὶ τούτων οἷς λέγω παίζων διάξει. » — On voit ici que le verbe « *παίζειν* » peut être construit avec un datif, tout comme on dit en français « jouer à la balle », par exemple.

¹⁰⁹ Kühn (2000), qui passe cet extrait sous silence, interprète l'application de la notion de *paidia* à l'écriture comme un rejet complet de cette activité (p.100). Il conclut ainsi que « si l'enseignement oral suffit pour faire le bonheur du dialecticien », ce dernier n'a pas besoin d'y ajouter des jeux de surcroît (*ibid.*). Selon ce commentateur, le dialecticien « ne saurait finalement accepter les jeux, fussent-ils dialectiques » (*ibid.*). Une telle position, qui évacue toute forme d'activité ludique de la vie du philosophe, et qui suppose donc que le philosophe n'est pas humain, contredit la lettre de plusieurs dialogues platoniciens, comme nous avons commencé à le voir (cf. *supra*, chapitre 2 ; et *infra*, chapitre 10).

¹¹⁰ Voir *Protagoras* 347c-348a, où Socrate oppose deux types de banquets (ceux des hommes médiocres et ceux des hommes capables de discuter entre eux) ; et *Banquet* 176a-177a. Voir aussi *supra*, section 2.3.3, pour les banquets comme moyen d'éduquer à la modération. — Ce passage du *Phèdre* sur la supériorité de l'écriture par rapport à d'autres jeux est limpide. Il se trouve cependant des interprètes pour affirmer que l'écriture est placée sur le même pied que les beuveries (*drinking parties*, Michelini 2003, p.59). Les commentateurs qui lisent la critique platonicienne de l'écriture comme un rejet total de cette activité n'ont sans doute pas, eux non plus, accordé à cet extrait l'attention qu'il mérite.

¹¹¹ « Παγκάλην λέγεις παρὰ φαύλην παιδιάν, ὦ Σώκρατες, τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογούντα. »

¹¹² « Ἔστι γάρ, ὦ φίλε Φαίδρε, οὕτω. »

Écrire des mythes portant sur la justice, le beau et le bien apparaît ainsi comme étant l'un des jeux de prédilection du philosophe platonicien ¹¹³. Cette idée jette un éclairage significatif sur la façon dont Platon pouvait concevoir ses propres dialogues ¹¹⁴.

8.4.3) La supériorité de l'enseignement sur l'écriture

L'enseignement direct portant sur ces mêmes thèmes constitue cependant une occupation (*spondê*) beaucoup plus belle que ce très beau jeu ¹¹⁵. Socrate précise en effet que cette *spondê* consiste à « planter » des discours véhiculant des connaissances dans une âme ¹¹⁶. Comme l'agriculteur sensé, le

¹¹³ Il y en aura d'autres (cf. *infra*, chapitre 10).

¹¹⁴ Certains commentateurs ont lu ce passage comme une réflexion sur la *République*. On compte parmi eux non seulement des ésotéristes (voir par exemple Szlezák 1999a, p.55), mais aussi certains de leurs adversaires (voir par exemple les notes 458-459 de Brisson à sa traduction du *Phèdre*). Cette interprétation est juste, à notre avis, et elle peut même être élargie à tous les dialogues, du seul fait qu'ils soient écrits (nous reviendrons sur cette question au chapitre 11). Sans postuler l'existence de doctrines orales, qui seraient de surcroît différentes de ce qu'on trouve dans les dialogues, il faut reconnaître avec Szlezák que rien dans le texte du *Phèdre* ne vient limiter la portée de l'application de la notion de jeu à l'écriture et ses produits. — Des commentateurs tentent cependant de soustraire les dialogues à ce statut de jeu en croyant tous, d'une façon ou d'une autre, qu'admettre cette évidence revient à ravalier Platon au rang des sophistes et des rhéteurs. Kühn (2000) affirme ainsi que la critique platonicienne de l'écriture et ce statut de jeu ne concernent que les écrits traditionnels, et non les écrits philosophiques (p.13-26). Lafrance (2003) avance somme toute le même argument, mais en se basant sur des considérations historiques (p.94-98). Bien avant eux, Robin lisait ce passage du *Phèdre* comme une allusion à une « mythologie sophistique, qui ne vise que la beauté du vocabulaire, la singularité de l'invention » (voir sa traduction parue dans la *Pléiade*, note 256). Cette interprétation repose sur le préjugé courant qui veut que le jeu soit incompatible avec la vérité ou la philosophie pour Platon (voir la suite de la note de Robin). Il semble que ce soit aussi le cas de celles de Kühn et de Lafrance. Une telle lecture ne tient pas compte de l'acquiescement de Socrate au jugement de Phèdre, ni du fait qu'ils sont en train de parler de l'homme qui possède un véritable savoir sur la justice, le beau et le bien (cf. *Phèdre* 276c, cité *supra*, section 8.4.1). Cette description convient mal à un sophiste ou un rhéteur. — D'autres commentateurs tentent de soustraire les dialogues à la critique platonicienne de l'écriture, en affirmant que l'écriture philosophique ou platonicienne est un « jeu sérieux ». En plaquant ainsi sur les dialogues un « sérieux » sorti de nulle part, ces interprètes contredisent aussi bien la lettre que l'esprit du *Phèdre*. Voir par exemple Burger 1980, p.10, 101 et 105 ; Heitsch 1987, p.49-50 ; et Howland 2003, p.88-95.

¹¹⁵ *Phèdre* 276e : « πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται... ».

¹¹⁶ *Ibid.* : « ... ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους... » — On remarquera comment la dialectique figure ici à titre d'outil (τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος). On ne peut donc pas assimiler la belle *spondê* en question à cette méthode, ni au type de discours qu'elle produit. En tant que moyen, la dialectique est subordonnée à une occupation plus large (l'enseignement) et au but de cette activité, c'est-à-dire

philosophe choisit un terrain approprié à ses semences, c'est-à-dire une âme dont le naturel convient à son enseignement, et il utilise l'art qui est le sien, à savoir la dialectique ¹¹⁷.

Ces discours séminaux, que le philosophe plante dans une âme, ne sont pas plus vrais, ni plus remplis de connaissances que ses discours écrits ¹¹⁸. Ils sont plus fertiles. Ces semences donneront des fruits qui seront féconds à leur tour. Les discours du maître rendront l'élève apte à produire ses propres discours, qui pourront à leur tour être « plantés » dans d'autres âmes ¹¹⁹. Ils lui procureront ainsi une forme d'immortalité bien supérieure à celle que les hommes politiques et les logographes recherchent par le biais de l'écriture ¹²⁰. Le philosophe prend d'ailleurs plaisir à écrire, mais il trouve son bonheur dans l'enseignement ¹²¹. L'homme qui désire obtenir la plus grande immortalité et le plus grand bonheur qui soient accessibles à un être humain doit donc contribuer à la fécondité des âmes dont il s'est entouré, en les inséminant par le biais de son enseignement.

8.5) La pratique correcte de l'écriture (1^{ère} partie)

Socrate et Phèdre peuvent maintenant répondre à la question soulevée juste avant le mythe de Theuth : quelle manière d'agir, eu égard aux discours, plaira le plus à la divinité ? Socrate résumera les critères à partir desquels on

l'éducation d'une âme. Cette nuance semble avoir échappé à la plupart des interprètes dont nous parlions plus haut (cf. *supra* section 8.4.1).

¹¹⁷ Voir la note précédente.

¹¹⁸ Ils ne portent pas non plus sur d'autres sujets, quoi qu'en pensent les ésotéristes. Nous sommes sur ce point d'accord avec Kühn (2000, p.37-39) et Heitsch (1987, p.37).

¹¹⁹ *Phèdre* 276e-277a : « ... μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ [...] οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἰκανοί... ».

¹²⁰ Cf. *supra*, section 8.1.

¹²¹ Comparer *Phèdre* 276d : « ... ἡσθήσεται τε αὐτοὺς θεωρῶν φυομένους ἀπαλόους », à *Phèdre* 277a : « ... καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιῶντες εἰς ὅσον ἀνθρώπου δυνατὸν μάλιστα. ».

peut déterminer si le fait de prononcer ou d'écrire des discours est une belle chose ou non, et à quelles conditions cette activité mérite le blâme ¹²².

8.5.1) Connaissance, art et lucidité

Le premier critère est bien sûr la maîtrise de l'art des discours. Dans cette partie du texte, Socrate vise surtout Lysias et les autres rhéteurs déclarés incompetents lors des développements précédents ¹²³. L'orateur et l'écrivain doivent être capables de pratiquer la méthode dialectique de division et de rassemblement, afin de pouvoir connaître les sujets dont ils traitent ¹²⁴. Ils doivent aussi connaître les différents genres de discours et d'âmes, et être capables d'« harmoniser » leurs discours à l'âme de ceux à qui ils s'adressent ¹²⁵. Ces conditions s'appliquent autant à l'enseignement qu'à la persuasion ¹²⁶.

Socrate place ensuite dans sa ligne de mire tous les auteurs d'ouvrages politiques ¹²⁷. Les hommes qui rédigent des lois font partie de ce groupe ¹²⁸.

¹²² *Phèdre* 277d : « Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ γιγνόμενον ἐν δίκῃ λέγεται ἂν ὄνειδος ἢ μή, ἀρα οὐ δεδήλωκεν τὰ λεχθέντα ὀλίγον ἔμπροσθεν ».

¹²³ Cette partie de l'entretien s'ouvre en effet sur une question plus précise : le reproche adressé à Lysias par un homme politique athénien, qui le blâmait parce qu'il écrivait des discours, était-il justifié ? Cf. *Phèdre* 277a-b.

¹²⁴ *Phèdre* 277b : « Πρὶν ἂν τις τὸ τε ἀληθὲς ἐκάστων εἶδη περὶ ὧν λέγει ἢ γράφει, κατ' αὐτὸ τε πᾶν ὀρίζεσθαι δυνατὸς γένηται, ὀρισάμενός τε πάλιν κατ' εἶδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν ἐπιστηθῆ... ».

¹²⁵ Cf. *Phèdre* 277b-c : « ... περὶ τε ψυχῆς φύσεως διδόν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοῦς λόγους, ἀπλοῦς δὲ ἀπλῆ... ».

¹²⁶ *Phèdre* 277c : « ... οὐ πρότερον δυνατὸν τέχνῃ ἔσεσθαι καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι τὸ λόγων γένος, οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι οὔτε τι πρὸς τὸ πείσαι... » — L'harmonisation du discours à l'âme de son destinataire est une condition qui ne peut pas être remplie dans l'acte d'écriture, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, section 8.3.4.1). C'est sans doute la raison pour laquelle Socrate ne mentionne pas l'écriture ici, alors qu'il l'avait fait au début de sa réplique (voir *Phèdre* 277b, cité un peu plus haut, note 124).

¹²⁷ *Phèdre* 277d : « Ὡς εἴτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πόποτε ἔγραψεν ἢ γράψει ἰδία ἢ δημοσίᾳ νόμους τιθεῖς, σύγγραμμα πολιτικὸν γράφων... ».

¹²⁸ Voir la note précédente : « ... ἔγραψεν ἢ γράψει [...] δημοσίᾳ νόμους τιθεῖς... ».

Selon le philosophe, un auteur d'un texte politique mérite d'être blâmé lorsqu'il juge que son écrit comporte « une grande solidité et une grande clarté »¹²⁹. Les termes utilisés par Socrate dans ce passage sont d'ailleurs les mêmes que ceux qu'il avait employés lorsqu'il dénonçait la naïveté des lecteurs, dans la foulée du mythe de Theuth¹³⁰. La lucidité à l'égard des limites du discours écrit constitue ainsi un second critère. Un auteur ne doit jamais surestimer le pouvoir de son texte.

Socrate a déjà montré que l'ignorance du sujet traité, de la part de l'écrivain, était un motif valable de reproche. Il sent tout de même le besoin d'y revenir dans le passage qui nous occupe. Les textes politiques portent en effet sur ce qui est juste, injuste, bon ou mauvais¹³¹. Or, l'ignorance en matière d'éthique, surtout lorsqu'on a la prétention d'écrire une oeuvre politique, est une forme d'ignorance pire que les autres. Pour Socrate, l'écrivain qui en souffre mérite d'être blâmé, qu'il soit conscient ou non de son ignorance¹³². Il semble donc que dans le domaine de l'éthique et de la politique, l'ignorant naïf, qui s'imagine être savant, n'ait pas droit à plus d'indulgence que l'*eirôn*, qui cherche quant à lui à usurper une renommée de savant¹³³.

8.5.2) Le philosophe et les discours

À ces écrivains incompetents, qui se font des illusions sur le pouvoir réel des écrits, Socrate oppose un homme lucide dont la *spondè* est bien placée dans

¹²⁹ *Ibid*, trad. Brisson : « ... καὶ μεγάλην τινὰ ἐν αὐτῷ βεβαιότητα ἡγοῦμενος καὶ σαφήνεια, οὕτω μὲν ὄνειδος τῷ γράφοντι... ».

¹³⁰ Cf. *Phèdre* 275c (analyse *supra*, section 8.3.3) : « ... καὶ αὐτὸς ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέλαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐθειας γέμοι... ».

¹³¹ *Phèdre*, 277d-e : « τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων καὶ ἀδίκων περὶ καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν οὐκ ἐκφέγγει τῇ ἀληθείᾳ μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι, οὐδὲ ἂν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ. ».

¹³² Nous interprétons ainsi l'expression « ὕπαρ τε καὶ ὄναρ » (voir la note précédente).

¹³³ Dans les autres passages des dialogues que nous avons examinés, l'*eirôn* est jugé avec plus de sévérité que le naïf. Cf. *supra*, sections 6.2 à 6.8 ; et *infra*, annexe I, section V.1.

le domaine des discours. Cet homme est un philosophe, comme nous l'apprendrons à la fin de son argumentation.

« Mais celui qui estime que le discours écrit comporte nécessairement, quel qu'en soit le sujet, une grande part de jeu¹³⁴ ; celui qui estime que jamais aucun discours, qu'il soit en vers ou en prose, n'est digne qu'on déploie un grand zèle pour l'écrire, ni pour le prononcer à la manière des discours récités par les rhapsodes, lesquels sont prononcés sans examen préalable ni volonté d'instruire, mais pour persuader¹³⁵ ; celui qui estime, en revanche, que les meilleurs des discours de cette espèce ne constituent en réalité, pour ceux qui savent, qu'un moyen de se rafraîchir la mémoire¹³⁶, et que les discours qui enseignent [quelque chose], qui visent l'apprentissage, et qui écrivent en réalité dans une âme, au sujet de ce qui est juste, beau et bon, sont les seuls à comporter clarté et achèvement et à mériter son zèle¹³⁷ ; celui qui estime que de pareils discours doivent être considérés comme ses fils légitimes à lui (ύεῖς γνησίους), d'abord le discours qui se trouve à l'intérieur de lui, si sa présence est due à une découverte de sa part, ensuite certains discours qui sont à la fois rejetons et frères du premier, s'ils ont poussé dans d'autres âmes à proportion de leur mérite¹³⁸ ; en disant "au revoir" aux autres discours, cet homme-là a des chances, Phèdre, d'être ce que toi et moi nous souhaiterions devenir¹³⁹. »
(*Phèdre* 277e-278b, trad. Brisson, modifiée)

Le philosophe est conscient de la nature ludique des discours écrits. Il les prend pour ce qu'ils sont, à savoir des images mimétiques immobiles. Il sait que la qualité du contenu d'un texte ne change rien à sa nature fondamentale. Jugeant

¹³⁴ « Ὁ δέ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ περὶ ἐκάστου παιδιᾶν τε ἡγούμενος πολλὴν ἀναγκαῖον εἶναι... »

¹³⁵ « ... καὶ οὐδένα πάποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου μεγάλης ἄξιον σπουδῆς γραφῆναι, οὐδὲ λεχθῆναι ὡς οἱ ῥαψωδοῦμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν... »

¹³⁶ « ... ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότηων ὑπόμνησιν γεγρονάται... »

¹³⁷ « ... ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐν μόνους ἡγούμενος τό τε ἐναργὲς εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς »

¹³⁸ « ... πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθεὶς ἐνῆ, ἔπειτα εἴ τινες τούτου ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν »

¹³⁹ « ... τοὺς δὲ ἄλλους χαίρειν ἐᾶν οὗτος δὲ ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ κινδυνεύει, ᾧ Φαῖδρε, εἶναι οἶον ἐγὼ τε καὶ σὺ εὐξαίμεθ' ἂν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι. »

qu'un bon discours écrit n'a pas d'autre pouvoir que celui de pallier les défaillances de la mémoire, cet homme ne hissera pas la production de telles images au rang d'occupation importante.

Le philosophe juge aussi indigne de son zèle tout discours qui est susceptible de paralyser la pensée. Les discours qualifiés de « rhapsodies » par Socrate désignent en effet des discours appris par cœur que l'on débite machinalement, et donc sans réfléchir. De manière générale, un discours qui n'est basé sur aucune recherche dialectique, et qui n'enseigne rien, ne vaut pas la peine d'être prononcé. Tous ces discours écrits et oraux sont donc exclus de la sphère de l'activité zélée du philosophe, parce qu'ils sont impropres à l'éducation.

Cet homme consacre plutôt l'essentiel de ses efforts à la production de discours dotés d'une efficacité pédagogique réelle. Il s'applique à laisser une empreinte dans l'âme de ses auditeurs en la fécondant¹⁴⁰. Le philosophe n'enseigne d'ailleurs pas n'importe quel art. C'est un maître d'éthique. Seuls les discours convenant à un enseignement, et portant sur la justice, la beauté et le bien, sont dignes de sa *spoudé*.

8.5.3) Le philosophe et le logographe

Cet homme ne fera donc pas de l'écriture son occupation principale. Il se contentera de rédiger des aide-mémoire et d'écrire pour son propre plaisir, comme nous l'avons vu. L'appellation de « logographe », toutefois, ne convient pas à un philosophe qui écrit.

¹⁴⁰ Dans l'extrait que nous venons de citer, nous retrouvons une fois de plus l'expression « γραφομένους ἐν ψυχῇ », et des termes appartenant au vocabulaire de l'engendrement (ἕϊς, ἔκγονοί) et de l'agriculture (ἐνέφυσον).

En effet, le simple fait d'écrire et le choix d'un genre littéraire particulier ne sont pas des critères permettant de déterminer le titre que mérite un homme.

C'est ce que Socrate explique à Phèdre vers la fin de leur discussion.

« A toi, maintenant, d'aller trouver Lysias pour lui expliquer que, étant tous les deux descendus jusqu'au ruisseau des Nymphes et jusqu'à leur sanctuaire, nous avons entendu des discours qui nous mandaient de dire à Lysias et à quiconque compose des discours, à Homère et à quiconque a composé de la poésie sans accompagnement musical ou destinée à être chantée ¹⁴¹, et en troisième lieu à Solon et à quiconque a écrit, en matière de discours politiques, des textes auquel il donne le nom de "lois" ¹⁴² : "Si c'est en sachant en quoi consiste le vrai qu'il a composé cet ouvrage, s'il est en mesure de lui venir en aide en affrontant une réfutation portant sur ce qu'il a écrit, et s'il est capable, en prenant lui-même la parole, de démontrer que les écrits ont peu de valeur ¹⁴³, il faut dire de cet homme qu'il possède une dénomination qui lui vient, non pas de l'un de ses écrits, mais de ce à quoi il a consacré son zèle ¹⁴⁴. »

(*Phèdre* 278b-d, trad. Brisson, modifiée)

Les bases d'une pratique correcte de l'écriture sont résumées dans ce passage. Elles se rapportent, encore une fois, à la maîtrise de l'art des discours. L'écrivain doit connaître le sujet dont il traite dans son livre et être capable d'en parler en laissant libre cours à sa réflexion. Il pourra ainsi défendre ses thèses. En ayant recours à cette parole vivante et animée, l'écrivain donnera aussi la preuve de la supériorité de sa pensée sur ses écrits ¹⁴⁵.

¹⁴¹ « ... ἠκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέστελλον λέγειν Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθησι λόγους, καὶ Ὀμήρω καὶ εἴ τις ἄλλος αὐ ποίησιν ψιλήν ἢ ἐν ᾠδῇ συντέθηκε... »

¹⁴² « ... τρίτον δὲ Σόλωνι καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν »

¹⁴³ « ... εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συντέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰῶν περὶ ᾧ ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει... »

¹⁴⁴ « ... οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων. »

¹⁴⁵ Alcidas formule une idée similaire (cf. *Sur ceux qui écrivent des discours* 15, pour ce développement). Ce rhéteur se désole en effet de voir des hommes qui ont des prétentions philosophiques et éducatives être incapables de faire la démonstration de leur *sophia* autrement que par leurs livres. De tels hommes

Lorsqu'un auteur remplit ces conditions, le genre littéraire qu'il a choisi importe peu. Il doit plutôt être désigné en fonction de l'objet de sa *spondé*. Or, cet objet a été identifié par Socrate dans sa réplique précédente : il s'agit de l'éducation à l'excellence morale, qui implique la production de discours convenant à l'enseignement et portant sur le juste, le beau et le bien¹⁴⁶. L'auteur qui consacre la plus grande partie de ses efforts à cette activité, et qui en fait son occupation principale, mérite ainsi le titre de philosophe¹⁴⁷. Il peut adopter le genre rhétorique, poétique ou législatif, sans que sa dénomination en soit affectée. Ce philosophe s'oppose aux autres auteurs, qui n'ont rien de plus précieux à offrir que leurs discours mal composés¹⁴⁸. Ces écrivains, qui n'ont

devraient plutôt être en mesure de prouver qu'il possèdent une certaine sagesse en improvisant un discours.

¹⁴⁶ Nous considérons que l'opposition entre « *τι τῶνδε* » et « *ἐκείνων* » (dans la phrase « ... *καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων* »), n'a pas le sens métaphysique que Robin lui prête en traduisant ces expressions par « les objets d'ici-bas » et « les objets supérieurs » (voir sa traduction du *Phèdre* parue dans la *Pléiade*). Il s'agit plutôt, à notre avis, d'une opposition entre ce dont Socrate vient tout juste de parler, c'est-à-dire les *γεγραμμένα* (comme le traduit Brisson), et ce dont il a parlé dans sa réplique précédente, c'est-à-dire l'objet du zèle de l'homme que Socrate et Phèdre souhaitent devenir. — Cet objet de zèle, qui vaut à un auteur l'appellation de « philosophe », ne saurait non plus être réduit à la communication orale, comme le fait Heitsch (1987, p.47-48). Cette façon de s'exprimer, même si on précise qu'il s'agit de l'entretien dialectique, n'est pas un but en soi, comme nous l'avons vu. Il s'agit plutôt d'un moyen à l'aide duquel le philosophe accomplit la tâche qui est la sienne, à savoir l'éducation à la vertu. — On notera que ce passage occupe très peu de place dans l'interprétation de Szlezák (il est cité mais non commenté dans son livre de 1996, p.75 ; et il est absent de son article de 1999). Szlezák préfère en effet se concentrer sur les *τιμιότερα* dont nous reparlerons à la page suivante.

¹⁴⁷ *Phèdre* 278d : « Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχοι. »

¹⁴⁸ *Phèdre* 278d-e : « Οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιότερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἀλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκη που ποιητῆν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς; » — Nous nous opposons ici aussi bien à la lecture de Szlezák qu'à celle de Kühn. Selon le premier en effet, ces *τιμιότερα* désigneraient les discours oraux des philosophes, et plus précisément des doctrines métaphysiques réservées à la transmission orale (voir notamment Szlezák 1996, p.80-85). Pour le deuxième, ces « choses plus précieuses » seraient les écrits des philosophes (cf. Kühn 2000, p.70-74 ; et le résumé de Lafrance 2003, p.93). Or, lorsqu'on tient compte de la tournure négative de cette expression, et de la description qui suit, son sens devient évident. La chose plus précieuse qui manque aux hommes en question est la maîtrise de l'art des discours. La suite de la réplique décrit en effet une composition dépourvue d'unité organique (« ... ce qu'il a composé ou écrit en passant du temps à le tourner dans tous les sens, à coller des morceaux les uns aux autres et à faire des coupures... », trad. Brisson, très légèrement modifiée). Cette description

pas d'enseignement digne de nom à fournir à leur public, doivent en revanche être désignés selon le genre littéraire qu'ils ont choisi. Il est juste, selon Socrate, de les appeler « poètes », « rédacteurs de discours » ou « rédacteurs de lois »¹⁴⁹.

Le philosophe qui s'adonne à l'écriture se distingue donc du logographe à deux égards. Le premier maîtrise l'art des discours, tandis que le deuxième s'est avéré incompetent en cette matière. En outre, la *spondé* du philosophe est appliquée à l'enseignement éthique, et donc à l'éducation à l'excellence morale, tandis que la *spondé* du logographe est tout entière vouée à l'écriture. Ces *spondai* conditionnent la valeur que ces deux hommes accordent respectivement à leurs écrits : ils ne sont pas importants (*phaula*) pour le philosophe, mais ils le sont au plus haut point (*timiôtera*) pour le simple écrivain.

8.6) Écriture et appréhension des formes intelligibles

Le philosophe platonicien écrit donc à l'occasion. Il peut en outre choisir le genre littéraire qu'il veut. Il n'y a qu'une seule exception à cet égard : le philosophe n'écrira jamais de texte portant sur le savoir qui découle de l'appréhension des formes intelligibles. Platon explique les raisons qui motivent ce choix dans la *Lettre VII*. Sa perspective est la même que d'habitude. Il pose la question de la rectitude de ce genre de discours et de son impact sur l'âme du destinataire.

correspond exactement à la deuxième critique formulée par Socrate à l'endroit du discours de Lysias (cf. *Phèdre* 264a-e, analysé *supra*, section 7.3.6). Socrate vise d'ailleurs encore une fois autant la composition orale que l'écriture dans ce passage (συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν). Au vu des répliques précédentes (cf. *Phèdre* 277e-278d), on peut déduire que la chose la plus précieuse que possède le philosophe ne se réduit pas à un discours – quel qu'il soit –, mais qu'elle consiste plutôt en une capacité d'éduquer les humains à l'excellence morale. Cette capacité lui vient de sa pratique de la dialectique, dont il tire un savoir, et de sa maîtrise de la *tekhné tón logón*, qui lui permet de produire des discours appropriés à une telle tâche. Les doctrines et les écrits étant des discours figés, ils ne sauraient convenir à l'enseignement en question. Pour d'autres détails sur le sens de l'expression « *timiôtera* », voir Normandeau 2003, p.371-375.

¹⁴⁹ Voir l'extrait cité au début de la note précédente.

8.6.1) La *philotimia* des écrivains (2^e partie)

Dans le *Phèdre*, l'accusation de *philotimia* lancée à l'endroit des écrivains n'est qu'un reproche parmi tant d'autres. Dans la *Lettre VII* cependant, elle constitue le principal motif du blâme visant Denys II de Syracuse¹⁵⁰.

Le portrait que Platon dresse du jeune tyran est en effet celui d'un homme qui est dévoré par la *philotimia*¹⁵¹. Cet amour démesuré de la gloire explique bon nombre d'actions commises par le tyran, dont l'écriture d'un *Peri phuseôs*¹⁵². Dans la *Lettre VII*, et surtout dans la digression philosophique, Platon se dissocie avec véhémence du traité de Denys II et des écrits d'autres auteurs qui se réclament de son enseignement. Dans les passages qui précèdent cette fameuse digression, Platon s'attache à montrer que Denys n'a jamais reçu d'enseignement de sa part¹⁵³. Le tyran ne disposait, dans le meilleur des cas, que d'un enseignement de troisième main, qui était de surcroît mal compris.

« Il y avait aussi à Syracuse d'autres gens qui avaient reçu de Dion un enseignement sur tel ou tel point, et parmi eux, certains qui avaient la tête remplie de notions philosophiques mal comprises¹⁵⁴ ; or, à mon avis, ce sont ces derniers qui tentèrent de discuter avec

¹⁵⁰ Ces passages de la *Lettre VII*, comme ceux du *Phèdre* qui portent sur ce vice, sont laissés de côté par les interprètes qui se penchent sur la question de l'écriture.

¹⁵¹ Voir *Lettre VII*, 338d-339a, où trois occurrences des termes de la famille de « *philotimia* » servent à décrire le comportement de Denys II.

¹⁵² Cf. *infra*, section 8.6.7.

¹⁵³ Le tyran a refusé de suivre l'enseignement de Platon lors de son premier séjour en Sicile (cf. *Lettre VII*, 330a-b). Lors de son deuxième séjour, Platon s'est borné à lui conseiller de se faire des amis et des compagnons fidèles, et de cultiver la maîtrise de soi et l'excellence morale en général (cf. *Lettre VII*, 331d-e et 332d-e). Voir aussi *Lettre VII*, 345a ; et *infra*, section 8.6.2.

¹⁵⁴ « ἄλλοι τέ τινες ἐν Συρακούσαις ἦσαν Διώνος τε ἅττα διακηκότες καὶ τούτων τινὲς ἄλλοι, παρακουσμάτων τινῶν ἕμμεστοι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν » — Il faut souligner l'absence des termes de la famille de « *paideuein* », de « *didaskhein* » et de « *manthanein* » dans cet extrait. Le verbe qui est traduit à l'aide des concepts d'enseignement et d'apprentissage est plutôt « *diakouein* », dont le sens premier est « écouter jusqu'au bout » (cf. Bailly 1963, s.v.). Ce choix de mots est significatif, étant donné que Platon cherche à montrer qu'il n'a pas éduqué Denys II. Le tyran et les autres Syracusains en question ont seulement entendu parler de ses théories, comme le suggère aussi l'usage du verbe « *parakouein* », qui apparaît dans la même phrase.

Denys II de questions relevant de ce domaine, persuadés que Denys avait appris tout ce qui faisait l'objet de mes réflexions ¹⁵⁵. »
(*Lettre VII*, 338d trad. Brisson, légèrement modifiée)

Dans la suite du texte, on apprend que Denys II est si bien parvenu à berner les membres de son entourage, que certains d'entre eux se sont mis à faire l'éloge de sa philosophie ¹⁵⁶. Le tyran voulait se faire passer pour un savant, et c'est la raison pour laquelle il désirait que Platon revienne à sa cour pour une troisième fois ¹⁵⁷.

Platon raconte comment il a, dès son arrivée, mis à l'épreuve le désir manifesté par Denys de recevoir une éducation philosophique. Il lui a en effet expliqué que la pratique de la philosophie exige des efforts quotidiens et un régime de vie modéré ¹⁵⁸. Or, les hommes dotés d'un naturel philosophe ne se laissent pas décourager par un tel discours. Ils décident plutôt de consacrer toute leur vie à cette activité, et ils suivent leur guide jusqu'à ce qu'ils parviennent à la contemplation des formes intelligibles ¹⁵⁹, ou jusqu'à ce qu'ils acquièrent une autonomie dialectique. Les hommes qui sont dépourvus de ce naturel peuvent avoir l'une ou l'autre de ces réactions : ou bien ils reconnaissent qu'ils sont incapables de pratiquer la philosophie et ils s'en abstiennent ; ou bien ils estiment en savoir assez et ne pas avoir besoin de s'astreindre à d'autres exercices.

¹⁵⁵ « ... οἱ δοκοῦσί μοι Διονυσίῳ πειρᾶσθαι διαλέγεσθαι τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς Διονυσίου πάντα διακηκότος ὄσα διανοοῦμένη ἐγώ. »

¹⁵⁶ Cf. *Lettre VII*, 339b et 339d : « ἐπιστολαὶ δὲ ἄλλαι ἐφοίτων παρὰ τε Ἀρχύτου καὶ τῶν ἐν Τάραντι, τὴν τε φιλοσοφίαν ἐγκωμιάζουσαι τὴν Διονυσίου. »

¹⁵⁷ Cf. *Lettre VII*, 338d-339b.

¹⁵⁸ Cf. *Lettre VII*, 340b-341a, pour tout ce développement.

¹⁵⁹ Platon identifie plus loin dans son texte en quoi consiste le *telos* qu'il mentionne ici. Cf. *Lettre VII*, 342a-e et 344b (commentés *infra*, sections 8.6.2 et 8.6.5).

Comme on s'en doute, Denys réagit de cette dernière façon. Loin de demander au philosophe de poursuivre ses explications après avoir entendu son exposé préliminaire, le tyran choisit plutôt de s'appliquer à épater la galerie. Il fait alors étalage de son semblant de science en écrivant un traité.

« Voilà ce qu'alors je dis à Denys II. Je ne lui ai donc pas tout exposé en détail, et il ne le demandait non plus. Car il faisait semblant, lui, de savoir beaucoup de choses – les plus importantes même –, et d'en avoir une connaissance suffisante grâce à ce qu'il avait entendu des autres ¹⁶⁰. Or, par la suite, j'apprends qu'il a lui-même écrit sur ce dont il a alors entendu parler, en composant son texte comme si c'était [un produit de] son art à lui, qui ne doit rien à cela même dont il a entendu parler. J'en ignore tout d'ailleurs ¹⁶¹. »
(*Lettre VII*, 341a-b, trad. Brisson, modifiée)

Platon dénonce l'*eirōneia* du tyran : Denys simule la possession d'une certaine sagesse. Sa supercherie est d'autant plus grande qu'il présente les théories mal comprises des Syracusains comme s'il s'agissait de ses propres trouvailles.

8.6.2) La *spoudē* de Platon

Platon affirme ne pas savoir en quoi consiste ces doctrines. Il est toutefois certain qu'elles n'ont rien à voir avec sa philosophie.

« Je sais que d'autres ont écrit sur les mêmes choses : mais quels que soient ces gens, ils ne se [connaissent] pas eux-mêmes ¹⁶². Pourtant il y a une chose que je peux affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui prétendent connaître ce à quoi je consacre mes efforts, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ¹⁶³ : ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent

¹⁶⁰ « ... πολλά γὰρ αὐτὸς καὶ τὰ μέγιστα εἰδέναι τε καὶ ἰκανῶς ἔχειν προσεποιεῖτο διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς. »

¹⁶¹ « ὕστερον δὲ καὶ ἀκούω γεγραμέναι αὐτὸν περὶ ὧν τότε ἤκουσε, συνθέντα ὡς αὐτοῦ τέχνην, οὐδὲν τῶν αὐτῶν ὧν ἀκούοι· οἶδα δὲ οὐδὲν τούτων. »

¹⁶² « ἄλλους μὲν τινὰς οἶδα γεγραφότας περὶ τῶν αὐτῶν τούτων, οἵτινες δέ, οὐδ' αὐτοὶ αὐτούς. »

¹⁶³ « τοσόνδε γε μὴν περὶ πάντων ἔχω φράζειν τῶν γε γραφότων καὶ γραπόντων, ὅσοι φασὶν εἰδέναι περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάξω, εἴτ' ἐμοῦ ἀκηκόετες εἴτ' ἄλλων εἴθ' ὡς εὐρόντες αὐτοί. »

rien comprendre à cette activité¹⁶⁴. Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'une chose qui ne peut absolument pas être formulée de la même façon que les autres savoirs¹⁶⁵, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité elle-même, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul¹⁶⁶. »
(*Lettre VII*, 341b-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Parmi les occurrences des termes apparentés à « *spoudé* » qui sont pertinentes pour notre propos dans la *Lettre VII*¹⁶⁷, celle-ci revêt une importance particulière. Platon précise dans ce passage que l'objet auquel il consacre sa *spoudé* consiste en une activité (*pragma*)¹⁶⁸.

On peut déduire, de la métaphore utilisée dans cet extrait et de la digression philosophique, que cette activité est la pratique de la dialectique. Platon décrit en effet dans sa digression quatre facteurs (nom, définition, représentation et connaissance) qui doivent être appréhendés si l'on veut accéder au cinquième, à savoir la chose en soi¹⁶⁹. Il est donc question d'une montée vers l'être, qui est rendue possible par un long entraînement à la dialectique. Le point culminant de cette activité est l'appréhension des formes intelligibles par l'intellect.

¹⁶⁴ « τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. »

¹⁶⁵ « οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ἄς ἄλλα μαθήματα... »

¹⁶⁶ « ... ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς κηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. »

¹⁶⁷ Ce texte contient trois autres occurrences qui ne concernent pas l'activité philosophique ni le domaine des discours. Leur sens est d'ailleurs clair. Voir *Lettre VII*, 326d (ἀφροδισίων σπουδᾶς) ; 330c et 348e (où « *spoudé* » signifie la hâte et l'empressement).

¹⁶⁸ Et non en un ensemble de doctrines, comme l'affirment les ésotéristes (voir notamment Szlezák 1996 et 1999, commentés dans l'annexe II, section III.9). Pour d'autres occurrences de ce terme désignant l'activité philosophique, voir *Lettre VII*, 339e, 340c et 344a. On notera comment Szlezák passe ces occurrences sous silence dans les études que nous avons mentionnées. Il ne parle pas du tout de l'extrait qui nous occupe dans son article de 1999, et il n'en retient que la notion de *synousia* dans son livre de 1996 (p.168).

8.6.3) L'impossibilité d'écrire un livre sur l'objet de cette *spoudé*

Dans le passage que nous venons de citer, Platon précise que, contrairement aux autres formes de savoir, la connaissance résultant de cette pratique ne peut pas être mise en formules (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα). Il s'agit plutôt d'un savoir qui surgit dans l'âme de façon subite (ἐξαίφνης), et qui va croître (τρέφει) à partir de ce moment. Cette connaissance n'est donc pas fixe et inerte. Elle est, comme le meilleur discours du *Phèdre*, vivante et animée.

À la fin de sa digression, Platon revient sur l'impossibilité d'exprimer adéquatement l'expérience de l'appréhension des formes intelligibles par le langage¹⁷⁰.

« À ces considérations, il faut assurément ajouter celle-ci : les facteurs en question ont néanmoins pour tâche de manifester, au sujet de chaque chose, comment elle est ou ce qu'elle est, au moyen de cet instrument déficient qu'est le langage¹⁷¹. Voilà pourquoi aucun homme sensé n'osera jamais affliger ce que son intellect a contemplé de cette déficience, ni de l'immobilité dont souffrent effectivement les caractères écrits¹⁷². »

(*Lettre VII*, 342e-343a, trad. Brisson, légèrement modifiée)

On dénature toujours l'expérience de l'appréhension de la forme lorsqu'on en parle. La déficience naturelle du langage fait d'ailleurs en sorte qu'il est très facile de réfuter et de discréditer toute tentative d'explication portant sur les réalités intelligibles¹⁷³.

¹⁶⁹ Cf. *Lettre VII*, 342a-e.

¹⁷⁰ Nous reprenons ici les expressions de Brisson (voir sa notice à la *Lettre VII*, p.150 et 153).

¹⁷¹ « πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἦττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὄν ἕκαστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές. »

¹⁷² « ὦν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθεῖναι τὰ νενομημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις. »

¹⁷³ *Lettre VII*, 343d-e, trad. Brisson : « Au contraire, s'il arrive que nous soyons forcés de répondre par le cinquième facteur et de le produire, quiconque est apte à la controverse l'emporte, dès lors qu'il le

Le discours en général représente donc mal l'intellection. Le discours écrit, qui est une image du discours parlé et vivant, est quant à lui éloigné de deux degrés de la pensée, pour reprendre la terminologie de la *République*. Quand il s'agit de représenter l'acte d'intellection, l'écriture produit ainsi un simulacre de ce qui était déjà une imitation. Elle fige en outre la pensée, comme nous l'avons vu ¹⁷⁴. Une image écrite de l'intellection ne peut être autre chose qu'une représentation immobile d'un mouvement. Une telle image est donc le contraire même de son modèle. Pour toutes ces raisons, il est impossible d'écrire un traité qui rendrait justice à ce qui fait l'objet de la *spoudé* de Platon.

8.6.4) Les effets néfastes d'un tel livre

Platon ne renonce pas à écrire ce livre parce qu'il voudrait garder jalousement ses trouvailles pour lui-même et ses disciples ¹⁷⁵. Il souhaiterait plutôt être en mesure de partager ce savoir avec l'humanité tout entière, comme on le voit dans cet extrait.

« Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins de peine ¹⁷⁶. Mais si je croyais qu'il fallait que la chose fût mise par écrit d'une façon qui convienne au grand

souhaite ; et, aux yeux de la plupart de ceux qui lui prêterent l'oreille, il fait passer celui qui donne des explications, que ces explications prennent la forme d'un exposé oral ou écrit ou celle d'un dialogue (ἐν λόγοις ἢ γράμμασιν ἢ ἀποκρίσεσιν), pour quelqu'un qui ne connaît rien concernant la question sur laquelle il s'est proposé d'écrire ou de parler (γράφειν ἢ λέγειν), attendu que parfois les auditeurs ignorent que ce n'est pas l'âme de celui qui écrit ou qui parle (τοῦ γράψαντος ἢ λέξαντος) qui est réfutée, mais la nature de ces quatre facteurs, nature essentiellement inférieure (πεφικυῖα φύλως). ».

¹⁷⁴ Cf. *supra*, section 8.3.4.1.

¹⁷⁵ Le « principe de rétention » ésotériste (cf. Szlezák 1996, p.105-124 et 173) implique que le philosophe platonicien soit affligé d'un vice, à savoir le *phthonos*. Pour plus de détails sur cette question, voir Normandeau 2003, p.375-381.

¹⁷⁶ « καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη καὶ μὴν ὅτι γε γραμμένα κακῶς οὐχ ἤκιστ' ἂν ἐμὲ λυποῖ. »

nombre, et qu'elle pouvait être mise en formules¹⁷⁷, quelle œuvre plus belle que celle-là eussions-nous pu réaliser au cours de notre vie: confier à l'écrit ce qui représente une grande utilité pour l'humanité et amener la nature à la lumière pour que tous puissent la voir¹⁷⁸ ? »

(*Lettre VII*, 341d, trad. Brisson)

Transmettre ce savoir à tous les êtres humains, par le biais d'un texte, serait une œuvre grandiose. Mais, même en supposant que l'on puisse surmonter la déficience du langage et les limites du discours écrit, cette entreprise est condamnée à demeurer vaine selon Platon. La majorité des êtres humains sont incapables d'accéder à l'appréhension de la forme, parce qu'ils n'ont pas les dispositions intellectuelles et morales nécessaires à l'atteinte de ce but¹⁷⁹. Toutes les explications du monde, qu'elles soient orales ou écrites, n'y changeraient rien. Seuls les hommes « à qui une courte démonstration suffit pour trouver eux-mêmes ce qu'il en est¹⁸⁰ », seuls, donc, les êtres humains dotés d'un naturel dialectique¹⁸¹, pourraient tirer profit du texte en question.

Un tel livre n'entraînerait que des dommages pour tous les autres humains. Comme n'importe quel discours écrit, ce texte transformerait plusieurs lecteurs en faux savants¹⁸². Le contenu de ce livre aurait en outre cet effet particulier sur un autre type de lecteurs : il leur inspirerait un mépris

¹⁷⁷ « εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ' ἰκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά... » — On voit encore ici, et dans la note précédente, comment l'expression orale tombe elle aussi sous le coup de la critique platonicienne.

¹⁷⁸ « ... τί τοῦτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς πᾶσιν προαγαγεῖν; »

¹⁷⁹ Cf. *Lettre VII*, 343e-344a.

¹⁸⁰ *Lettre VII*, 341e, trad. Brisson : « ἀλλ' οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μὴ τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατόι ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως... ».

¹⁸¹ Le naturel dialectique est une partie du naturel philosophe. Il s'agit d'une capacité à appréhender la réalité à partir d'une vision d'ensemble. Cf. *République VII*, 537b-d : « Καὶ μεγίστη γε, ἦν δ' ἐγώ, πείρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μὴ ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὐ. (537c) ».

¹⁸² *Lettre VII*, 341e-342a : « ... τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν' ἄττα μεμαθηκότας ».

injustifié pour l'auteur et pour la discipline qu'il pratique¹⁸³. Cet écrit aurait donc le même effet, sur un auditoire non averti, que la pratique de l'éristique : il jetterait le discrédit sur la dialectique¹⁸⁴.

8.6.5) Les *spoudaiotata*

La suite du texte fournit d'autres précisions sur l'objet de la *spoudé* de Platon. Il faut, selon lui, chercher à apprendre la vérité sur la vertu et le vice, tout autant que le vrai et le faux sur la totalité de l'être¹⁸⁵. La connaissance visée par cette *spoudé* ne relève donc pas seulement de la métaphysique, comme le voudraient les ésotéristes, mais aussi de l'éthique et de la politique¹⁸⁶. Le but de l'entraînement et des entretiens dialectiques, selon Platon, est d'amener la *phronêsis* et l'intellect à « éclairer » (*eklampsein*) chaque chose¹⁸⁷. Le philosophe aspire ainsi au savoir total, à une compréhension profonde et complète de la réalité.

¹⁸³ Lettre VII, 341e : «... τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῆ ἐμμελῶς... ». Voir aussi Lettre VII, 343d-e (citée *supra* section 8.6.3), où Platon affirme qu'il est facile de faire passer celui qui tente de donner des explications sur l'appréhension des formes pour un ignorant (« καὶ ποιεῖ τὸν ἐξηγούμενον [...] δοκεῖν μηδὲν γινώσκειν ἂν ἂν ἐπιχειρή γράφειν ἢ λέγειν »).

¹⁸⁴ Voir Lettre VII, 344c (analysé dans la section suivante) : «... ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. ». Voir aussi Lettre VII 344d (analysé *infra*, section 8.6.7) : «... εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν. ». Pour les effets de l'éristique, cf. *supra*, section 6.8.

¹⁸⁵ Lettre VII, 344a-b (citée *supra*, section 3.1) : «... ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατὸν [...] κακίας ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας... ».

¹⁸⁶ Berti (2004), qui est un ésotériste de la lignée de Krämer, tente de montrer que les « doctrines non écrites » constituent une éthique (p.36). Son article ne contient aucune référence aux dialogues de Platon, mais se base plutôt sur des auteurs plus tardifs et des commentateurs modernes. Outre le fait qu'il aristotélise Platon en lui prêtant une doctrine selon laquelle la vertu serait une médiété entre deux extrêmes (*ibid.*), Berti finit par rejoindre la perspective ésotériste habituelle, en insistant sur le fondement métaphysique de l'éthique en question (voir notamment p.48).

¹⁸⁷ Lettre VII, 344b-c, trad. Brisson : « Or, après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres, ces facteurs pris un à un : noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants (ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχουσιν) et de discussions où ne s'immisce pas l'envie (ἄνευ φθόνου), vient tout à coup briller (ἐξέλαμψε) sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence (φρόνησις ... καὶ νοῦς), avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines (ὅτι μάλιστα εἰς δύνανται ἀνθρωπίνην). ».

Une telle connaissance demeure toutefois l'apanage d'une divinité. La condition humaine, qui est aussi celle du philosophe, implique en effet d'importantes limites en matière de savoir¹⁸⁸. La connaissance qui résulte de l'appréhension des formes n'est d'ailleurs pas complète chez l'être humain : elle va plutôt s'accroître et grandir, comme nous l'avons vu. Elle apparaît ainsi comme une parcelle du savoir total de la divinité. L'aboutissement de la pratique de la dialectique devient donc, dans cette perspective, un point de départ à partir duquel le philosophe s'attachera à connaître l'ensemble de la réalité, autant qu'il est possible à un être humain de le faire.

Le fameux passage où l'expression « *spondaiotata* » apparaît, et qui suit immédiatement ces précisions, doit être lu dans cette optique.

« Voilà bien pourquoi aucun homme de valeur, en ce qui concerne les réalités qui ont de la valeur, ne les livrera jamais, tant s'en faut, à la mesquinerie et à la perplexité des hommes en écrivant à leur sujet¹⁸⁹. Donc, en un mot, lorsque l'on voit des ouvrages écrits par quelqu'un, qu'il s'agisse de lois écrites par un législateur, ou d'autres choses écrites par qui que ce soit, il faut se rendre compte que ce n'est pas là ce qui a le plus de valeur pour lui, s'il est vraiment un homme de valeur¹⁹⁰, mais que ce qui a le plus de valeur pour lui se trouve, je suppose, dans la partie de lui-même qui est la plus belle¹⁹¹. Si, au contraire, il a réellement déposé ce à quoi il a consacré son zèle dans des caractères d'écriture, "alors oui, c'est que" non point les dieux mais les mortels "lui ont eux-mêmes complètement ruiné l'esprit"¹⁹². »
(*Lettre VII*, 344c-d, trad. Brisson, modifiée)

¹⁸⁸ Voir l'extrait cité dans la note précédente ; et *supra*, section 2.3.1.

¹⁸⁹ « διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων περὶ πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ. »

¹⁹⁰ « ἐνὶ δὴ ἐκ τούτων δεῖ γινώσκειν λόγῳ, ὅταν ἴδῃ τις τοῦ συγγράμματα γεγραμμένα εἴτε ἐν νόμοις νομοθέτου εἴτε ἐν ἄλλοις τισὶν ἄττ' οὖν, ὡς οὐκ ἦν τούτῳ ταῦτα σπουδαιότατα, εἴπερ ἔστ' αὐτὸς σπουδαῖος... »

¹⁹¹ « ... κεῖται δὲ που ἐν χώρᾳ τῇ καλλίστῃ τῶν τούτου »

¹⁹² « εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, ἐξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα, θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ φρένας ὤλεσαν αὐτοῖ. »

Comme le philosophe du *Phèdre*, ce *spoudaios anêr* ne s'abstient pas d'écrire. Ils peuvent tous les deux aborder différents sujets et adopter différents genres littéraires. Leurs lecteurs doivent cependant garder à l'esprit que ces hommes n'accordent pas une grande importance à leurs écrits. L'objet de leur *spoudê* est ailleurs. Ils consacrent la plus grande partie de leur temps et de leurs efforts non pas à l'écriture, mais à la pratique de la dialectique et à l'éducation à l'excellence morale.

L'âme, et surtout l'intellect, étant ce que l'être humain a de plus beau et de plus précieux pour Platon ¹⁹³, il est clair que les *spoudaiotata* en cause dans cet extrait se trouvent dans l'intellect de l'homme de valeur. Elles désignent ce que Platon mentionnait dans les passages précédents, à savoir une connaissance qui résulte de l'appréhension des formes, et donc de l'intellection. Ce savoir, qui ne peut être exprimé adéquatement par le langage, est lui-même en mouvement. Sa croissance permettra au philosophe d'acquérir une plus grande compréhension de la nature de l'*aretê* et de l'ensemble des êtres. On ne peut donc pas réduire ces *spoudaiotata* à un corps de doctrines métaphysiques fixes, comme le font les ésotéristes. Ce qui a le plus de valeur aux yeux du philosophe ne relève pas du langage, mais bien du mouvement et du développement de sa propre pensée.

8.6.6) L'inutilité d'un livre portant sur l'objet de cette *spoudê*

Dans le passage qui nous occupe, Platon affirme que le *spoudaios anêr*, s'il est sain d'esprit, n'écrira pas de traité sur ce qui a fait l'objet de tous ses soins et ses efforts. Nous avons vu qu'une telle entreprise est vouée à l'échec en raison de la déficience même du langage, qui s'accroît lors du passage à l'écrit. L'homme de valeur sait en outre que ce livre aurait des effets néfastes sur les lecteurs non-philosophes, qui constituent la majorité de l'humanité. Il y a

¹⁹³ Voir notamment *supra*, section 1.5.3. Voir aussi *Criton* 48a ; *Gorgias* 512a ; *Banquet* 210b ; *République* IX, 591b ; *Phèdre* 241c ; *Philèbe* 30a-b ; et *Lois* V, 726a-728b et 731c.

toutefois une autre raison pour laquelle le *spondaios anêr* n'écrit pas ce genre de traité : ce livre ne serait d'aucune utilité, ni pour son auteur, ni pour les autres philosophes.

Dans la suite du texte en effet, Platon précise que le savoir résultant de la contemplation des formes se caractérise par une extrême brièveté, et qu'il ne risque pas d'être oublié¹⁹⁴. Il n'y a donc pas lieu de tenter de consigner cette appréhension par écrit pour en faire un aide-mémoire.

Les lecteurs dotés d'un naturel dialectique, qui pourraient ainsi tirer profit d'un tel écrit, n'en ont pas besoin eux non plus. Platon affirmait en effet dans le *Phèdre* qu'on n'acquiert pas la véritable maîtrise d'un art en lisant des livres, mais bien en se faisant l'élève d'un maître compétent et en s'exerçant¹⁹⁵. Or, la dialectique est elle aussi une *tekhnê*¹⁹⁶. L'homme qui veut atteindre le *telos* de l'activité dialectique doit donc être guidé par un maître et s'entraîner. Une fois qu'il aura réussi à appréhender les formes intelligibles, un aide-mémoire en cette matière ne lui sera, à son tour, d'aucune utilité.

8.6.7) La *philotimia* des écrivains (3^{ème} partie)

Cela étant, seule une folie d'origine humaine pourrait pousser un homme de valeur à écrire un texte sur le savoir qui résulte de cette expérience, selon Platon¹⁹⁷. Cette folie causée par les hommes n'est autre que la *philotimia*.

¹⁹⁴ Lettre VII, 344d-e (cité dans la section suivante) : « οὐτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν οὐδὲν γὰρ δεινὸν μὴ τις αὐτὸ ἐπιλάβηται, ἐὰν ἅπασι τῇ ψυχῇ περιλάβῃ πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται... ».

¹⁹⁵ Cf. *supra*, sections 8.3.2 à 8.4.

¹⁹⁶ Voir notamment *Phèdre* 276e (commenté *supra*, section 8.4.3) : « ... ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος... ».

¹⁹⁷ Lettre VII, 344d (cité *supra*, section 8.6.5) : « ... εἰ δὲ ὄντως αὐτῷ ταῦτ' ἐσπουδασμένα ἐν γράμμασιν ἐτέθη, ἐξ ἅρα δὴ τοι ἔπειτα, θεοὶ μὲν οὐ, βροτοὶ δὲ φρένας ὄλεσαν αὐτοί. ».

Platon cherche en effet, en développant tous ces arguments, à montrer que le *Peri phuseôs* écrit par le tyran Denys II n'a rien à voir avec sa philosophie.

Il conclut sa digression en ces termes :

« Celui donc qui aura suivi comme il faut ce récit et cette digression saura pertinemment que si effectivement Denys, ou un homme moins bon ou meilleur que lui, a écrit l'un des plus éminents et des principaux ouvrages *Sur la nature* ¹⁹⁸, rien de ce qu'il a écrit, qu'il en ait entendu parler ou qu'il l'ait appris, n'est sain selon mon raisonnement ¹⁹⁹. Porterait-il en effet à ces choses une vénération semblable à la mienne, qu'il n'aurait pas eu l'audace de les livrer à la discordance et à l'inconvenance ²⁰⁰. Car ce n'est pas non plus pour se doter d'un aide-mémoire qu'il a écrit, puisqu'il n'y a aucun danger d'oublier cela quand on l'a reçu une fois dans son âme, car la chose réside dans tout ce qu'il y a de plus bref ²⁰¹. Si précisément [il a écrit], c'est plutôt pour assouvir un amour honteux de la gloire, que ce soit en présentant la chose comme si elle venait de lui, ou en prétendant avoir participé à une éducation dont il n'était pas digne, parce qu'il aimait le renom que procure le fait d'y avoir participé ²⁰². »

(*Lettre VII*, 344d-345a, trad. Brisson, légèrement modifiée).

Le jeune tyran, qui est un ignorant, a écrit son traité dans l'unique but d'usurper une réputation de grand savant. Au bout du compte, il importe peu qu'il ait cherché à se faire passer pour un savant original ou pour un disciple de Platon : un véritable philosophe ne se serait jamais comporté de la sorte.

¹⁹⁸ « ... εἴτ' οὖν Διονύσιος ἔγραψεν τι τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων εἴτε τις ἐλάττων εἴτε μείζων... »

¹⁹⁹ « ... οὐδὲν ἀκηκοῦς οὐδὲ μεμαθηκῶς ἦν ὑγιὲς ὧν ἔγραψεν κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον » — Robin et Brisson traduisent la proposition « κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον » par « conforme à ma doctrine ». Nous considérons, pour notre part, qu'il ne s'agit pas là d'une référence à la « doctrine » de Platon, mais bien au raisonnement présenté dans la digression philosophique, comme l'auteur l'indique lui-même dans la première ligne de cet extrait (« Τοῦτω δὴ τῷ μύθῳ τε καὶ πλάνῳ ὁ συνεπισπόμενος εἰ εἴσεται... »).

²⁰⁰ « ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβητο ἐμοί, καὶ οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν. »

²⁰¹ « οὔτε γὰρ ὑπομνημάτων χάριν ἔγραψεν οὐδὲν γὰρ δεινὸν μὴ τις αὐτὸ ἐπιλάθεται, εἰάν ἅπασι τῇ ψυχῇ περιλάβῃ πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κείται. »

²⁰² « φιλοτιμίας δὲ αἰσχροῦς, εἴπερ, ἔνεκα, εἴθ' ὡς αὐτοῦ τιθέμενος εἴθ' ὡς παιδείας δὴ μέτοχος ὢν, ἧς οὐκ ἄξιος ἦν ἀγαπῶν δόξαν τὴν τῆς μετοχῆς γενομένης. »

Dans la perspective platonicienne en effet, le contenu de ce genre de livre est malsain. Il consiste, dans le pire des cas, en un ramassis de semblants de science, et dans le meilleur, en une version dénaturée d'une appréhension des formes. C'est pourquoi Platon estime que tous ceux qui ont écrit de tels ouvrages, même si certains d'entre eux étaient de meilleurs hommes que Denys II, l'ont fait parce qu'ils étaient animés par la même *philotimia* honteuse. Leurs traités ne sont pas des aide-mémoire : ce sont des moyens de faire étalage de leur prétendue *sophia*.

8.7) La pratique correcte de l'écriture (2^e partie)

Pour Platon, certains écrits sont inutiles ou dommageables, mais d'autres sont nécessaires. Il accorde en effet ce statut particulier aux lois. Déjà dans le *Politique*, la législation apparaît comme une partie intégrante de l'art politique ²⁰³. La science de l'homme politique véritable doit certes prédominer sur les lois. Mais ce roi est tout de même forcé de légiférer, puisqu'il lui est impossible de prescrire à chaque individu la conduite précise qui lui convient ²⁰⁴. En l'absence d'un tel roi, la soumission aux lois écrites est, de toute façon, le meilleur parti qu'une cité puisse prendre ²⁰⁵.

8.7.1) Le législateur doit bien écrire

Platon va plus loin dans les *Lois*, comme on peut s'en douter ²⁰⁶. Son législateur doit en effet consigner par écrit des discours offrant un enseignement

²⁰³ Voir notamment *Politique* 309c : « Τὸν δὴ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην... ».

²⁰⁴ Cf. *Politique* 294d-295b.

²⁰⁵ Cf. *Politique* 297d-301a.

²⁰⁶ Les interprètes qui se penchent sur la critique platonicienne de l'écriture, en portant attention aux *Lois*, sont rarissimes. Naddaf (2000) a le mérite de commenter des passages de ce dialogue qui sont très pertinents pour la question de l'écriture et de la poésie chez Platon. On ne trouve cependant dans son article que de courtes mentions du premier extrait qui nous occupera ici (à savoir *Lois* IX, 858d-859a, cité chez Naddaf 2000, p.341 et 349). Cet interprète cherche en outre à montrer que l'ensemble des lois de la cité des Maguètes sont elles-mêmes destinées à être versifiées et chantées (p.339-346). Une telle lecture paraît excessive. Les poèmes et les chants de la cité juste devront plutôt véhiculer l'esprit

sur ce qui est juste, beau et bon ²⁰⁷. Le but et les sujets de ces discours sont donc les mêmes que ceux des discours qui méritent la *spondé* du philosophe-éducateur du *Phèdre* ²⁰⁸. La tâche du législateur est cependant plus difficile, puisqu'il doit enseigner à tous les citoyens à la fois. Il lui est impossible de passer beaucoup de temps auprès chacun de ses élèves, comme le ferait un philosophe à titre privé. Tout en poursuivant le même but que ce dernier, le législateur est obligé de se servir d'un matériau inerte, qui ne permettra pas à sa pensée de s'adapter aux individus ni aux circonstances.

Qui plus est, le législateur n'est pas le seul homme dans la cité à écrire des textes offrant des conseils sur la conduite de la vie ²⁰⁹. Ces autres écrits entrant en compétition avec les siens, le législateur ne peut se contenter de composer de bons discours. Ses textes doivent être les meilleurs de tous.

« Mais est-il plus honteux pour Homère, Tyrtée et les autres poètes d'écrire mal au sujet de la vie et des occupations ²¹⁰, et moins honteux pour Lycurgue, Solon et tous ceux qui, une fois devenus législateurs, ont écrit des textes ²¹¹ ? Ou est-ce que la rectitude consiste en ceci : il faut que les écrits portant sur les lois apparaissent, aussitôt que nous en déployons le rouleau, comme étant de beaucoup les plus beaux et les meilleurs de tous les écrits que l'on trouve dans la cité ²¹², et que les autres doivent ou bien

des lois ou leurs principes fondamentaux (voir *Lois* II, 660a ; et *supra*, sections 2.5.6-7). Pour justifier son interprétation, Naddaf n'a ainsi d'autre choix que de faire appel à des auteurs beaucoup plus tardifs que Platon, comme Plutarque par exemple (cf. p.347-348). Il est par ailleurs surprenant de voir ce commentateur affirmer que la comédie serait complètement rejetée dans les *Lois*, et que la tragédie serait « sérieuse » (p.346). Une telle lecture contredit la lettre de ce dialogue, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, chapitre 5).

²⁰⁷ *Lois* IX, 858d : « Ἀλλὰ δῆτα οὐ χρῆ τὸν νομοθέτην μόνον τῶν γραφόντων περὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων συμβουλεύειν, διδάσκοντα οἷά τε ἐστὶ καὶ ὡς ἐπιτηδευτέον αὐτὰ τοῖς μέλλουσιν εὐδαιμόσιν ἔσεσθαι ; »

²⁰⁸ Cf. *supra*, sections 8.4.1 et 8.5.2.

²⁰⁹ Voir la première phrase de l'extrait des *Lois* IX, 858d, cité dans l'avant-dernière note.

²¹⁰ « Ἀλλὰ αἰσχρὸν δὴ μᾶλλον Ὅμηρῳ τε καὶ Τυρταίῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς περὶ βίου τε καὶ ἐπιτηδευμάτων κακῶς θέσθαι γράψαντας... »

²¹¹ « ... Λυκούργῳ δὲ ἦττον καὶ Σόλωνι καὶ ὄσοι δὴ νομοθέται γενόμενοι γράμματα ἔγραψαν ; »

²¹² « ἢ τό γε ὀρθόν, πάντων δεῖ γραμμάτων τῶν ἐν ταῖς πόλεσι τὰ περὶ τοὺς νόμους γεγραμμένα φαίνεσθαι διαπτυττόμενα μακρῶ κάλλιστά τε καὶ ἄριστά... »

suivre la trace de ceux-là, ou bien être un objet de risée parce qu'ils ne s'y accordent pas ²¹³ ? »
(*Lois IX*, 858e-859a, trad. Brisson et Pradeau, modifiée)

Le législateur a le devoir, non seulement de bien écrire, mais d'écrire des textes dont la supériorité saute immédiatement aux yeux de tous. Cette exigence découle du souci qu'a Platon de l'influence des discours sur l'âme de leurs destinataires. Les préambules aux lois ont en effet une fonction persuasive et éducative en matière d'éthique ²¹⁴. Les lois règlent quant à elles la conduite des citoyens. L'excellence morale des citoyens dépend donc, en grande partie, de la qualité des écrits du législateur.

Dans le *Phèdre*, Socrate affirmait qu'il est impossible de tirer un enseignement digne de ce nom d'un texte, et qu'il n'y a donc pas lieu de consacrer beaucoup d'efforts à l'étude de telles images. Une exception à ce principe est toutefois formulée dans les *Lois*. L'Étranger d'Athènes estime que les lois méritent d'être étudiées pour la raison suivante :

« De tous les objets d'étude en effet, il n'y en a pas qui ait plus le pouvoir de rendre meilleur celui qui s'y applique que l'étude des lois, à condition qu'elles soient droitement instituées ²¹⁵. »
(*Lois XII*, 957c, trad. Brisson et Pradeau).

À la différence de tous les autres écrits, et de toutes les disciplines que l'on qualifierait aujourd'hui d'« académiques », les bonnes lois sont en mesure de fournir une sorte d'éducation à la vertu aux personnes qui les étudient. Elles tiennent cette capacité du fait qu'elles sont elles-mêmes des règles de conduite

²¹³ « ... τὰ δὲ τῶν ἄλλων ἢ κατ' ἐκεῖνα συνεπόμενα, ἢ διαφωνοῦντα αὐτοῖς εἶναι καταγέλαστα; »

²¹⁴ Voir *Lois IV*, 719e-723e.

²¹⁵ « πάντων γὰρ μαθημάτων κυριώτατα τοῦ τὸν μανθάνοντα βελτίω γίνεσθαι τὰ περὶ τοὺς νόμους κείμενα, εἴπερ ὀρθῶς εἴη τεθέντα, γίγνεται ἄν... »

rationnelles, qui viennent soutenir l'action de l'intellect sur les autres parties de l'âme ²¹⁶.

Tous les citoyens doivent donc connaître les lois et agir en conformité avec elles ²¹⁷. Les juges doivent cependant étudier les écrits du législateur ²¹⁸ au point d'être capables de les conserver dans leur âme ²¹⁹. Loin de se limiter à une simple mémorisation des textes en question, les juges doivent développer une compréhension intime, si l'on peut dire, de la pensée du législateur. Les textes législatifs deviendront ainsi pour eux des antidotes (*alexipharmaka*), qui leur permettront de se prémunir contre l'influence de tous les autres discours, qu'ils soient oraux ou écrits ²²⁰. Les textes du législateur seront la mesure à l'aune de laquelle les juges évalueront tout ce qui leur est présenté ²²¹.

Les écrits législatifs, dans ce cas-ci, auront donc pour fonction de mettre les juges à l'abri de la mystification inhérente aux plaidoiries ²²². Ce rempart préservera la droiture des juges, et en particulier leur capacité à rendre des verdicts équitables ²²³. Il protégera du même coup la rectitude de la cité ²²⁴.

²¹⁶ Voir notamment *Lois I*, 644c-645b ; et *Lois IV*, 714a.

²¹⁷ Sur la nécessité pour les simples citoyens d'étudier les lois et leurs préambules, voir *Lois X*, 890e-891a, cité *infra*, section 9.3.3.1.

²¹⁸ *Lois XII*, 957c : « πρὸς ἅ πάντα χρὴ τὸν μέλλοντα δικαστὴν ἴσον ἔσεσθαι κατὰ δίκην βλέπειν τε καὶ κεκτημένον γράμματα αὐτῶν περὶ μανθάνειν ».

²¹⁹ *Lois XII*, 957d : « ... τούτων πάντων ἂν βάσανος εἴη σαφῆς τὰ τοῦ νομοθέτου γράμματα, ἃ δεῖ κεκτημένον ἐν αὐτῷ, καθάπερ ἀλεξιφάρμακα τῶν ἄλλων λόγων... ».

²²⁰ Voir la note précédente (καθάπερ ἀλεξιφάρμακα τῶν ἄλλων λόγων). Voir aussi *Lois XII*, 957c-d, où l'Étranger d'Athènes fait la liste des discours en question : « ... ὅσοι τε ἐν ποιήμασιν ἔπαινοι καὶ ψόγοι περὶ τινῶν λέγονται καὶ ὅσοι καταλογάδην, εἴτε ἐν γράμμασιν εἴτε καθ' ἡμέραν ἐν ταῖς ἄλλαις πάσαις συνουσίαις... ».

²²¹ Voir l'avant-dernière note (τούτων πάντων ἂν βάσανος εἴη σαφῆς τὰ τοῦ νομοθέτου γράμματα).

²²² Les gens qui plaident dans les procès visent souvent à persuader à n'importe quel prix.

²²³ Voir l'extrait de *Lois XII*, 957c, cité un peu plus haut, note 218 (τὸν μέλλοντα δικαστὴν ἴσον ἔσεσθαι κατὰ δίκην) ; et *Lois XII*, 957d : « ... τὸν ἀγαθὸν δικαστὴν αὐτὸν τε ὀρθοῦν καὶ τὴν πόλιν... ».

D'une manière générale, les écrits du législateur auront pour effet de maintenir et d'accroître le sens de la justice chez les bons citoyens ²²⁵. Ces textes viendront aussi modifier les opinions des mauvais citoyens qui ne sont pas incurables, de façon à les détourner du vice ²²⁶.

Des lois de grande qualité ont donc le pouvoir de contrer les mauvaises influences émanant des autres discours et celui de préserver, voire d'améliorer l'état de l'âme des citoyens. C'est la raison pour laquelle Platon confère ici un statut particulier à cette sorte d'écrit, alors qu'il ne le faisait pas dans le *Phèdre*. Dans ce dialogue en effet, les écrits des législateurs figurent parmi tous les autres textes, et aucune distinction n'est établie entre les bonnes et les mauvaises lois ²²⁷. L'ensemble des textes législatifs sont alors dévalués en tant qu'écrits, c'est-à-dire par comparaison avec la pensée vivante de leur auteur. Ils ne font toutefois pas l'objet d'une association directe avec la notion de jeu. Les passages du *Phèdre* où la rédaction des lois est mentionnée de façon spécifique énoncent plutôt un certain nombre d'exigences. Ces critères sont la possession d'un savoir ²²⁸, la maîtrise de l'art des discours ²²⁹, la capacité d'éduquer les êtres humains ²³⁰, et la lucidité face aux limites de l'écrit ²³¹. Or il est clair, d'après les *Lois*, qu'un bon législateur doit non seulement remplir toutes ces conditions, mais tenter de surmonter les limites de l'écrit.

²²⁴ Voir la note précédente.

²²⁵ *Lois* XII, 957d-e: «... τοῖς μὲν ἀγαθοῖς μόνως τῶν δικαίων καὶ ἐπαύξειν παρασκευάζοντα... ».

²²⁶ *Lois* XII, 957e: «... τοῖς δὲ κακοῖς ἐξ ἀμαθίας καὶ ἀκολασίας καὶ δειλίας καὶ συλλήβδην πάσης ἀδικίας εἰς τὸ δυνατὸν μεταβολήν, ὅσοις ἰάσμοι δόξαι τῶν κακῶν ».

²²⁷ Voir *Phèdre* 257e-258c, 277d, 278b-d et 278d-e (analysés *supra*, sections 8.1.1 à 8.5.3).

²²⁸ Cf. *Phèdre* 278b-d et *Lettre* VII, 344c-d (analysés *supra*, sections 8.5.3 et 8.6.5).

²²⁹ Cf. *Phèdre* 278b-e (analysé *supra*, section 8.5.3).

²³⁰ Cf. *Phèdre* 278d-e.

Les lois et les préambules réussis pourraient ainsi être les seuls textes qui seraient susceptibles d'échapper au statut de jeu conféré à l'ensemble des écrits dans le *Phèdre*²³². Quoi qu'il en soit, il faut surtout souligner le fait que la législation, en tant qu'activité, n'est pas elle non plus qualifiée de jeu dans les *Lois*²³³. Loin d'être une activité accessoire, cette tâche est plutôt conçue comme une nécessité depuis le *Politique*. Elle se rattache à la *spoudé* politique du philosophe. Les discours qu'elle produit (c'est-à-dire les bonnes lois) n'ont toutefois pas un statut de *spoudaios logos* chez Platon, malgré l'importance et le pouvoir qu'il leur attribue²³⁴. Platon demeure en cela fidèle à son principe selon lequel aucun discours, fût-il le meilleur de tous, ne mérite le titre de *spoudaios*²³⁵.

8.7.2) Un exemple de pratique correcte de la poésie et de l'écriture

Nous avons tiré de notre analyse des critiques platoniciennes de la poésie et de l'écriture un certain nombre de règles délimitant la pratique correcte de ces activités. La poésie et l'écriture (à l'exception de la législation) doivent être des passe-temps, des à-côtés d'une occupation plus importante.

²³¹ Cf. *Phèdre* 277d et *Lettre VII*, 344c-d (analysés *supra*, sections 8.5.1 et 8.6.5). — Les remarques de Socrate sur l'amour démesuré de l'écriture chez les politiciens athéniens se rattachent elles aussi, dans une certaine mesure, à ce dernier point (cf. *Phèdre* 257e-258c, commenté *supra*, section 8.1.1).

²³² Et non les dialogues de Platon, comme l'ont affirmé plusieurs interprètes (cf. *supra*, section 8.4.2, note 114). Rien ne nous permet de ménager une telle exception pour les dialogues. Les différences qui existent entre un code de lois qui régit une cité, et une représentation écrite d'une discussion, sont trop grandes pour qu'on puisse procéder à une quelconque assimilation entre ces deux types d'écrits.

²³³ Les commentateurs qui croient que cette tâche est un jeu pour Platon ont omis de distinguer le travail du législateur, de l'activité des personnages représentés dans les *Lois*. C'est en effet leur discussion qui est qualifiée de jeu dans ce dialogue, et non la législation en tant que telle. Nous reviendrons sur cette question (cf. *infra*, section 10.6.2).

²³⁴ Ils demeurent des discours mimétiques, du seul fait qu'ils soient écrits. — Aristote, au contraire, n'hésite pas à accoler l'adjectif « *spoudaios* » aux bonnes lois (cf. *supra*, section 3.4).

²³⁵ Cf. *supra*, section 3.5 à 3.8.

On trouve dans le *Timée* un passage où Solon apparaît comme un modèle à cet égard ²³⁶. C'est du moins l'avis du grand-père de Critias, à qui Solon avait raconté un récit qu'il tenait des prêtres égyptiens ²³⁷.

« Or, un membre de notre phratrie déclara, soit que ce fut alors son avis, soit pour faire plaisir à Critias [l'Ancien], que, pour lui, Solon, qui avait été le plus sage en d'autres domaines, avait en outre en poésie été de tous les poètes celui qui faisait le plus figure d'homme libre ²³⁸. Alors le vieillard – je m'en souviens très bien – en éprouva beaucoup de plaisir et dit avec un sourire : « Si toutefois, Anymandre, Solon n'avait pas fait de la poésie un passe-temps, mais y avait consacré tous ses soins comme d'autres ²³⁹, s'il avait achevé ce récit qu'il avait rapporté d'Égypte en Grèce, et si les séditions et les autres maux qu'il trouva ici à son retour ne l'avaient pas forcé à négliger la poésie, ni Hésiode ni Homère ni aucun autre poète n'eût, à mon avis, jamais été plus célèbre que lui ²⁴⁰. » »

(*Timée* 21b-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

L'élément le plus frappant de cet extrait, pour la question qui nous intéresse, est la place qu'occupe la composition poétique et l'écriture dans la vie de Solon. Critias l'Ancien affirme que cet homme a choisi de régler les problèmes de la cité, plutôt que de s'appliquer à mettre en vers et à consigner par écrit le récit

²³⁶ Il faut une fois de plus souligner que les interprètes négligent ces passages. Parmi les études sur la question de l'écriture que nous avons consultées, une seule accorde au prologue du *Timée* l'attention qu'il mérite. Il s'agit de Huygue (1989), qui se concentre toutefois sur « l'éloge de l'archive écrite », où l'écriture est présentée comme étant le propre d'une société civilisée (p.7-15). Ce commentateur propose une lecture assez valable du passage que nous analyserons ici (p.10-11). Il n'en va toutefois pas de même de Naddaf (2000). Mentionnant cet extrait pour tenter de prouver que les lois elles-mêmes seraient destinées à être chantées dans la cité des Magnètes (p.339 sq.), cet interprète place la législation et la composition poétique sur le même pied, comme s'il s'agissait d'une seule et même activité (cf. p.348-349). Nous verrons bientôt que ces deux activités sont plutôt distinguées et hiérarchisées dans ce passage.

²³⁷ Il s'agit du mythe de l'Atlantide, dont Critias donne un résumé en *Timée* 22b-25d, et qui sera raconté dans le *Critias*.

²³⁸ « ... δοκεῖν οἱ τὰ τε ἄλλα σοφώτατον γεγονέναι Σόλωνα καὶ κατὰ τὴν ποιήσιν αὐτῶν ποιητῶν πάντων ἐλευθεριώτατον. »

²³⁹ « Εἶ γε, ὦ Ἀμύνανδρε, μὴ παρέργω τῇ ποιήσει κατεχρήσατο, ἀλλ' ἐσπουδάκει καθάπερ ἄλλοι... »

²⁴⁰ « ... καὶ μὴ διὰ τὰς στάσεις ὑπὸ κακῶν τε ἄλλων ὅσα ἦδρεν ἐνθάδε ἦκων ἠναγκάσθη καταμελῆσαι, κατὰ γε ἐμὴν δόξαν οὔτε Ἡσίοδος οὔτε Ὅμηρος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς ποιητῆς εὐδοκιμώτερος ἐγένετο ἢν ποτε αὐτοῦ. »

qu'il avait rapporté d'Égypte ²⁴¹. La politique était donc l'occupation principale de Solon. Cet homme ne s'est toutefois pas abstenu d'écrire ni de composer des poèmes ²⁴². La composition poétique était plutôt une activité accessoire pour lui, même s'il excellait en ce domaine. Contrairement aux poètes et aux écrivains de métier, dont l'ignorance est dénoncée à maintes reprises dans l'œuvre de Platon, Solon était en outre, de l'avis d'Anymandre, un grand sage (*sophôtatos*) ²⁴³. S'il avait fait un choix différent, cet homme aurait pu obtenir une renommée qui aurait surpassé celle des poètes grecs les plus illustres.

Solon a atteint l'immortalité grâce à son œuvre politique, au lieu de rechercher la gloire par le biais de la poésie et de l'écriture. Une partie de cette œuvre politique est législative : elle consiste, par le fait même, en une forme d'écriture. À la différence des politiciens athéniens qui sont critiqués dans le *Phèdre* toutefois, Solon n'a pas rédigé des lois pour assouvir un amour déplacé des honneurs. On peut déduire de notre extrait du *Timée* qu'il l'a fait par nécessité (*ἠναγκάσθη*), et qu'il s'est ainsi comporté en homme politique véritable. L'objet de la *spondé* de Solon, et la voie qu'il a choisie pour accéder à l'immortalité, semblent donc tout à fait adéquats du point de vue platonicien.

8.8) Conclusion

De façon générale, l'écriture est un jeu pour Platon parce qu'elle est un art mimétique. Elle produit des images, des simulacres. Le domaine de l'écriture est donc soumis aux mêmes critères que les autres types de discours imitatifs

²⁴¹ Le récit a été transmis à Critias sous la forme d'une tradition orale (cf. *Timée* 20b et 25d-26c). La seule partie du récit que Solon a eu le temps de mettre par écrit est la liste des noms des personnages, transposés en langue grecque, qu'il a recopiée alors qu'il se trouvait encore en Égypte (cf. *Critias* 112e-113b).

²⁴² Quelques fragments de sa poésie nous sont d'ailleurs parvenus.

²⁴³ Socrate abonde en ce sens dans un autre dialogue, où il mentionne Solon comme étant l'un des Sept sages (cf. *Protagoras*, 342e-343c). La question de savoir si Solon mérite le titre de philosophe est cependant laissée ouverte à la fin du *Phèdre* (cf. *Phèdre* 278b-d, cité *supra*, section 8.5.3).

chez Platon. Le genre de vie adopté par l'écrivain, et l'impact de ses discours sur l'âme des lecteurs, demeurent les préoccupations principales à partir desquelles il élabore sa critique.

Platon conçoit l'écriture comme un jeu par opposition à une *spoudé* qui concerne, non pas l'oralité, mais la pratique de la dialectique et l'enseignement. Cette opposition appelle une clarification importante, qui confirme un constat établi dans les premiers chapitres de cette thèse. L'écriture en tant qu'activité et en tant qu'art imitatif est elle-même un jeu, tout comme les discours qu'elle produit (c'est-à-dire les textes), qui sont eux aussi ludiques aux yeux de Platon. Il n'en va toutefois pas de même des activités placées sous le signe de la *spoudé*. Si la pratique de la dialectique et l'enseignement méritent le zèle du philosophe, les discours qu'ils produisent ne sont pas *spoudaioi* pour autant selon Platon. Les discours dialectiques et pédagogiques sont surtout plus sains, plus efficaces et donc plus utiles que les discours écrits.

Le discours écrit est un discours figé, inerte. Il est ainsi dévalué au profit du discours vivant, qui est animé par la réflexion de celui qui le prononce. La caractéristique essentielle de ce discours vivant étant de permettre la mobilité de la pensée, on ne saurait le réduire au discours oral. Il existe en effet pour Platon des discours oraux qui paralysent la pensée tout autant que l'écrit. Lorsqu'on apprend un discours par cœur, et qu'on ne s'est pas donné la peine de réfléchir à la question dont on traite, même si on prononce ce discours oralement, on ne sera pas plus en mesure de l'adapter à l'auditeur, ni de fournir à ce dernier des explications ou des arguments supplémentaires.

Le meilleur type de discours pour Platon est d'abord et avant tout un discours qui enseigne quelque chose. Ce discours doit s'appuyer sur des connaissances, être composé selon les règles de l'art, et être doté du plus grand pouvoir pédagogique possible. Pour remplir cette dernière condition, la

présence effective de l'homme compétent et l'exercice de sa pensée sont indispensables. Ce meilleur discours peut ainsi avoir des effets bénéfiques et durables dans l'âme de celui à qui il s'adresse. Il est aussi fertile, en ce sens qu'il rend son destinataire apte à produire ses propres beaux discours.

Dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*, les principaux arguments de Platon au sujet de l'écriture visent à montrer qu'on ne peut pas enseigner un art ou une science par le biais de ce médium. La leçon du *Phèdre* peut en effet être résumée en un seul principe. L'homme qui désire apprendre quelque chose doit aller chercher un enseignement auprès d'un maître compétent, et non dans les livres. L'homme qui détient certaines connaissances doit quant à lui consacrer la plus grande partie de ses efforts à l'enseignement direct, et non à l'écriture.

La *Lettre VII* traite d'un cas particulier de ce principe. Le savoir qui résulte de l'appréhension des formes intelligibles par l'intellect est impossible à transmettre ou à enseigner au sens où on l'entend d'habitude. Le langage lui-même ne peut en donner qu'une image très imparfaite et facile à réfuter. Comme toute écriture fige la pensée et que l'on tente, dans ce cas-ci, de représenter l'intellection elle-même, un texte portant sur cette expérience serait une image immobile d'un mouvement.

S'il est impossible d'écrire un bon livre sur le *telos* de l'art dialectique, on ne peut pas non plus l'enseigner à l'oral par le biais d'un ensemble de doctrines, quoi qu'en pensent les tenants de l'interprétation ésotériste. Les doctrines relèvent en effet de l'ordre du langage : ce sont des formules discursives et donc des images de la pensée. Un corps de doctrines est en outre un ensemble de discours aussi figés que les discours écrits, puisque ces doctrines peuvent être apprises par cœur. Elles s'apparentent en cela aux recettes toutes faites des rhéteurs et aux « rhapsodies » mentionnées à la fin du *Phèdre*, qui sont déclarées impropres à l'éducation. Dans la perspective platonicienne, la transmission,

même orale, d'un ensemble de doctrines apparaît comme une forme d'éducation aussi inefficace que l'écriture. Un maître ne peut que guider l'élève dans sa pratique de la dialectique. Chacun doit faire l'expérience de l'appréhension des formes par lui-même.

L'écriture étant envisagée sous l'angle de l'éducation, dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*, elle apparaît comme un jeu pouvant entraîner des conséquences dommageables dans l'âme de bon nombre de lecteurs. Pour Platon, certains livres présentent de graves lacunes dans la matière même qu'ils prétendent enseigner. Leur contenu est souvent faux ou malsain. Les manuels écrits par les rhéteurs et les *Peri phuseôs* de Denys II et d'Anaxagore souffrent de ce défaut.

Même lorsque le contenu d'un écrit est valable, il peut néanmoins avoir des effets nuisibles chez plusieurs lecteurs. Un texte véhiculant des connaissances conserve en effet un certain pouvoir de mystification. Les lecteurs les plus susceptibles d'en être affectés sont les lecteurs naïfs, qui croient pouvoir apprendre un art ou acquérir toute autre forme de savoir en lisant un livre. Pensant tirer un enseignement de leurs lectures, ces gens deviennent de faux savants. La confiance démesurée qu'ils placent dans les écrits les portent aussi à négliger l'exercice de leur propre intellect et de leur propre mémoire. Or, c'est précisément l'exercice de ces facultés qui permet d'acquérir un véritable savoir selon Platon.

Les écrits, comme bien d'autres genres de discours ludiques, deviennent donc dangereux lorsqu'on ne les prend pas pour ce qu'ils sont. Platon propose cependant un antidote pouvant contrer les effets néfastes des textes. Il consiste, encore une fois, en une forme de connaissance. Le lecteur doit savoir ce que sont en réalité les discours écrits, à savoir des images figées, et connaître leurs limites. Ce remède se distingue des antidotes à la poésie et aux autres discours mimétiques par l'ajout d'un savoir supplémentaire. Comme un texte n'a pas,

selon Platon, le pouvoir d'enseigner quelque chose, le lecteur doit disposer d'une connaissance préalable du sujet traité. Lorsque ces conditions sont remplies, le jeu qu'est l'écriture peut devenir utile, à la fois pour l'auteur et pour les lecteurs. Il permet de préserver des informations qui risqueraient autrement d'être oubliées.

Plusieurs auteurs se consacrent à l'écriture par *philotimia*, c'est-à-dire pour assouvir un désir pervers d'immortalité. Certains le font dans le but précis d'obtenir une renommée indue de grand sage en matière de philosophie ou de politique. Comme ils font semblant d'être savants, ces hommes ont recours à une sorte d'*eirōneia* littéraire, si l'on peut dire ²⁴⁴. D'autres auteurs sont aussi naïfs que leurs lecteurs : ils pensent être savants, alors qu'ils sont des ignorants. Ils attribuent en outre à leurs écrits un pouvoir pédagogique qu'ils n'ont pas. Qu'ils soient des *eirōnes* ou des naïfs, ces écrivains accordent une trop grande importance à leurs propres textes. Le philosophe platonicien se distingue de ces auteurs en ce qu'il ne cherche pas à duper ses lecteurs. Il n'entretient pas non plus d'illusions sur le pouvoir ou la valeur de ses écrits. C'est un homme lucide, qui aspire à s'immortaliser dans le souvenir des hommes par sa vertu. Il ne consacre donc pas son zèle à l'écriture. Ses efforts vont plutôt à la pratique de la dialectique et à l'éducation à l'excellence morale.

Il lui arrive cependant d'écrire. Le philosophe écrit tout d'abord par nécessité. L'écriture permet en effet de pallier certaines limites inhérentes à la condition humaine. Lorsqu'il occupe la fonction d'homme politique, le philosophe est obligé de rédiger des lois, non seulement en prévision de son

²⁴⁴ C'est l'une des raisons pour lesquelles nous croyons qu'il est imprudent, voire tendancieux, de forger un concept d'« ironie platonicienne » et de l'appliquer aux dialogues. En considérant que les dialogues de Platon sont « ironiques », les pan-ironistes – qu'ils en aient conscience ou non – se trouvent attribuer à ce philosophe le même comportement et les mêmes intentions qu'il dénonce chez d'autres écrivains. Voir notamment Griswold 1986 (*passim*) ; et les études commentées dans l'annexe II, sections III.3-4.

absence, mais aussi parce qu'il ne peut pas être présent auprès de chacun des citoyens pour lui prescrire sa conduite. Lorsqu'il doit se faire législateur, le philosophe a la responsabilité d'écrire des textes qui surpassent tous les autres par leur qualité et leur beauté. Il doit même tenter de surmonter les déficiences intrinsèques de l'écrit, de manière à ce que les lois et leurs préambules puissent fournir une sorte d'enseignement moral aux citoyens. À la différence de tous les autres textes, ces écrits législatifs méritent ainsi d'être étudiés. Ils protégeront notamment les juges des effets néfastes des autres discours auxquels ils seront exposés dans l'exercice de leur fonction.

En tant que simple individu, le philosophe écrit des textes destinés à remédier aux défaillances de sa mémoire et de celle de ses disciples. Il écrit aussi par plaisir, en guise de passe-temps. L'écriture est même un très beau jeu, qu'il préfère à bien d'autres. Comme il maîtrise la dialectique et l'art des discours, le philosophe connaît l'art du bien écrire. Il peut ainsi adopter n'importe quel genre littéraire et produire de belles images. Dans le domaine des discours en général, qu'il s'agisse de persuader, d'enseigner ou d'écrire, cet homme a une prédilection pour les discours portant sur le bien, le beau et le juste, et donc pour des sujets relevant de l'éthique.

Il se dégage, de toutes ces considérations, des balises délimitant une pratique correcte de l'écriture. Le philosophe décrit dans le *Phèdre* et Solon apparaissent ainsi comme des écrivains modèles : ils sont compétents, lucides et leur *spoudè* est bien placée. Platon, en tant qu'auteur, remplit lui aussi ses propres conditions en matière d'écriture. On peut rappeler à cet égard qu'il a fondé une école et qu'il a tenté d'influencer certains politiciens de son temps (notamment Denys II). Il y a tout lieu de croire que l'écriture était un à-côté de ces occupations, bien que Platon ait été un auteur prolifique. La critique qu'il présente dans le *Phèdre* confère une nature ludique à l'ensemble des discours

écrits ²⁴⁵ et, partant, à ses propres dialogues. En proposant une foule d'explications et de mises en garde concernant la nature des textes en général, Platon fournit un antidote à ceux de ses lecteurs qui pourraient aborder ses dialogues avec trop de naïveté. Il nous invite ainsi à prendre ses écrits pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des images.

Un tel constat ne signifie pas qu'il n'y ait rien à tirer des dialogues. Il ne nous oblige pas non plus à postuler l'existence d'une doctrine secrète qui serait différente de ce que l'on trouve dans les écrits de Platon. Le *Phèdre* et la *Lettre VII* énoncent plutôt le principe suivant : il ne faut pas s'imaginer qu'il suffit de lire un dialogue platonicien – ou quelque autre texte que ce soit – pour devenir aussitôt un grand savant. La route qui mène à la connaissance véritable est bien plus longue et bien plus ardue qu'une simple lecture.

²⁴⁵ À l'exception peut-être des bonnes lois.

Le philosophe et ses jeux
Étude sur la notion de jeu appliquée aux discours chez Platon

Tome 2 (de 2)

par

Geneviève Normandeau

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

et à

l'École doctorale de philosophie
Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal

en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en philosophie

et à

l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne
en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie

Février 2008

© Geneviève Normandeau, 2008



Quatrième partie

Le jeu, la dialectique et la philosophie

REMARQUES GÉNÉRALES

Nous avons vu jusqu'ici que les discours mimétiques constituent une grande partie du genre des jeux discursifs chez Platon. Ce philosophe les conçoit comme des images qui sont produites à l'aide d'une technique imitative, à caractère artistique ou polémique. Tout discours qui présente cette caractéristique est un jeu aux yeux de Platon. Le fait qu'un tel discours puisse porter sur un sujet grave ou important, ou encore véhiculer des connaissances, n'altère en rien sa nature ludique.

Les différents modes discursifs qui composent l'espèce des discours mimétiques ne font pas non plus l'objet d'une dévaluation en tant que jeux. Platon évalue plutôt les avantages et les dommages respectifs de chacun d'entre eux du point de vue de l'éducation. Il juge ainsi que la poésie tragique est à la fois inutile et dangereuse, mais que la poésie comique peut être utile, dans la mesure où sa pratique est bien encadrée. L'éristique, qui constitue une certaine forme d'agression verbale, a tout de même des propriétés curatives et propédeutiques, dans la mesure où elle est utilisée à bon escient et de la bonne façon. La rhétorique, qui produit une forme de persuasion plus douce, est quant à elle indispensable à la fois dans le domaine de l'éducation et de la politique. Elle peut même être élevée au rang d'art, lorsqu'elle repose sur une pratique de la dialectique. Enfin, l'écriture n'a pas, à proprement parler, d'efficacité du point de vue de l'enseignement selon Platon. Elle ne peut être autre chose qu'un outil de remémoration et un passe-temps agréable. Platon confère toutefois un statut particulier à la législation. Les écrits du législateur doivent fournir une sorte d'enseignement éthique aux citoyens, malgré les limites de l'écrit.

La nécessité d'éduquer non seulement l'intellect, mais aussi les autres parties de l'âme humaine, est ce qui rend la majorité de ces discours ludiques utiles, voire indispensables aux yeux de Platon. Le discours du philosophe doit avoir une influence sur les désirs et les émotions de l'être humain qu'il cherche à éduquer. Or, une image émeut plus qu'un raisonnement. Pour Platon, une image verbale, lorsqu'elle est bien faite, peut persuader son destinataire du bien-fondé de certains principes fondamentaux, et lui insuffler le désir de rechercher la connaissance et le bien.

L'utilité des discours ludiques dans le domaine de l'éducation étant établie, il nous reste à voir si certains jeux discursifs peuvent aussi présenter quelque avantage dans le cadre d'une recherche philosophique. Dans plusieurs dialogues platoniciens en effet, les philosophes ont recours à des discours ludiques et à la dialectique au sein d'un même entretien. Nous avons déjà eu l'occasion de constater que, dans le *Phèdre* et le *Théétète*, l'emploi de la rhétorique et de l'éristique est suivi d'une discussion dialectique conduite selon les règles de l'art. Ces jeux préliminaires servent surtout à guérir les jeunes interlocuteurs en question de leur naïveté, mais ils préparent aussi la recherche à deux points de vue : ils éliminent quelques opinions fausses, et ils permettent au philosophe de mettre en lumière les procédés et les règles de la méthode dialectique.

Nous nous pencherons maintenant sur d'autres types de discours ludiques, qui sont utilisés et désignés comme tels par un philosophe, et qui s'inscrivent dans le cadre d'un entretien dialectique rigoureux. Ce groupe de jeux comporte, comme les précédents, une diversité de formes et de statuts. La majorité d'entre eux sont des modes discursifs dérivés de la poésie, de la rhétorique et de l'éristique, ou encore des modes composites. Ils peuvent ainsi être rattachés au genre des discours imitatifs.

L'ensemble des jeux discursifs qui apparaissent de façon explicite chez Platon ne se réduit toutefois pas aux discours non-dialectiques. C'est ce que nous pourrions constater en abordant l'exercice qui est représenté dans la deuxième partie du *Parménide*, et qui est lui aussi conçu comme une *paidia*. À la différence des jeux précédents, cet entraînement ne produit pas d'images mimétiques. Il faudra donc identifier en quoi cette forme bien spéciale de dialectique est ludique aux yeux de Platon.

Les quatre entretiens qui sont qualifiés de jeux ou comparés à un jeu poseront un défi similaire. Les discussions représentées dans la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et les *Lois* sont en effet conduites, pour la plus grande partie, à l'aide de la dialectique. Nous devons ainsi cerner les aspects qu'elles ont en commun, et qui peuvent justifier une telle caractérisation. Nous examinerons aussi les particularités qui les distinguent les unes des autres, afin de voir quelles sont les propriétés de chacun de ces jeux dialectiques. Cette étude confirmera une fois de plus que la notion de *paidia* est loin d'être toujours péjorative chez Platon.

L'analyse de ces quatre discussions ludiques soulèvera une question aussi importante que difficile : est-ce que tous les entretiens représentés dans les dialogues sont des jeux pour Platon ? Nous tenterons de répondre à cette question en adoptant un point de vue d'ensemble sur l'usage des jeux discursifs dans le corpus platonicien. L'emploi de la notion de *paidia* et les types de discours ludiques utilisés par les personnages varient en effet selon les périodes de rédaction des dialogues. Nous nous pencherons ainsi sur les grandes tendances de cette évolution. Cette récapitulation mettra en évidence les différences notables qui existent entre certains groupes de dialogues, et qui ont trait au contexte dramatique de l'entretien et aux modes discursifs employés par les philosophes. Elle mettra du même coup en doute la pertinence d'étendre la conception de quelques discussions comme jeux à toute forme d'entretien ou

de dialectique chez Platon. Nous pourrions ensuite clore cette thèse en présentant un portrait global des jeux du philosophe platonicien.

Chapitre 9

LE JEU DANS LA RECHERCHE DIALECTIQUE

Introduction

Le moment est venu d'aborder les questions plus difficiles que nous gardions pour la fin. Dans ce chapitre en effet, nous tenterons de voir si le jeu a une place dans la recherche philosophique telle que Platon la conçoit. Il faudra aussi identifier la nature et l'ampleur de ce rôle du jeu, de même que les règles qui président à son utilisation, le cas échéant. Nous nous baserons sur les extraits des dialogues où un discours est qualifié de *paidia*, comme nous l'avons fait tout au long de cette thèse.

Nous analyserons tout d'abord l'interprétation poétique, bien que l'usage de ce type de discours s'inscrive dans le cadre d'une mise à l'épreuve, et donc d'une dialectique qui demeure elle-même assez proche du jeu. Il convient de présenter l'interprétation poétique à cette étape-ci de notre exposé, parce que certaines de ses caractéristiques l'apparentent à l'écriture et à l'étymologie. Nous nous pencherons ensuite sur cette étymologie qui, dans le *Cratyle*, est accompagnée d'une forme de dialectique moins combative et plus positive que celle du *Protagoras*.

Nous analyserons aussi le mythe, qui accompagne la méthode de division et de rassemblement dans le *Politique*, et qui suppose une pratique assidue de la dialectique dans le *Timée*. Nous profiterons de l'occasion pour cerner les limites de ce mode discursif et pour identifier ce que peut être une pratique correcte de la mythologie selon Platon. Nous examinerons ensuite la série de questions ludiques posées par Socrate dans le *Philèbe*, qui apparaît elle

aussi entre deux divisions dialectiques. Il deviendra manifeste que toutes ces formes de jeux se rattachent au genre de la *mimésis*. Le dernier type de jeu – mais non le moindre – dont nous traiterons dans ce chapitre fera ainsi figure d'exception. Il s'agit du « jeu laborieux » du *Parménide*¹, qui ressortit plutôt au genre dialectique.

Au fil de cette étude, nous pourrons voir comment ces différents discours font l'objet de jugements distincts de la part de Platon. L'interprétation poétique et l'étymologie sont en effet déclarées inutiles pour la recherche par le personnage de Socrate. À l'inverse, les trois autres espèces de discours ludiques sont considérées par les philosophes platoniciens comme étant utiles pour la progression de l'enquête en cours, ou à tout le moins appropriées au traitement du sujet de l'entretien. Le jeu dialectique du *Parménide* est même présenté comme un exercice indispensable à l'atteinte de la vérité.

9.1) L'interprétation poétique

Le mode discursif qui consiste à commenter une œuvre poétique a un caractère plus imitatif que la poésie elle-même². Le poète crée des images en prenant des êtres sensibles pour modèles. Or, en interprétant un poème, on produit des images en se basant, non pas sur une réalité quelconque, mais sur une image verbale, sur un discours qui est déjà mimétique. Le commentateur d'œuvres poétiques se distingue en outre du poète en ce qu'il ne cherche pas à représenter des actions, mais bien à tirer des arguments d'un *miméma* existant.

Ce type de jeu est en effet employé à des fins plus polémiques qu'esthétiques. Il apparaît, dans le *Protagoras*, comme une tactique de combat

¹ Cf. *Parménide* 137b, trad. Brisson pour l'expression (analysé *infra*, section 9.5.3).

² Les études que nous avons consultées, au sujet des passages du *Protagoras* qui nous occuperont ici, ne disent rien du statut ludique qui est conféré à l'interprétation poétique (voir par exemple McCoy 1999 et Cossutta 2001). Par conséquent, elles ne contiennent pas non plus d'explications sur la cause de ce statut de jeu, à savoir son appartenance au genre de la *mimésis*.

verbal³. Le commentaire du sophiste, qui est effectué par questions et réponses, vise à montrer que le poète Simonide se contredit lui-même⁴. Son argumentation peut ainsi être considérée comme étant éristique, d'autant plus qu'elle vise aussi à réfuter Socrate, qui est son interlocuteur dans cette discussion⁵. Le commentaire du philosophe prend quant à lui la forme d'un discours long et relève ainsi du genre rhétorique⁶. L'interprétation de poèmes est donc un mode discursif composite. Il se rattache à la poésie par son matériau de base, mais ressortit au genre du combat verbal, éristique ou rhétorique, par son but et par les modalités de son utilisation.

L'entretien représenté dans le *Protagoras* est une mise à l'épreuve, comme nous l'avons mentionné. Socrate cherche à tester les prétentions du sophiste⁷. Or, pour Protagoras, l'érudition poétique et la capacité de commenter des poèmes constituent autant de preuves d'une bonne éducation⁸. La compétition d'interprétation à laquelle il convie Socrate est donc, pour le sophiste, une occasion de faire la démonstration de sa *sophia* en matière d'excellence morale.

³ Voir notamment *Protagoras* 339e, où Socrate compare l'argumentation de Protagoras à un coup donné par un pugiliste : « καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς περ εἰ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς, ἐσκοτώθη... ». — Les commentateurs admettent ce point avec une certaine facilité. Voir notamment McCoy 1999 (*verbal battle*, p.354) ; et Cossutta (2001), qui qualifie cette discussion de « joute éristique » (cf. p.123, 128, 130).

⁴ Cf. *Protagoras* 339a-339d.

⁵ Le sophiste va tenter de montrer que l'opinion du philosophe sur la qualité du poème en question est fautive, et donc qu'il ne connaît pas bien cette œuvre. Voir à ce sujet *Protagoras* 339b-c ; et Cossutta 2001, p.127-128.

⁶ Cf. *Protagoras* 342a-347a.

⁷ Cf. *supra*, section 6.10.1.

⁸ *Protagoras* 338e-339a, trad. Idefonse : « À mon avis, Socrate, dit-il, la partie la plus importante de l'éducation d'un homme (ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος) consiste à être compétent en poésie (περὶ ἐπῶν δεινόν), c'est-à-dire à être capable de comprendre, dans les productions des poètes, celles qui sont correctement faites et celles qui le ne sont pas, à savoir les distinguer et à savoir rendre compte de ces jugements (λόγον δοῦναι), si on le demande. »

9.1.1) Un jeu sot

Protagoras tente de montrer que le poète Simonide se contredit sur la question de savoir s'il est difficile d'être un homme de bien⁹. Socrate, qui connaît bien l'œuvre de Simonide¹⁰ et qui la trouve très bien faite¹¹, prend pour sa part la défense du poète. Il propose une explication de ce que devait être la pensée de Simonide dans le poème en question, afin que Protagoras puisse, à son tour, mettre son érudition à l'épreuve¹². Il interprète d'ailleurs ce poème en fonction de ses propres principes éthiques. Le philosophe affirme par exemple que l'intention de Simonide, dans certaines parties de son œuvre, était d'indiquer que l'*areté* pleine et entière est l'apanage de la divinité, et que personne n'agit mal volontairement¹³.

Une fois son discours terminé, et bien qu'il ait fait très bonne figure dans cette compétition, Socrate demande à Protagoras de poursuivre la discussion sur un autre mode.

« ... s'il le veut bien, laissons de côté les vers et les poèmes. Protagoras, j'aimerais bien reprendre le sujet sur lequel je t'ai d'abord interrogé, et en mener avec toi l'examen à son terme¹⁴. En effet, les discussions sur la poésie me paraissent tout à fait semblables à des banquets entre hommes médiocres et grossiers¹⁵ :

⁹ Cf. *Protagoras* 339a-d.

¹⁰ *Protagoras* 339b : « ... ἐπίσταμαί τε γάρ, καὶ πάνυ μοι τυγχάνει μεμεληκός τοῦ ἄσματος. »

¹¹ *Ibid.* : « Πάνυ, ἔφην ἐγώ, καλῶς τε καὶ ὀρθῶς [πεποιῆσθαι]. » Voir aussi *Protagoras* 344a-b (εὖ πεποιῆται).

¹² Cf. *Protagoras* 342a-347a. — Socrate a recours à une forme d'*ειρωνεία* dans sa première interprétation du poème de Simonide, comme nous l'avons vu (cf. *Protagoras* 340a-341e, analysé *supra*, 6.10.1). On notera que Cossutta (2001) ne mentionne pas ce dernier passage. McCoy (1999) croit pour sa part qu'il n'y aurait là qu'une simple plaisanterie moqueuse de la part de Socrate (p.353), plutôt qu'une ruse ironique.

¹³ Cf. *Protagoras* 341e, 344c et 345e. — Pour plus de détails sur ces principes socratiques qui sont introduits, pour ainsi dire, dans le poème de Simonide, voir notamment McCoy 1999, p.355-364.

¹⁴ « ... εἰ δὲ βούλεται, περὶ μὲν ἄσμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν, περὶ δὲ ὧν τὸ πρῶτον ἐγώ σε ἠρώτησα, ὦ Πρωταγόρα, ἡδέως ἂν ἐπὶ τέλος ἔλθοιμι μετὰ σοῦ σκοπούμενος. »

¹⁵ « καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοιότατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων. »

quand ils boivent ensemble, ils sont incapables, faute d'éducation, de trouver en eux-mêmes, par leur propre voix, leurs propres discours, de quoi s'entretenir les uns avec les autres ¹⁶, ils font grimper les prix des joueuses de flûte, puisqu'ils achètent très cher une voix étrangère, celle des flûtes, et ne s'entretiennent entre eux que par la médiation de cette voix ¹⁷; lorsqu'en revanche les convives sont des hommes de bien et des gens bien éduqués, on ne verra ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes ¹⁸: ils sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces jeux et ces niaiseries, par la médiation de leur propre voix, en parlant et en écoutant tour à tour en bon ordre, même s'ils ont bu beaucoup de vin ¹⁹. »

(*Protagoras* 347b-e, trad. Ildefonse, très légèrement modifiée)

Dans cet extrait, la notion de *paidia* est associée à un terme très péjoratif (*léros*), qui dénote la sottise. Le jeu qui consiste à interpréter des poèmes est futile et frivole aux yeux de Socrate. Il fait donc l'objet d'une forte dévaluation. L'emploi de cette espèce de discours n'est pas, comme Protagoras l'affirmait, la marque d'une bonne éducation. En adoptant cette forme d'argumentation, le locuteur donne plutôt la preuve de son incapacité à produire un discours à partir de sa propre pensée. Le recours aux poèmes existants s'apparente ainsi aux spectacles de flûte, de cithare et de danse donnés dans les banquets : ils servent à remplir un vide dans la conversation.

La réflexion de chaque interlocuteur constitue une bien meilleure base de discussion et de recherche qu'une œuvre poétique. Pour Platon en effet, les

¹⁶ « καὶ γὰρ οὗτοι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀλλήλοις δι' ἑαυτῶν συνεῖναι ἐν τῷ πότῳ μηδὲ διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς καὶ τῶν λόγων τῶν ἑαυτῶν ὑπὸ ἀπαιδευσίας... »

¹⁷ « ... πολλοῦ μισθοῦμενοι ἀλλοτριαν φωνὴν τὴν τῶν αὐλῶν, καὶ διὰ τῆς ἐκείνων φωνῆς ἀλλήλοις σύνεισιν »

¹⁸ « ὅπου δὲ καλοὶ κάγαθοὶ συμπόται καὶ πεπαιδευμένοι εἰσίν, οὐκ ἂν ἴδοις οὔτ' αὐλητρίδας οὔτε ὄρχηστρίδας οὔτε ψαλτρίδας... »

¹⁹ « ἀλλὰ αὐτοὺς αὐτοῖς ἱκανοὺς ὄντας συνεῖναι ἄνευ τῶν λήρων τε καὶ παιδιῶν τούτων διὰ τῆς αὐτῶν φωνῆς, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν οἶνον πίωσιν. »

poètes ne disposent pas d'un savoir sur les objets dont il font la *mimésis*²⁰. Tout ce que l'on peut tirer de leurs oeuvres se réduit à une opinion.

Comme Socrate le fait remarquer à Protagoras dans la suite de notre passage, les poèmes sont en outre affligés du même défaut que les discours écrits : ils sont inertes. On ne peut pas leur poser de questions²¹. Il est rare que le poète soit présent lors d'une telle discussion pour expliquer lui-même le sens de son œuvre. Chaque participant peut donc lui faire dire ce qu'il veut, tout en restant à l'abri de la réfutation²², puisque personne ne peut vraiment tester la validité d'une telle interprétation. Ayant ainsi critiqué cette sorte de jeu, Socrate convie Protagoras à une mise à l'épreuve mutuelle de leurs propres discours, effectuée par leurs propres moyens²³.

9.1.2) Un divertissement stérile

Le commentaire poétique est donc un jeu discursif inférieur à bien d'autres pour Platon. Il s'agit d'une arme verbale qui est élaborée à partir d'une image, qui est elle-même fondée sur une opinion. Par conséquent, le discours ainsi produit relève lui aussi de la *doxomimétikê*.

Même lorsqu'elle n'a pas de visée polémique particulière, l'interprétation d'un poème ne permet pas d'acquérir un savoir. Une telle activité s'apparente en effet à l'étude d'un écrit, et pire encore, à l'étude d'un écrit qui ne véhiculerait aucune connaissance digne de ce nom. L'examen porte, non pas sur une réalité,

²⁰ Pour l'ignorance des poètes, voir *supra*, section 5.3.

²¹ *Protagoras* 347e : « ... οὐδὲν δέονται ἀλλοτρίας φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν, οὐς οὔτε ἀνερέσθαι οἷόν τ' ἐστὶν περὶ ὧν λέγουσιν... ».

²² *Ibid.* : « ... ἐπαγόμενοι τε αὐτοὺς οἱ πολλοὶ ἐν τοῖς λόγοις οἱ μὲν ταῦτά φασι τὸν ποιητὴν νοεῖν, οἱ δ' ἕτερα, περὶ πράγματος διαλεγόμενοι δ' ἀδυνατοῦσι ἐξελέγξαι ».

²³ Cf. *Protagoras* 347e-348a : « τοὺς τοιοῦτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμέ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας (348a) ».

ni sur une pensée animée et capable de fournir des explications, mais bien sur une image figée. Une telle étude ne peut mener à autre chose qu'à l'énonciation d'une opinion sur ce que pouvait être l'intention du poète. Comme il est impossible de déterminer si cette opinion est droite ou non, le discours dans lequel elle s'inscrit est condamné à demeurer aussi invérifiable qu'un mythe ²⁴.

Le commentaire poétique constitue, dans le meilleur des cas, un divertissement assez médiocre, auquel s'adonnent des gens qui sont incapables de penser par eux-mêmes. Cette espèce de discours ne présente donc aucune utilité en matière d'éducation ou de recherche.

La stérilité, voire la futilité de ce jeu explique le fait que la critique formulée par Socrate ne contienne pas de critères susceptibles de baliser une pratique correcte du commentaire poétique ²⁵. La question se pose alors de savoir pourquoi le philosophe s'est tout de même livré à ce type de jeu. Le contexte de cet emploi nous fournit des pistes de réponse. Socrate était en effet obligé de suivre Protagoras sur cette voie, puisqu'il venait tout juste de lui remettre la direction de la discussion ²⁶. Le philosophe n'avait pas d'autre choix que de se servir de cette espèce de discours comme d'une arme, pour combattre le sophiste sur son propre terrain. Une fois sa riposte terminée, Socrate s'est toutefois empressé d'exposer la nature ludique de cette sorte de discours et de l'exclure de la sphère des entretiens philosophiques. En désamorçant ainsi le

²⁴ Sur cette caractéristique du mythe, cf. *infra*, sections 9.2.3.1 et 9.3.

²⁵ Cossutta (2001) croit pour sa part qu'il existe, selon Platon, un bon usage de l'interprétation poétique qui donnerait même accès à la vérité (cf. p.122-123, 134, 137 et 141-150). Une telle lecture contredit la lettre tout autant que l'esprit de l'extrait où ce genre de discours est qualifié de jeu et de « niaiserie » (voir la section précédente). Cossutta passe d'ailleurs sous silence cette partie de la réplique, bien qu'il mentionne l'analogie avec les banquets qu'elle contient, et ce trois fois plutôt qu'une (cf. p.125, 132 et 146).

²⁶ *Protagoras* 338c-d, trad. Ildéfonse : « ... si Protagoras ne veut pas répondre, que lui pose les questions, et moi je répondrai, et j'essaierai du même coup de lui montrer la manière dont, à mon sens, celui qui répond doit répondre ; lorsque j'aurai répondu, moi, à toutes les questions qu'il aura voulu me poser, qu'ensuite, à son tour, il me rende des comptes de la même manière. »

pouvoir mystificateur de son propre discours, et en insistant pour qu'on laisse de côté cette façon d'argumenter, le philosophe remplit les exigences de franchise et de discernement associées à l'usage philosophique d'autres types de discours imitatifs.

9.2) L'étymologie

L'étymologie, telle qu'elle est représentée dans le *Cratyle*, est une sorte de discours où l'on spéculé sur le sens originel des noms, en leur ajoutant ou en leur enlevant certaines lettres. Dans ce dialogue et dans le *Phèdre*, ce mode discursif apparaît comme une sous-espèce du genre rhétorique. Il prend effet la forme d'un discours suivi (sans questions ni réponses), et il est employé à des fins de persuasion. Socrate y a recours dans le *Phèdre*, pour étayer sa thèse selon laquelle la folie peut être une bonne chose ²⁷. Dans le *Cratyle*, le philosophe cherche à convaincre son interlocuteur de l'existence d'un lien entre le langage et la réalité. Il mentionne aussi le fait que les héraclitéens emploient ce type d'argumentation pour appuyer leur thèse ontologique ²⁸. L'étymologie relève donc du combat verbal. Comme toutes les autres espèces d'armes discursives, elle peut aussi servir de démonstration de *sophia*.

L'étymologie a à peu près le même statut que l'interprétation d'oeuvres poétiques chez Platon. Elle est en effet plus mimétique que la majorité des autres espèces de discours ludiques. Sa caractérisation comme jeu étant toutefois beaucoup plus délicate à analyser que celle du commentaire poétique, il faudra faire appel à d'autres passages du *Cratyle* pour l'éclairer ²⁹.

²⁷ Dans ce dialogue, l'argumentation étymologique fait partie d'un discours rhétorique, à savoir la palinodie de Socrate. Cf. *Phèdre* 244b-d : « τόδε μὴν ἄξιον ἐπιμαρτύρασθαι, ὅτι καὶ τῶν παλαιῶν οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι οὐκ αἰσχρὸν ἠγοῦντο οὐδὲ ὄνειδος μανίαν... (244b) ».

²⁸ Cf. *infra*, section 9.2.4.2.

²⁹ Les interprètes qui se penchent sur le *Cratyle* ont tendance à passer sous silence l'extrait où la notion de jeu apparaît de façon explicite (à savoir *Cratyle* 406c). Voir par exemple Baxter 1992,

9.2.1) Une illustration persuasive

Dans le *Cratyle*, Socrate défend une thèse selon laquelle les noms possèderaient une certaine rectitude naturelle et pourraient ainsi « faire voir » la nature de l'être qu'ils désignent ³⁰. Hermogène estime pour sa part que le langage repose sur une pure convention ³¹. Le philosophe entreprend ainsi une démonstration dialectique, qui repose sur un paradigme technique ³². Son interlocuteur ne change toutefois pas d'avis à la suite de cet entretien ³³. Hermogène demande plutôt à Socrate de lui montrer en quoi consiste la rectitude naturelle des noms ³⁴.

L'argumentation dialectique n'ayant pas eu l'effet escompté, le philosophe aura recours à un autre mode discursif pour persuader son interlocuteur du bien-fondé de sa thèse : il emploiera l'étymologie. Cette espèce de discours comportant elle aussi certaines limites, Socrate reviendra au mode dialectique lorsque ces limites auront été atteintes ³⁵.

Sedley 1998 et 2003, ainsi que Barney 1998 et 2001. Nous commenterons ces études plus en détail lorsque nous analyserons le passage en question (cf. *infra*, section 9.2.3).

³⁰ Socrate utilise des termes de la famille de « δηλῶ » pour exprimer cette idée. Plusieurs occurrences de ces termes apparaissent dans les extraits que nous citerons dans les prochaines sections.

³¹ Cf. *Cratyle* 384c-e : « οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων. (384d) ».

³² Cf. *Cratyle* 385a-390e.

³³ Cf. *Cratyle* 391a (cité dans la note suivante).

³⁴ *Cratyle* 391a : « ἴσως μέντοι οὐ ῥαδίον ἐστὶν οὕτως ἐξαίφνης πεισθῆναι, ἀλλὰ δοκῶ μοι ἄνευ ἄν μᾶλλον πιθέσθαι σοι, εἴ μοι δείξειαις ἦντινα φῆς εἶναι τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος. ».

³⁵ Cf. *Cratyle* 421e-426b. Voir aussi *Cratyle* 427e-440e, où Socrate reprend l'examen avec le personnage éponyme.

9.2.2) Des noms corrects

Comme le philosophe affirme qu'il ne sait pas en quoi consiste la rectitude naturelle des noms, et qu'Hermogène refuse de se pencher sur la théorie élaborée par Protagoras à ce sujet, les deux hommes commencent par examiner les distinctions établies dans les épopées homériques entre les différents noms attribués à certains héros³⁶. Ils s'entendent pour dire que les noms qui ont été donnés par les êtres les plus sages (*phronimōteroi*) comportent une plus grande rectitude que les autres³⁷. Ces noms font bien voir l'être (*ousia*) de l'individu nommé³⁸.

De la même façon, Socrate poursuit son argumentation en montrant que le sens des noms d'autres personnages mythologiques est approprié à leur caractère et à leur destin, et qu'ils sont, pour cette raison, corrects (*ὀρθῶς*) ou encore conformes à leur nature (*κατὰ φύσιν*)³⁹. Pour le philosophe, le nom de Zeus est tout à fait exemplaire.

« Il semble bien aussi que celui qu'on dit son père, Zeus, soit magnifiquement nommé. Mais il n'est pas facile de s'en rendre compte. En effet, le nom de Zeus est tout simplement une sorte de définition⁴⁰; mais nous la divisons en deux et nous employons tantôt une partie, tantôt l'autre. On appelle tantôt *Zéna* et tantôt *Dia*. Les deux parties réunies font voir la nature du dieu, et c'est justement là l'effet qu'un nom doit être capable de produire⁴¹. De fait, pour nous comme pour tout le monde, il n'est personne qui soit plus cause du *vivre* (*ζῆν*) que celui qui commande et régit toutes

³⁶ Cf. *Cratyle* 391a-d.

³⁷ Les dieux surpasseraient les êtres humains en cette matière, et les hommes seraient à leur tour meilleurs que les femmes. Cf. *Cratyle* 391d-392d : « δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητι ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα. » (391d-e) ».

³⁸ Cf. *Cratyle* 392b-394e : « ... ἢ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι. » (393d) ».

³⁹ Voir *Cratyle* 394e-395e, pour de telles expressions.

⁴⁰ « φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κεῖσθαι· ἔστι δὲ οὐ ράδιον κατανοῆσαι. ἀτεχνῶς γὰρ ἔστιν οἶον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα... »

⁴¹ « ... συντιθέμενα δ' εἰς ἐν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φημὲν ὀνόματι οἷω τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι. »

choses ⁴². Il se trouve donc qu'on nomme correctement ce dieu "à cause de qui vivre" (*di'hon zēn*) est toujours attribué à tous les êtres vivants ⁴³. Mais, comme je l'ai dit, en divisant ce nom unique, on en a fait deux, *Deus* et *Zeus*. »
(*Cratyle* 395e-396b, trad. Dalimier)

Socrate propose ensuite une étymologie du nom de Kronos et d'Ouranos ⁴⁴. Le philosophe souhaite continuer sur sa lancée, pour mettre à l'épreuve (*ἀπεπειράθη*) cette *sophia* qui lui « tombe dessus » ⁴⁵. Il affirme tenir ce savoir d'Euthyphron, avec qui il a passé du temps plus tôt dans la journée : l'inspiration du devin aurait été contagieuse ⁴⁶. Socrate décide donc de poursuivre l'examen en se servant de cette *sophia* démonique, même s'il sera obligé de la chasser de son âme et de s'en purifier par la suite ⁴⁷.

Le philosophe propose toutefois de laisser les noms des héros et des hommes de côté. Plusieurs d'entre eux sont en effet inappropriés : ils sont plus souvent l'expression d'un souhait qu'une définition de la nature réelle de l'homme qu'ils désignent ⁴⁸. Hermogène et lui doivent plutôt se concentrer sur les noms des réalités éternelles.

« Selon toute vraisemblance, c'est surtout dans le domaine des êtres qui sont par nature éternels que nous découvrirons les noms correctement posés. ⁴⁹ Car c'est surtout dans ce domaine qu'il convient d'avoir institué des noms avec soin ; et peut-être certains

⁴² « οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. »

⁴³ « συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, "δι" ὄν "ζῆν" αἰεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. »

⁴⁴ Cf. *Cratyle* 396b-c.

⁴⁵ *Cratyle* 396c-d, trad. Dalimier pour l'expression (*προσπέπτωκεν*).

⁴⁶ Voir *Cratyle* 396d, trad. Dalimier : « Il se peut donc que, dans son état d'inspiration divine (*ἐνθουσιῶν*), il ait non seulement empli mes oreilles d'un savoir divin (*τῆς δαιμονίας σοφίας*), mais qu'il se soit emparé de mon âme (*τῆς ψυχῆς ἐπειλήφθαι*). »

⁴⁷ Cf. *Cratyle* 396d-e (*καθαρούμεθα*).

⁴⁸ *Cratyle* 397b.

⁴⁹ « εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὐρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ αἰεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. »

d'entre eux ont-ils été institués par une puissance plus divine que celle des êtres humains ⁵⁰. »

(*Cratyle* 397b-c, trad. Dalimier, légèrement modifiée)

Le savoir qui permet de proposer une étymologie des noms existants est suspect aux yeux de Socrate ⁵¹. On apprendra plus tard que ce genre d'entreprise est un jeu selon lui ⁵². Il n'en va toutefois pas de même de l'institution des noms. Ce travail a au contraire exigé une *spoudé* de la part de l'artisan qui l'a réalisé ⁵³. Il devait en effet créer des noms qui soient appropriés aux choses, ce qui n'est pas une mince tâche ⁵⁴. Les réalités supérieures étant de façon générale dignes d'une grande *spoudé* ⁵⁵, la dénomination de ces mêmes réalités méritait elle aussi une grande application de la part du fabricant de noms. Comme Socrate cherche à montrer à son interlocuteur que les noms peuvent exprimer la nature d'une chose, il se penchera sur ceux qui devraient, du moins en théorie, présenter la plus grande rectitude.

⁵⁰ « ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων ἴσως δ' ἓνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἐτέθη. » — Les interprètes qui étudient le *Cratyle* ne portent pas plus attention à cet emploi de la notion de *spoudé* qu'à celui de la notion de jeu. Voir par exemple Benardete 1980-1981, Baxter 1992, Sedley 1998 et 2003, ainsi que Barney 1998 et 2001.

⁵¹ Voir aussi *Cratyle* 399a, où Socrate craint de devenir plus savant en cette matière qu'il ne le faudrait.

⁵² Cf. *infra*, sections 9.2.3 à 9.2.5.

⁵³ Pour l'*onomatourgos*, voir *Cratyle* 388e-390d.

⁵⁴ *Cratyle* 390d : « Κινδυνεύει ἄρα, ὦ Ἐρμόγενης, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἶσι, ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων. » — Voir aussi dans la même veine *Lois* VII, 816b-c, où l'Étranger d'Athènes affirme que certaines danses ont un nom conforme à leur nature (κατὰ φύσιν) et à la raison (κατὰ λόγον), et que l'homme qui leur a donné de tels noms mérite des éloges (δεῖ... ἐπαινεῖν).

⁵⁵ Cf. *supra*, section 1.5.2.

9.2.3) Des étymologies ludiques

Le philosophe entreprend ainsi d'expliquer le sens de certains noms génériques tels que « *theos* », « *daimôn* » et « *psukhê* »⁵⁶. Hermogène lui demande toutefois, après un certain temps, de revenir aux noms des dieux.

« – Cela suffit, me semble-t-il, Socrate. Mais en ce qui concerne les noms des dieux, pourrions-nous, comme tu as parlé de Zeus tout à l'heure, examiner de la même façon en vertu de quelle rectitude leurs noms ont pu être établis⁵⁷ ?

– Par Zeus ! Hermogène, si nous étions de bon sens, la première et la plus belle façon [de procéder] serait de dire que nous ne savons rien au sujet des dieux, ni sur eux, ni sur les noms qu'ils peuvent bien se donner entre eux⁵⁸. Il est évident, en effet, qu'ils se donnent, eux, leurs vrais noms⁵⁹. Une seconde manière [d'atteindre] la rectitude serait, comme nous avons coutume de le faire dans nos prières, de leur attribuer "les noms et l'origine, quels qu'ils soient, qui leur plaisent", dans l'idée que nous ne savons rien d'autre – ce qui est une belle coutume à mon avis⁶⁰. Donc, si tu le veux, poursuivons notre examen après avoir, pour ainsi dire, prévenu les dieux qu'ils ne seront pas du tout l'objet de notre examen – nous jugeons que nous en sommes incapables⁶¹ – mais que [notre examen portera] sur les êtres humains, sur l'opinion qu'ils avaient lorsqu'ils ont établi leurs noms : voilà qui ne saurait les contrarier⁶². »

(*Cratyle* 400d-401a, trad. Dalimier, légèrement modifiée)

⁵⁶ Cf. *Cratyle* 397c-400c.

⁵⁷ « περὶ δὲ τῶν θεῶν τῶν ὀνομάτων, οἷον καὶ περὶ τοῦ Διὸς νυνδὴ ἔλεγε, ἔχομεν ἂν που κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπισκέψασθαι κατὰ τίνα ποτὲ ὀρθότητα αὐτῶν τὰ ὀνόματα κεῖται; »

⁵⁸ « ... εἴπερ γε νοῦν ἔχομεν, ἓνα μὲν τὸν κάλλιστον τρόπον, ὅτι περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν, οὔτε περὶ αὐτῶν οὔτε περὶ τῶν ὀνομάτων, ἅττα ποτὲ ἑαυτοῖς καλοῦσιν »

⁵⁹ « δῆλον γὰρ ὅτι ἐκεῖνοί γε τάληθῃ καλοῦσι. »

⁶⁰ « δεύτερος δ' αὐτὸς ὀρθότητος, ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὐχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμῶς αὐτοῖς καλεῖν, ὡς ἄλλο μηδὲν εἰδότες; καλῶς γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ νενομίσθαι. »

⁶¹ « εἰ οὖν βούλει, σκοπῶμεν ὥσπερ προειπόντες τοῖς θεοῖς ὅτι περὶ αὐτῶν οὐδὲν ἡμεῖς σκεψόμεθα – οὐ γὰρ ἀξιούμεν οἷοί τ' ἂν εἶναι σκοπεῖν... »

⁶² « ... ἀλλὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων, ἦν ποτὲ τίνα δόξαν ἔχοντες ἐτίθεντο αὐτοῖς τὰ ὀνόματα· τοῦτο γὰρ ἀνεμέσθον. »

L'avertissement adressé aux dieux vise aussi Hermogène. Ce dernier doit garder à l'esprit que les êtres humains ne détiennent pas de savoir véritable sur les dieux, et que les noms qu'ils leur ont attribués ne sont probablement pas les vrais. Le sens des noms donnés par les êtres humains ne véhicule pas une connaissance, mais bien une opinion sur les dieux. La seule chose que Socrate puisse faire se résume à tenter de voir quelle pouvait être cette opinion.

Le philosophe cherche donc à identifier les opinions qui étaient, selon lui, à la base des noms des dieux grecs ⁶³. Plusieurs d'entre elles relèvent du domaine de la « météorologie », et peuvent ainsi être ramenées à une certaine conception de la nature ⁶⁴. Le fabricant de noms aurait pensé, comme Héraclite, que la réalité ne présente aucune permanence ⁶⁵. D'autres dénominations auraient été fondées sur une opinion concernant les pouvoirs particuliers ou les traits de caractère des dieux ⁶⁶. La pensée de l'*onomatourgos* semble, dans ces cas, s'accorder avec l'opinion de poètes tels qu'Homère et Hésiode ⁶⁷.

Socrate montre pour chacun de ces dieux ce qui *pourrait* être leur nom correct, moyennant quelques modifications, et en quoi ce nom serait correct à son avis ⁶⁸. En concluant la première étymologie de cette série, le philosophe prend aussi la peine de répéter que son interlocuteur et lui-même, comme tous

⁶³ Cf. *Cratyle* 401b-406b.

⁶⁴ L'artisan qui a nommé ces dieux était, selon Socrate, un « μετεωρολόγος ». Cf. *Cratyle* 401b et 404c.

⁶⁵ Cf. *Cratyle* 401d et 402a-b.

⁶⁶ Pour des étymologies basées sur les *dunamis* ou l'*arkhé* du dieu, voir notamment *Cratyle* 403b et 405a. Pour celles qui se fondent sur des traits de caractère, voir *Cratyle* 406a-b.

⁶⁷ Homère et Hésiode sont mentionnés par Socrate à quelques reprises. Voir notamment *Cratyle* 402b et *Cratyle* 406d (analysé un peu plus bas dans cette section).

⁶⁸ Socrate utilise systématiquement une tournure optative pour souligner la rectitude du nom de ces dieux. Pour l'expression « ὁρθῶς ἂν καλοῖτο », voir *Cratyle* 401c, 404d et 405c. Son affirmation la plus forte consiste à dire qu'un nom lui « semble » bien adapté à la nature ou au pouvoir du dieu. Voir *Cratyle* 403b : « τὰ δ' ἐμοὶ δοκεῖ πάντα ἐς ταῦτόν τι συντείνειν, καὶ ἡ ἀρχὴ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ὄνομα. ». Voir aussi *Cratyle* 404e, où l'on trouve des formules telles que « ὡς ἐμοὶ δοκεῖ » et « ὃ γέ μοι φαίνεται ».

les autres humains, ne savent rien de ces choses ⁶⁹. Après avoir entendu l'interprétation des noms de Hestia, Rhéa, Kronos ⁷⁰, Okeanos, Thétys, Poséidon et Pluton-Hadès – ce qui est déjà beaucoup –, Hermogène demande à Socrate de poursuivre en examinant les noms de Déméter, Héra, Apollon, Athéna, Héphaïstos, Arès et ceux des autres dieux ⁷¹. Le philosophe accède à la requête de son interlocuteur et passe en revue une bonne partie du panthéon grec ⁷².

Il semble donc qu'Hermogène exagère lorsqu'il demande encore à Socrate de fournir une explication sur les noms de Dionysos et Aphrodite. Le philosophe émet alors des réserves pour la deuxième fois.

« La grosse question que tu me poses, fils d'Hipponicus ! C'est un fait pourtant qu'il existe une manière sérieuse et une manière ludique de parler du nom de ces dieux ⁷³. Or, pour ce qui est de la manière sérieuse, pose à d'autres ta question ! Mais la manière ludique, rien n'empêche de la parcourir : car les dieux aiment eux aussi le jeu ⁷⁴. Dionysos serait en effet le "donateur du vin" (*didous-oïnon*), et [pourrait être] appelé par jeu *Did-oïn-ysos* ⁷⁵. Le vin (*oïnos*), parce qu'il fait "croire" aux buveurs "qu'ils ont du bon sens",

⁶⁹ *Cratyle* 401d-e : « καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτη ὡς παρὰ μηδὲν εἰδόντων εἰρήσθω ».

⁷⁰ Socrate propose une deuxième étymologie du nom de ce dieu, qui est assez différente de la première. Cf. *Cratyle* 401e-402b.

⁷¹ Cf. *Cratyle* 404b.

⁷² Il se penche même sur le nom de divinités qu'Hermogène n'avait pas mentionnées, à savoir Perséphone (*Cratyle* 404c-d), les Muses, Lèto et Artémis (*Cratyle* 406a-b).

⁷³ « Μεγάλα, ᾧ καὶ Ἱππονίκου, ἐρωτᾷς, ἀλλὰ ἔστι γὰρ καὶ σπουδαίως εἰρημένος ὁ τρόπος τῶν ὀνομάτων τούτοις τοῖς θεοῖς καὶ παιδικῶς. » — Cette phrase est claire : elle oppose deux façons différentes d'aborder les noms des dieux (voir aussi la phrase citée dans la note suivante). Méridier propose cependant une traduction qui escamote cette partie du texte grec. Il lit en effet ceci : « ... c'est dans un sens à la fois sérieux et plaisant que leurs noms ont été donnés à ces dieux ». Méridier donne ainsi l'impression que ce sont les noms des dieux eux-mêmes, et non la manière d'en parler, qui sont visés par les concepts de *spondé* et de *paidia*. Il transforme aussi l'opposition de ces concepts en une sorte de mélange de jeu et de « sérieux ». Une telle traduction risque de lancer le lecteur sur de fausses pistes.

⁷⁴ « τὸν μὲν οἶνον σπουδαῖον ἄλλους τινὰς ἐρώτα, τὸν δὲ παιδικὸν οὐδὲν κωλύει διελεῖν φιλοπαίσμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί. »

⁷⁵ « ὁ τε γὰρ Διόνυσος εἴη ἂν ὁ διδοῖς τὸν οἶνον "Διδοίνυσος" ἐν παιδιᾷ καλούμενος... »

(*oïesthai-noun-ekhein*), alors que la majorité d'entre eux n'en ont pas, pourrait à juste titre être appelé *oïonous*⁷⁶! En ce qui concerne Aphrodite, il n'y a pas de raison de contredire Hésiode, mais plutôt de lui accorder que, étant née de l'"écume" (*aphros*), elle a, pour cette raison, été nommée Aphrodite⁷⁷. »
(*Cratyle* 406b-d, trad. Robin, modifiée)

Socrate expose ainsi le caractère ludique de ces étymologies. Il ne donne toutefois pas de précisions sur la nature de ce jeu. Nous devons en outre déterminer si cette remarque ne vise que l'interprétation des noms de Dionysos et d'Aphrodite, ou si elle s'applique à l'ensemble des étymologies portant sur les noms des dieux grecs. L'expression « τούτοις τοῖς θεοῖς » peut en effet être lue dans un sens ou dans l'autre⁷⁸.

9.2.3.1) Un discours mythique

Certains éléments du texte donnent l'impression que l'étymologie des noms de Dionysos et d'Aphrodite pourrait être plus ludique que les autres. Le jeu en question appartiendrait alors au registre comique et consisterait en une forme de plaisanterie⁷⁹. Les termes employés par Socrate pour qualifier son

⁷⁶ « ... οἶνος δ', ὅτι οἶεσθαι νοῦν ἔχειν ποιεῖ τῶν πινόντων τοὺς πολλοὺς οὐκ ἔχοντας, "οἰόνους" δικαιότατ' ἂν καλούμενος. »

⁷⁷ « περὶ δὲ Ἀφροδίτης οὐκ ἄξιον Ἡσιόδῳ ἀντιλέγειν, ἀλλὰ συγχωρεῖν ὅτι διὰ τὴν <ἐκ> τοῦ ἄφροῦ γένεσιν Ἀφροδίτη ἐκλήθη. »

⁷⁸ Les dieux de la mythologie traditionnelle seront opposés à d'autres sortes de dieux dans la suite du texte (comme le soleil et la lune). Cf. *Cratyle* 408d-e (cité dans la section suivante).

⁷⁹ Méridier, Robin et Dalimier lisent le passage de cette façon. Robin traduit en effet « ... τὸν δὲ παιδικὸν οὐδὲν κωλύει διελεῖν φιλοπαίσιμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί. » par « Mais le tour plaisant, rien n'empêche d'en disserter : amis de la plaisanterie, les Dieux ne le sont-ils pas eux aussi ? ». Dalimier va encore plus loin en proposant « ... mais rien n'interdit de s'attarder sur leur drôlerie : les dieux aiment plaisanter eux aussi ». Méridier lit quant lui ceci : « L'intention sérieuse, demande-la à d'autres ; quant à la plaisante, rien n'empêche de l'exposer : les dieux aussi aiment le badinage. » — Du côté des commentateurs, les étymologies du *Cratyle* font l'objet d'un débat où s'opposent les partisans du « sérieux » et ceux de la plaisanterie, comme c'est aussi le cas du *Ménexène* (cf. *supra*, section 7.5.2). La plaisanterie en question se réduit à une forme de blague (*joke*, voir notamment Sedley 1998, p.140-145 ; et Barney 1998, p.65-66, 80-81, 86-87, 91-92, qui s'inscrivent tous deux en faux contre cette lecture). Les tenants de la plaisanterie font aussi appel aux notions de parodie et de satire (voir par exemple Baxter 1992 ; et la façon dont leurs adversaires résument ce point de vue, notamment chez Sedley 2003, p.39-43, et chez Barney 1998, p.80-81).

discours, à savoir « *paidikós* » et « *paidikon* », dénotent en effet la puérité et le badinage. L'ivresse et la sexualité, qui sont associées à Dionysos et Aphrodite dans la mythologie traditionnelle, sont en outre des sujets qui se prêtent bien à un traitement humoristique.

Cette lecture pose cependant un certain nombre de problèmes ⁸⁰. Socrate introduit sa deuxième étymologie du nom de Kronos en la qualifiant de discours « comique » ⁸¹. On ne peut donc pas considérer que son interprétation des noms de Dionysos et d'Aphrodite se distingue des autres par sa dimension humoristique. Qui plus est, le nom « *Did-oîn-ysos* », qui serait le nom ludique (ἐν παιδιᾷ καλούμενος) du dieu, est tiré d'une spéculation qui n'a rien de comique. Le philosophe se borne à dire que ce dieu a donné le vin aux êtres humains. Cette étymologie a d'ailleurs la même structure, à peu de choses près, que celle qui portait sur le nom de Déméter. Socrate affirmait alors que cette

⁸⁰ Il en va de même des interprétations où l'on considère les étymologies de Socrate comme étant « sérieuses ». Voir par exemple Sedley (2003), qui insiste beaucoup sur le fait que les auteurs anciens considéraient l'étymologie comme une discipline « sérieuse », et qu'ils lisaient le *Cratyle* en conséquence (p.35 sq ; voir aussi Sedley 2001, p.17-19). Cet argument ne paraît pas probant, étant donné que la dimension ludique du *Ménexène* a elle aussi échappé aux anciens (cf. *supra*, section 7.5.2). On notera d'ailleurs comment Sedley s'appuie sur l'emploi de l'étymologie dans le *Phèdre* – et plus précisément dans la palinodie de Socrate –, sans tenir compte du fait que ce discours est qualifié de jeu (cf. *supra*, section 7.3.7). Cet interprète se contente plutôt de spécifier que ce discours manque de « sérieux méthodologique », et il relie cette lacune aux limites de l'étymologie eu égard à la recherche de la vérité (Sedley 2003, p.33-34). Pour Sedley, l'étymologie serait « sérieuse » en ce sens qu'elle permettrait de mettre au jour les croyances des ancêtres éloignés sur des questions philosophiques (cf. Sedley 1998, p.140-143 et 148-150 ; voir aussi Sedley 2001, p.28 et 34). — Barney (1998) a le mérite de vouloir sortir des ornières du débat qui oppose les tenants du « sérieux » et ceux de la plaisanterie (p.64-65). Elle établit avec raison un parallèle entre l'interprétation poétique qui est utilisée dans le *Protagoras* et les étymologies du *Cratyle*, en mettant en évidence leur dimension « agonistique » (p.75-85 ; voir aussi Barney 2001, p.60-73, qui reprend les mêmes arguments). Elle affirme cependant que cet aspect agonistique ne saurait être réduit au jeu (« *[not] reducible to play* », cf. Barney 1998, p.81), ce qui entre en contradiction avec ce que nous avons vu dans nos chapitres consacrés au combat verbal (cf. *supra*, chapitres 6 et 7). Cette interprète estime en effet, comme bien d'autres, que le jeu (*playfulness*) ne peut être autre chose qu'une forme de plaisanterie (cf. Barney 1998, p.65-66, 80-81, 86-87 et 91-92). Elle croit par ailleurs que les étymologies du *Cratyle* auraient un « ton vaguement humoristique », mais que l'humour en question ne consisterait pas en une forme de parodie, de satire ou d'ironie : il émanerait plutôt de l'ingéniosité de Socrate, de sa *métis* (Barney 1998, p.86-87).

⁸¹ *Cratyle* 402a : « Γελοῖον μὲν πάνυ εἰπεῖν... ». La plaisanterie en question est assez subtile (Cf. *Cratyle* 402a-b). Socrate affirme que le fabricant de noms, qui avait une conception héraclitéenne de l'être, a donné aux ancêtres des dieux des noms d'écoulements (ρευμάτων ὀνόματα, 402b).

déesse aurait reçu ce nom parce qu'elle donne de la nourriture comme une mère⁸². Enfin, cette manière d'expliquer l'origine du nom en cause paraît moins alambiquée, moins tirée par les cheveux que bien d'autres⁸³.

En ce qui concerne l'étymologie du nom d'Aphrodite, la plaisanterie – s'il y en a vraiment une – est si allusive qu'elle n'est pas décelable. Socrate se contente de nous renvoyer à Hésiode qui, lui, précisait que la déesse était née de « l'écume blanche » sortie du sexe émasculé d'Ouranos, et donc de son sperme⁸⁴. Or, la *dunamis* propre à cette déesse consiste justement à susciter le désir sexuel. En faisant ainsi référence aux circonstances de la naissance d'Aphrodite, le philosophe semble proposer le même type d'explication que celles qu'il avait fournies sur le nom de plusieurs autres dieux, bien qu'il ait ici recours à un sous-entendu.

Dans le passage qui nous occupe, la seule étymologie s'apparentant à une plaisanterie ne porte pas sur le nom d'un dieu. Elle concerne plutôt le nom du vin. L'interprétation de ce nom est en effet une raillerie : Socrate se moque du manque de bon sens des gens ivres. Le philosophe affirme toutefois que le nom d'« οἰονοῦς », qui est tiré de cette spéculation moqueuse, serait non pas une appellation ludique, mais une appellation très juste pour le vin (δικαιότατ' ἂν καλοῦμενος).

⁸² Comparer *Cratyle* 404c : « Δημήτηρ μὲν φαίνεται κατὰ τὴν δόσιν τῆς ἐδαδῆς “διδούσα” ὡς “μήτηρ” Δημήτηρ κεκληῖσθαι... » ; à *Cratyle* 406c (cité dans la section précédente) : « ὃ τε γὰρ Διώνυσος εἶη ἂν ὁ “διδούς” τὸν “οἶνον” Διδόινυσος ἐν παιδιᾷ καλοῦμενος... ». Il n'y a que deux petites différences entre ces étymologies. Dans le cas de Déméter, Socrate n'a pas besoin d'ajouter des lettres au nom pour parvenir au résultat désiré. Son nom exprimerait en outre, non pas l'objet qu'elle donne, mais la façon dont elle le donne.

⁸³ Comparer par exemple ces étymologies du nom de Déméter et de Dionysos, à celle que Socrate propose du nom de Phéréphatta (*Cratyle* 404c-d).

⁸⁴ Comme l'ont remarqué plusieurs interprètes, dont Dalimier (voir sa traduction du *Cratyle*, note 224). Cf. Hésiode, *Théogonie* 190-198 (λευκὸς ἀφρός).

Le jeu en question dans cet extrait ne peut donc être réduit à une forme de plaisanterie. Nous avons affaire à un autre type de jeu discursif. La grande similitude que l'on peut observer entre l'étymologie des noms de Dionysos et d'Aphrodite, et celle des noms des autres dieux grecs, nous incite en outre à considérer tous ces petits discours comme étant ludiques⁸⁵. La différence de traitement réservé par Socrate aux noms « *Did-oïn-ysos* » (qui serait ludique), et « *oïonoms* » (qui serait quant à lui très juste), semble en effet reposer sur une opposition entre ce qui est divin et inaccessible d'une part, et ce qui est terrestre et banal d'autre part. L'étymologie du nom de Dionysos n'est donc pas plus ludique que celle du nom des autres dieux de la mythologie grecque. C'est plutôt l'étymologie des noms de tous ces dieux qui apparaît comme étant plus ludique que l'interprétation de termes désignant des choses usuelles comme le vin.

La remarque du philosophe sur le caractère ludique de ses étymologies gagne ainsi à être lue à la lumière de sa mise en garde initiale. Le vin étant une chose sensible, une réalité qui est donc accessible aux sens des êtres humains, rien n'empêche que l'on parvienne, sinon à une connaissance, du moins à une opinion droite sur cette chose. Les dieux de la mythologie ne pouvant au contraire être appréhendés ni par les sens, ni par l'intellect, leur nature et leurs noms véritables demeurent hors de portée pour un être humain. On ne peut produire autre chose qu'un discours ludique à leur sujet, c'est-à-dire un discours qui, étant invérifiable, ressortit au genre du mythe⁸⁶.

⁸⁵ Parmi les auteurs des études que nous avons consultées, seul Méridier estime que l'ensemble des étymologies du *Cratyle* relèvent du jeu (voir la notice à sa traduction, p.21 et 29). Ce jeu consisterait cependant, selon lui, en une forme de badinage et de moquerie, comme nous l'avons déjà mentionné (voir aussi p.19-20). Benardete (1980-1981), fait quant à lui une courte mention du passage qui nous occupe, mais il restreint la portée de l'application de la notion de *paidia* aux noms d'Aphrodite et de Dionysos (p.136).

⁸⁶ Ce développement s'inspire des travaux de Brisson sur le mythe. Le mythe fait en effet la *mimêsis* de réalités qui sont inaccessibles à l'intellect et aux sens. Ce genre de discours est toujours, pour cette raison, invérifiable. Cf. Brisson 1982, p.28, 92 et 127-129.

La manière ludique de parler des noms des dieux semble même être la seule façon de procéder pouvant convenir à un être humain conscient de ses limites – ou de son statut de jouet, pour reprendre l'expression des *Lois*⁸⁷. Cette manière de faire plaira en effet aux dieux selon Socrate. Il y a donc là une forme de lucidité, de prudence et de piété. Par conséquent, si Hermogène tient à entendre la manière « sérieuse » (σπουδαίως) de parler des noms des dieux, il devra s'adresser à d'autres hommes, que l'on devine moins circonspects en ces matières que notre philosophe. Ces hommes sont sans doute des gens qui se présentent comme des spécialistes des questions théologiques ou linguistiques, c'est-à-dire des devins et des sophistes⁸⁸.

La mise en garde initiale formulée par Socrate n'a donc pas suffi à tempérer l'enthousiasme d'Hermogène. Ce dernier a plutôt poussé le philosophe à spéculer sur les noms de presque tous les dieux du panthéon grec. L'attribution d'un caractère ludique à ces étymologies apparaît ainsi comme un procédé de distanciation, destiné à modérer les transports de l'interlocuteur. Le philosophe tente de désamorcer la mystification que son habileté à interpréter les noms pourrait avoir opérée sur Hermogène.

Comme on le voit dans la suite du texte, ce remède n'a pas plus d'efficacité que le premier. Hermogène fait notamment appel à la fibre patriotique du philosophe pour le convaincre d'examiner le nom d'Athéna, en profitant de l'occasion pour ajouter ceux d'Héphaïstos et d'Arès⁸⁹. Une fois l'explication fournie, Socrate adresse à son tour une requête à son interlocuteur :

⁸⁷ Cf. *supra*, section 2.3.1.

⁸⁸ Socrate a déjà mentionné la *sophia* étymologique qu'Euthyphron et Protagoras prétendent tous deux posséder (cf. *supra*, section 9.2.2). — Pour la notion de *soudé* en lien avec l'expertise ou la compétence, voir *supra*, sections 1.7.2, 6.9.2, 6.9.7 et 8.3.2.

⁸⁹ *Cratyle* 406d : « Ἄλλὰ μὴν οὐδ' Ἀθηναίως Ἀθηναίως γ' ὄν, ὃ Σώκρατες, ἐπιλήρη, οὐδ' Ἡφαίστου τε καὶ Ἄρεως. ».

« Mais, bonté divine, laissons là les dieux : un entretien sur eux me fait peur. Pose-moi d'autres problèmes, ceux que tu voudras, "afin de voir ce que valent les chevaux" d'Euthyphon⁹⁰. »
(*Cratyle* 407d, trad. Dalimier).

Hermogène ne se laisse toutefois pas persuader aussi facilement. Il insiste pour que Socrate examine aussi le nom d'Hermès⁹¹. Après avoir terminé son explication, le philosophe doit redemander à son interlocuteur de laisser les dieux de côté⁹². Socrate veut continuer à tester la *sophia* que lui a inspirée la fréquentation d'Euthyphron, mais en abordant les noms donnés à d'autres réalités.

Hermogène accepte enfin de se plier aux conditions posées par le philosophe, du moins en partie. Il lui demande en effet d'examiner les noms d'autres sortes de dieux, comme « le soleil, la lune, les astres, la terre, l'éther, l'air, le feu, l'eau, les saisons et l'année⁹³ ». Socrate accepte de passer en revue les noms de ces réalités qui, à l'exception de l'éther, peuvent à tout le moins être perçues par les sens⁹⁴.

9.2.4) L'étymologie est une technique imitative

Cette habileté étymologique, qui permet à Socrate de fournir des explications sur tous les noms qui lui sont soumis, lui donne l'apparence d'un savant⁹⁵. Le philosophe administre ainsi à son interlocuteur, dans la suite de la discussion, plusieurs autres antidotes susceptibles de contrer cette impression.

⁹⁰ « Ἐκ μὲν οὖν τῶν θεῶν πρὸς θεῶν ἀπαλλαγῶμεν, ὡς ἐγὼ δέδοικα περὶ αὐτῶν διαλέγεσθαι· περὶ δὲ ἄλλων <ῶν> τινῶν βούλει πρόβαλλέ μοι, ὅφρα ἴδῃαι οἷοι Εὐθύφρωνος ἵπποι. »

⁹¹ *Cratyle* 407d-e. Hermogène veut voir si Cratyle avait raison d'affirmer que son nom n'était pas son vrai nom (cf. *Cratyle* 383a-384b, analysé *infra*, annexe I, section V.2.1).

⁹² *Cratyle* 408d : « ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ ἔλεγον, ᾧ μακάριε, ἀπαλλαγῶμεν ἐκ τῶν θεῶν. ».

⁹³ *Cratyle* 408d-e, trad. Dalimier.

⁹⁴ Cf. *Cratyle* 408e-410e.

⁹⁵ Voir notamment *Cratyle* 410e : « Πόρρω ἤδη οἶμαι φαίνομαι σοφίας ἐλαύνειν. ».

Toutes ces précautions confirment la tendance qui se dégage depuis le début de notre étude des discours ludiques : le philosophe platonicien a recours à la mystification, mais il le fait en respectant une certaine éthique.

Les remèdes discursifs qui feront l'objet de cette section jettent aussi un éclairage supplémentaire sur le passage où Socrate appliquait la notion de jeu à ses étymologies. Nous venons de voir que l'interprétation du nom des dieux grecs est plus ludique que les autres, parce qu'un tel sujet ne peut être connu, et que le discours ainsi produit ne peut être autre chose qu'une sorte de mythe. Ce constat est significatif, mais il ne nous permet pas de conclure que l'interprétation des noms d'autres types de réalités est dénuée de jeu. L'étymologie en général, comme genre de discours, a en effet un caractère très imitatif selon Platon.

Son Socrate précise tout d'abord que les noms originels ont été modifiés au fil du temps, soit pour les embellir, soit pour en faciliter la prononciation ⁹⁶. Ainsi, lorsqu'on laisse quelqu'un ajouter ou retrancher, à sa guise, des lettres au sein de ces mots qui ont déjà subi une déformation, il devient facile pour lui d'« ajuster n'importe quel nom à n'importe quelle chose ⁹⁷ ». Or, c'est exactement ce que le philosophe a fait depuis le début de sa démonstration étymologique ⁹⁸. Cette forme d'argumentation souffre donc du même défaut que le commentaire poétique : on peut faire dire aux noms ce que l'on veut ⁹⁹.

⁹⁶ Cf. *Cratyle* 414c-d.

⁹⁷ *Cratyle* 414d, trad. Dalimier : « Εἰ δ' αὖ τις ἐάσει καὶ ἐντιθέσθαι καὶ ἐξαιρεῖν ἅττ' ἂν βούληται τις εἰς τὰ ὀνόματα, πολλὴ εὐπορία ἔσται καὶ πᾶν ἂν παντί τις ὄνομα πράγματι προσαρμόσειεν. ».

⁹⁸ Pour une étude où l'on tente de montrer, contre l'évidence, que les étymologies de Socrate échapperaient à cette critique, voir Sedley 1998, p.144 (la même idée est reprise dans Sedley 2003, p.43-44).

⁹⁹ Voir aussi *Cratyle* 426a-b, où Socrate qualifie de « somettes » (φλοισφήσει) les tentatives d'interprétation des noms qui ne s'appuient pas sur une connaissance des noms élémentaires. Or, le philosophe s'est lancé dans les étymologies qui nous occupent ici, sans faire cet examen préalable. Lorsqu'il y revient, Socrate ne se contente d'ailleurs pas de souligner le fait qu'il ne détient pas de

Hermogène comparera d'ailleurs les noms forgés par Socrate à un air de flûte, reprenant ainsi la métaphore que le philosophe avait lui-même appliquée à l'interprétation poétique en général ¹⁰⁰.

Socrate recommande aussi à son interlocuteur de juger ses spéculations avec sagesse, en veillant à ce qu'elles respectent la mesure et la vraisemblance ¹⁰¹. Ce sont là les deux seuls critères énoncés par le philosophe en matière d'étymologie. Cette sorte de discours s'apparente donc, de ce point de vue, à l'éristique et à la rhétorique traditionnelles ¹⁰². Même lorsque l'interprétation porte sur le nom d'une chose qui, à la différence des dieux, peut être connue (comme les vertus, l'homme, la femme et la *tekhnê*), elle n'est pas fondée sur un savoir ¹⁰³.

Les limites de cette *sophia* étymologique, que Socrate tient d'Euthyphron, deviennent manifestes lorsqu'Hermogène pose la question de la rectitude des « noms premiers », c'est-à-dire des noms dont le philosophe s'est servi pour expliquer les autres ¹⁰⁴. Étant eux-mêmes des éléments, ces noms ne peuvent être séparés en plusieurs mots qui, une fois réunis, donneraient une définition de la chose.

Socrate laissera donc l'argumentation étymologique de côté et il poursuivra l'examen sur un mode dialectique. Dans cette partie de leur

savoir là-dessus. Il précise que ses explications sur les noms élémentaires reposent sur ses propres perceptions (voir *Cratyle* 426b : « Ἄ μὲν τοίνυν ἐγὼ ἤσθημαι περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων... »). Le philosophe ajoute même qu'elles lui semblent excessives et risibles (*ibid.* : « ... πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα »).

¹⁰⁰ *Cratyle* 417e : « Ποικίλα γέ σοι, ὦ Σώκρατες, ἐκβαίνει τὰ ὀνόματα. καὶ γὰρ νῦν μοι ἔδοξας ὡς περ τοῦ τῆς Ἀθηναίας νόμου προαύλιον στομαυλῆσαι... ». Comparer ce passage à *Protagoras* 347b-e (analysé *supra*, section 9.1.1).

¹⁰¹ *Cratyle* 414e : « ἀλλὰ τὸ μέτριον οἶμαι δεῖ φυλάττειν καὶ τὸ εἰκὸς σὲ τὸν σοφὸν ἐπιστάτην. ».

¹⁰² Cf. *supra*, chapitres 6 et 7.

¹⁰³ Cf. *Cratyle* 412c-414c, et surtout 413a-c.

¹⁰⁴ Cf. *Cratyle* 421c-422c.

entretien, le philosophe fournira à son interlocuteur un antidote supplémentaire. Socrate dévoilera en effet la nature mimétique du matériau de base de l'étymologie, à savoir le langage lui-même.

9.2.4.1) Le langage est une *mimêsis*

Dans la suite du texte, le philosophe affirme que nommer une chose, c'est représenter (*mimêsthai*) la nature de cette chose à l'aide de signes vocaux¹⁰⁵. Les mots sont autant d'images (*mimêmata*) des êtres, selon lui. L'art de fabriquer des noms est donc un art mimétique¹⁰⁶. Ce genre de représentation se distingue toutefois de la musique et de la peinture¹⁰⁷. En nommant une chose, on n'imité en effet ni le son ni la couleur de cette chose : on imite plutôt son *ousia* à l'aide de lettres et de syllabes, pour faire voir ce qu'elle est¹⁰⁸. Le fabricant de mots doit donc non seulement connaître la nature de la chose¹⁰⁹, mais aussi savoir quelles lettres conviennent à la représentation des différentes espèces de réalités, pour être en mesure de composer un nom qui ressemble à la chose désignée¹¹⁰.

Pour Socrate, les noms, comme tous les autres *mimêmata*, peuvent représenter leur modèle avec plus ou moins de fidélité¹¹¹. Cratyle, qui vient de se joindre à la discussion¹¹², a donné son aval à la thèse selon laquelle le langage

¹⁰⁵ Voir *Cratyle* 422e-423b. Socrate donne tout d'abord l'exemple des signes de la main et du reste du corps utilisés par les muets : « ... μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος (423a) ». Il applique ensuite cette théorie au langage : « Ὅνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆ ἐκείνου δ μιμῆται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῇ φωνῇ ἢ ἂν μιμῆται ; (423b) ».

¹⁰⁶ Socrate parle d'une *tekhnê* onomastique. Voir *Cratyle* 423d.

¹⁰⁷ Cf. *Cratyle* 423c-d.

¹⁰⁸ *Cratyle* 423e : « εἴ τις αὐτὸ τοῦτο μιμῆσθαι δύναιτο ἐκάστου, τὴν οὐσίαν, γράμμασι τε καὶ συλλαβαῖς, ἄρ' οὐκ ἂν δηλοῖ ἐκάστον δ ἔστιν ; ».

¹⁰⁹ Pour ce critère, voir *Cratyle* 437e-438b.

¹¹⁰ Cf. *Cratyle* 424b-425b.

¹¹¹ Socrate compare alors l'art onomastique à la peinture. Cf. *Cratyle* 429a-b.

¹¹² Il a été sommé par Hermogène de révéler sa position sur cette question. Cf. *Cratyle* 427d.

est une forme de *mimēsis*¹¹³. Étant convaincu de l'impossibilité de produire un discours faux, il refuse toutefois d'admettre cette dernière précision sur la qualité variable des imitations¹¹⁴.

Plus que l'obstination de Cratyle, c'est surtout la suite de l'argumentation de Socrate qui est pertinente pour notre enquête. Ce dernier énonce en effet des principes qui se rattachent à la théorie de la *mimēsis* exposée dans des dialogues plus tardifs¹¹⁵. Dans le *Cratyle*, le philosophe tente de montrer que la rectitude d'un nom, comme celle d'un portrait, réside dans la similitude et la convenance de l'image avec son modèle¹¹⁶. L'association d'une image particulière à une réalité peut ainsi être considérée comme vraie, si l'image ressemble à la chose en question, ou fausse si elle ne lui ressemble pas¹¹⁷. Un discours étant composé de noms, il peut lui aussi être jugé bon ou mauvais selon son degré de similitude avec l'objet sur lequel il porte¹¹⁸.

9.2.4.2) Les limites du langage et du jeu étymologique

Depuis le début du dialogue, Socrate cherche à maintenir la possibilité d'exprimer ou de signifier la réalité par le langage. Il considère le nom comme un instrument permettant d'enseigner et de diviser la réalité¹¹⁹. Le philosophe

¹¹³ Cf. *Cratyle* 427d-e et 428b-c.

¹¹⁴ Cf. *Cratyle* 429b-430a et 433c.

¹¹⁵ À savoir dans la *République*, le *Sophiste* et les *Lois*. Cf. *supra*, section 2.5.4.

¹¹⁶ Cf. *Cratyle* 430c (τὸ προσήκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον).

¹¹⁷ *Cratyle* 430d, trad. Dalimier : « C'est cette sorte de distribution (διανομήν) que, pour ma part, j'appelle correcte (ὀρθήν) dans les deux cas d'imitation (τοῖς μιμήμασιν) – peinture et noms – et dont je dis, dans le cas des noms, qu'elle est correcte et vraie de surcroît (ὀρθήν καὶ ἀληθῆ). Quant à l'autre distribution, celle qui consiste à attribuer et à rapporter une imitation non ressemblante (τοῦ ἀνομοίου), je dis qu'elle n'est pas correcte (οὐκ ὀρθήν), et de plus qu'elle est fausse (ψευδῆ) s'agissant des noms. ».

¹¹⁸ Cf. *Cratyle* 432e-433a.

¹¹⁹ *Cratyle* 388b-c : « Ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστίν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας ὡσπερ κερκὶς ὑφάσματος. ».

reconnait donc la nécessité et l'utilité de cette *mimésis*, mais sans surestimer le pouvoir de cette représentation comme le fait Cratyle.

Ce dernier assimile en effet la connaissance des noms à la connaissance des choses ¹²⁰. Pour Socrate cependant, l'étude des mots et les recherches portant sur leur sens ne sont pas des voies permettant d'acquérir un savoir sur les êtres. Le langage est certes un instrument, mais, pour reprendre l'expression de la *Lettre VII*, il s'agit d'un instrument « déficient » ¹²¹.

« Voyons donc, Cratyle, réfléchissons. Si quelqu'un dans sa recherche des choses se laisse guider par les noms, en examinant ce que chaque nom veut dire, le risque d'être berné n'est pas mince – y penses-tu bien ¹²² ? »

(*Cratyle* 436a-b, trad. Dalimier, légèrement modifiée)

Comme plusieurs autres formes de *mimésis*, le langage a un certain pouvoir de mystification lorsqu'on ne le prend pas pour ce qu'il est. Un chercheur naïf sera porté à croire qu'il peut en tirer une connaissance des réalités. Il se mettra à spéculer sur le sens de ces mots, et donc à pratiquer l'étymologie, sans savoir qu'il s'adonne en fait à un jeu imitatif. Il n'aura pas conscience du fait qu'il crée des images à partir d'autres images.

Pire encore, même si ce chercheur parvenait à identifier la véritable pensée de celui qui a institué ces noms, la possibilité d'être induit en erreur demeurerait toujours aussi grande. Rien ne garantit en effet que l'opinion du fabricant de noms, sur la nature de toutes les choses qu'il a nommées, ait été droite ¹²³. Pour Socrate, l'étymologie de certains mots révèle même une contradiction au sein de la pensée de cet artisan : quelques-uns d'entre eux

¹²⁰ Cf. *Cratyle* 435d-e.

¹²¹ Cf. *supra*, section 8.6.3.

¹²² « Κρατύλε, εἴ τις ζητῶν τὰ πράγματα ἀκολουθοῖ τοῖς ὀνόμασι, σκοπῶν οἷον ἕκαστον βούλεται εἶναι, ἄρ' ἐννοεῖς ὅτι οὐ μικρὸς κίνδυνός ἐστιν ἐξαπατηθῆναι; »

¹²³ Cf. *Cratyle* 436b.

donnent l'impression que la réalité est dans un état de permanence (*monê*), tandis que d'autres donnent à penser qu'elle est soumise à un transport (*phora*)¹²⁴. Il n'y a donc pas de théorie ontologique cohérente qui puisse être tirée du langage.

Il est de toute façon possible de connaître les êtres sans avoir recours à leurs noms, selon le philosophe. On ne pourrait pas, autrement, juger de la rectitude d'un nom, c'est-à-dire de la ressemblance entre cette image et son modèle¹²⁵.

« S'il est possible d'apprendre les choses au mieux par les noms, mais s'il est aussi possible de les apprendre par elles-mêmes, laquelle des deux façons d'apprendre sera la plus belle et la plus claire¹²⁶ : partir de l'image, l'étudier elle-même en elle-même en se demandant si elle est une belle représentation, et étudier du même coup la vérité dont elle est l'image, ou bien, partant de la vérité, l'étudier elle-même en elle-même et se demander du même coup si son image a été convenablement exécutée¹²⁷ ? »
(*Cratyle* 439a-b, trad. Dalimier, très légèrement modifiée)

Pour Platon, il vaut toujours mieux étudier les réalités elles-mêmes plutôt que leurs images, lorsqu'on désire acquérir un savoir. L'effort consacré à l'étude des mots s'apparente ainsi au zèle appliqué à l'étude des diagrammes géométriques : il s'agit d'une *spondê* déplacée, absurde¹²⁸. À la toute fin du *Cratyle*, Socrate affirmera qu'il est insensé d'accorder sa confiance aux noms pour prendre soin

¹²⁴ Cf. *Cratyle* 436c-437c.

¹²⁵ Socrate reprend aussi l'hypothèse du fabricant de noms pour prouver ce point. Cf. *Cratyle* 437e-438d.

¹²⁶ « Εἰ οὖν ἔστι μὲν οὐ μάλιστα δι' ὀνομάτων τὰ πράγματα μαθάνειν, ἔστι δὲ καὶ δι' αὐτῶν, ποτέρα ἂν εἴη καλλίον καὶ σαφεστέρα ἢ μάθησις; »

¹²⁷ « ἔκ τῆς εἰκόνας μαθάνειν αὐτήν τε αὐτήν εἰ καλῶς εἴκασται, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἧς ἦν εἰκόν, ἢ ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτήν τε αὐτήν καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς εἰ προπόντως εἴργασται; »

¹²⁸ Pour la géométrie, voir *supra*, section 3.5.2.

de son âme, ou encore pour tenter de prouver une thèse ontologique, comme le font les partisans d'Héraclite ¹²⁹.

9.2.5) L'étymologie comme jeu et l'onomastique comme *spoudê*

Nous avons annoncé au début de cette thèse que Platon concevait beaucoup de choses en termes de *mimêsis* ¹³⁰. Or, notre examen du *Cratyle* montre que le langage fait lui aussi partie de ce groupe. Selon Platon, le langage est une représentation de la réalité. Les mots sont des images des êtres qu'ils désignent. Par conséquent, tout énoncé qui décrit quelque chose est, en dernière analyse, une représentation.

Le simple fait de parler, d'employer des mots pour constituer un discours, n'est toutefois pas considéré comme une technique imitative par Platon. Les deux seuls arts mimétiques dont il est question dans le *Cratyle* sont plutôt l'onomastique, qui consiste à créer des noms, et l'étymologie, qui consiste à spéculer sur la forme et le sens originels des mots. Si, pour Platon, tous les discours sont constitués d'images, ils ne sont pas pour autant « mimétiques » au sens fort du terme. Tous les discours ne sont pas produits à l'aide d'une technique imitative comme la poésie ou la rhétorique, par exemple. Il existe aussi des discours « simples », comme on le voit dans la *République* ¹³¹.

Pour Platon, les actes de connaissance les plus élevés peuvent et doivent être accomplis par la seule médiation de l'intellect, c'est-à-dire sans avoir recours à des images, qu'il s'agisse de mots, de diagrammes ou de toute autre forme de représentation. Le langage, qui est une *mimêsis*, est toutefois un instrument indispensable, non seulement pour l'éducation et l'enseignement – ce qui va de

¹²⁹ Cf. *Cratyle* 440c.

¹³⁰ Cf. *supra*, section 2.5.1.

¹³¹ Cf. *République* III, 392c-394c : « ... ἀπλή διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως... (392d) ».

soi –, mais aussi pour la pratique de la méthode de division et de rassemblement. On voit en effet, notamment dans le *Sophiste* et le *Politique*, comment le dialecticien attribue à chaque étape de son raisonnement un nom au genre ou à l'espèce qu'il vient d'identifier. Il est parfois même obligé d'inventer de nouveaux noms pour désigner certains groupes ou sous-groupes d'êtres ¹³². Prenant les mots pour ce qu'ils sont, à savoir des instruments et des images des êtres qu'il étudie, le dialecticien les utilise en faisant preuve de souplesse ¹³³.

Une certaine pratique de l'onomastique fait donc partie du travail du dialecticien. À l'inverse des autres arts discursifs de type mimétique que nous avons examinés jusqu'ici, l'art de fabriquer des noms mérite la *spondé* selon Platon. Cette technique imitative n'est pas artistique ni polémique, mais bien utilitaire. Platon ne dit pas quelle place cette activité devrait occuper dans la vie de l'*onomatourgos* ou du dialecticien. Il souligne toutefois l'ampleur et la difficulté de cette tâche.

Le fabricant de noms doit en effet créer des mots qui ressemblent aux réalités désignées, et qui devraient même être une sorte de définition. La rectitude, dans ce genre de *mimémata*, réside dans la similitude avec le modèle et dans la capacité de l'image à mettre en lumière l'être (*ousia*) de son modèle. L'artisan doit donc déployer des efforts et réaliser son imitation avec un grand soin, surtout lorsqu'il attribue des noms à des réalités supérieures. La pratique correcte d'un tel art nécessite évidemment une connaissance préalable des êtres selon Platon ¹³⁴. L'étude de la langue grecque, à laquelle le personnage de

¹³² Pour les néologismes du *Politique*, voir la traduction de Brisson et Pradeau, annexe I, p.273-281.

¹³³ Cf. *Politique* 261e (cité *supra*, section 6.6).

¹³⁴ C'est la raison pour laquelle son Socrate juge que seul le dialecticien est apte à juger de la convenance d'un mot. Le fabricant de noms devrait même accomplir la tâche qui est la sienne sous la gouverne du dialecticien. Cf. *Cratyle* 390a-d.

Socrate s'adonne dans le *Cratyle*, révèle toutefois que les mots existants ne véhiculent pas de savoir stable et cohérent sur le monde. Ils expriment plutôt une opinion, ou encore un souhait dans le cas des noms propres.

L'étymologie est quant à elle une technique imitative qui permet de produire une image verbale à partir des mots, et donc à partir d'autres images qui ont elles-mêmes été produites à l'aide d'un art mimétique. Le discours étymologique a, par voie de conséquence, une nature très imitative. Qui plus est, cette espèce de jeu discursif est confinée au domaine de la *doxomimétique*, puisque les mots existants ont été forgés sur la base d'une opinion. L'interprète n'a d'ailleurs qu'à modifier certaines lettres d'un mot pour lui faire dire ce qu'il veut.

L'étymologie devient encore plus ludique lorsqu'elle porte sur le nom de réalités qui ne peuvent être appréhendées ni par les sens, ni par l'intellect. Elle bascule alors dans le genre du mythe. L'étude des noms des dieux de l'Olympe en est un exemple. En tentant de montrer en quoi leurs noms imitent bien leur nature, alors que cette nature ne peut être connue, on produit un discours invérifiable.

L'étymologie en général, et l'interprétation des noms des dieux de la mythologie en particulier, ne comportent donc aucune utilité ni pour l'éducation ni pour la recherche. Ce jeu discursif présente même certains dangers pour l'âme d'un auditeur naïf. En entendant un homme habile proposer une interprétation du sens d'un mot, cet auditeur sera porté à croire que le discours en question est fondé sur un savoir. Or, un tel discours ne peut véhiculer autre chose qu'une opinion portant sur la pensée qui aurait présidé à la création du nom. Il est d'ailleurs impossible de déterminer si cette opinion reflète la pensée de l'*onomatourgos*. Même si l'interprétation était juste, le contenu d'un tel discours conserverait son statut d'opinion portant sur une opinion. Si l'auditeur croit malgré tout, comme Cratyle, qu'il est possible de tirer une

connaissance des mots, il sera porté à détourner son intellect de son véritable objet (à savoir les réalités elles-mêmes), et à se consacrer à l'étude des images de ces êtres, images qui sont de surcroît trompeuses.

Dans le *Cratyle*, Socrate s'adonne à ce type de jeu, non pas dans le but de passer pour un grand savant, mais bien pour pallier certaines défaillances de la dialectique. Sa première démonstration n'avait pas convaincu Hermogène de l'existence d'une rectitude en matière de langage. Le choix de recourir à l'étymologie, plutôt qu'à une autre espèce de discours ludique, semble encore une fois lui avoir été dicté par son interlocuteur. À la différence de Protagoras cependant, Hermogène n'a pas imposé au philosophe un mode discursif en particulier. Il a plutôt demandé à Socrate de lui fournir des exemples de ce que peut être un nom correct. L'emploi de l'étymologie devenait ainsi tout indiqué, d'autant plus que cet interlocuteur a par la suite fait montre d'un grand intérêt pour cette sorte de spéculation. Ce jeu a donc été utilisé par le philosophe à des fins d'illustration. Cette illustration était à son tour destinée à apporter un supplément de persuasion dans la discussion ¹³⁵.

L'étymologie étant une sous-espèce du genre rhétorique qui ne peut se fonder sur autre chose que sur une opinion, sa pratique ne peut pas non plus être soumise à d'autres critères que ceux que Socrate s'est imposés lui-même, à savoir le respect de la mesure et de la vraisemblance. Encore ici, le philosophe n'a pas laissé son interlocuteur à son enthousiasme et à sa naïveté. Il s'est plutôt attaché à lui faire prendre conscience de la nature véritable et des limites de cette sorte de discours.

¹³⁵ Barney a raison d'affirmer qu'en adoptant un type de discours utilisé par ses adversaires, et en les surpassant sur leur propre terrain, le philosophe acquiert toute l'autorité nécessaire pour critiquer, voire pour rejeter la forme d'argumentation en question (voir Barney 1998, p.75-85 ; et Barney 2001, p.60-73, où elle reprend la même idée). Comme cette interprète tente de montrer que la fonction centrale des étymologies du *Cratyle* serait d'ordre méthodologique (cf. Barney 1998, p.85 ; et Barney 2001, p.69), elle ne porte pas attention aux autres propriétés de ces discours.

9.3) Le mythe

Les trois prochains types de discours ludiques que nous analyserons sont employés par un philosophe à sa propre initiative, et non à la demande ou sous la contrainte de son interlocuteur. Il en va ainsi du mythe, qui est lui aussi un discours imitatif doté d'un pouvoir de persuasion.

Nous n'étudierons pas tous les mythes présents dans les dialogues platoniciens – ce qui nous entraînerait trop loin de notre propos –, mais seulement ceux qui sont qualifiés de jeux de façon explicite (à savoir le mythe du *Politique* et celui du *Timée*). Nous examinerons aussi les remarques qui entourent le récit de Critias, celles qui accompagnent le mythe eschatologique du *Gorgias*, et le préambule à la loi sur l'impiété. Nous pourrions ainsi identifier certaines des balises qui règlent la pratique correcte de la mythologie chez Platon.

Comme nous avons commencé à le voir dans notre chapitre sur la poésie, et comme le montre aussi Brisson dans son étude sur le mythe, cette sorte de discours est mimétique pour Platon, à la fois en raison de son contenu et de la façon dont ce contenu peut être exprimé¹³⁶. Un mythe représente en effet des êtres et des actions. Son contenu consiste le plus souvent en un récit portant sur des dieux, des *daimones*, des héros, des habitants de l'Hadès ou des êtres humains ayant vécu dans un passé très éloigné¹³⁷. Les objets privilégiés de la *mimêsis* mythique sont donc inaccessibles aux sens et à l'intellect des auditeurs, comme nous l'avons mentionné¹³⁸. Ce genre de discours échappe pour cette raison à toute entreprise de vérification : on ne peut déterminer le degré de similitude entre l'image proposée et son modèle, ni son degré de véracité ou de fausseté.

¹³⁶ Cf. Brisson 1982, p.85, 91 et 95.

¹³⁷ Cf. Brisson 1982, p.121-122 et 126. Pour le mythe comme récit, voir Brisson 1982, p.168-170.

¹³⁸ Cf. *supra*, section 9.2.3.1.

Un mythe peut être raconté de différentes façons. Il peut notamment prendre la forme d'un poème épique ou tragique, ou encore celle d'un discours rhétorique. Dans le *Phèdre*, par exemple, les deux discours rhétoriques de Socrate sont qualifiés de jeux et de mythes¹³⁹. Un mythe peut aussi être écrit, comme on le voit dans ce même dialogue¹⁴⁰.

Pour Platon, ce type de discours ludique, lorsqu'il est bien composé et qu'il véhicule un contenu sain, peut avoir un effet bénéfique sur les parties irrationnelles de l'âme humaine¹⁴¹. Il s'apparente en cela à plusieurs des jeux discursifs que nous avons étudiés jusqu'ici. Le mythe a cependant une particularité qui le distingue de ces autres discours ludiques : son utilité ne se limite pas au domaine de l'éducation à l'excellence morale. Cette sorte de jeu peut aussi être d'un secours précieux dans le cadre d'une recherche dialectique.

9.3.1) Une rectification

Dans le *Politique*, l'Étranger d'Élée raconte un mythe, non pas pour persuader ou éduquer son interlocuteur, mais plutôt pour corriger une erreur qui s'est glissée dans le raisonnement.

La première tentative de définition de la science politique a en effet abouti à un paradigme inadéquat, à savoir le pastorat¹⁴². Le philosophe introduit donc son mythe en affirmant qu'il faut reprendre la discussion à partir d'un

¹³⁹ Seul son deuxième discours, la palinodie, comporte cependant des éléments proprement mythologiques. Pour le premier discours, voir *Phèdre* 237b, 241e et 243a. Pour le deuxième, voir *Phèdre* 253c et 265c (analysé *supra*, section 7.3.7).

¹⁴⁰ Cf. *Phèdre* 276e (analysé *supra*, section 8.4.2).

¹⁴¹ Cf. *supra*, section 6.1.

¹⁴² Cf. *Politique* 267d-268d.

autre point de départ, et « emprunter un autre chemin »¹⁴³. Cette autre façon de procéder sera ludique¹⁴⁴.

« – Nous mêlerons un peu de jeu [à notre recherche], puisqu'il nous faut employer en outre une large portion d'un grand mythe¹⁴⁵ ; mais pour le reste, bien entendu, nous procéderons comme auparavant, en soustrayant sans cesse une partie d'une autre, pour atteindre à terme l'objet de notre recherche¹⁴⁶. N'est-ce pas ainsi qu'il faut faire ?

– Eh oui, absolument.

– Mais alors, prête toute ton attention à mon mythe, comme le font les enfants ; après tout, il n'y a pas si longtemps que tu t'es échappé des jeux¹⁴⁷. »

(*Politique* 268d-e, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

¹⁴³ *Politique* 268d, trad. Brisson et Pradeau pour l'expression : « Πάλιν τοίνυν ἐξ ἄλλης ἀρχῆς δεῖ καθ' ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναι τινα. ».

¹⁴⁴ La notion de *paidia* apparaît deux fois dans l'extrait que nous nous apprêtons à citer. Il se trouve cependant des interprètes pour affirmer que le mythe du *Politique* serait « sérieux ». Voir par exemple l'introduction de l'ouvrage collectif édité par Rowe (1995), où ce dernier qualifie le mythe de « *serious piece of philosophy* » (p.17). Ce commentateur mentionne les occurrences qui nous intéressent en note de bas de page, en tentant de montrer qu'elles ne sont pas significatives (p.17, note 25). Voir aussi Miller (1980), qui affirme que la notion de jeu est utilisée de façon « ironique » dans cet extrait (p.36). Selon cet interprète, ce sont plutôt les distinctions qui viennent clore la division initiale qui sont un jeu (*play*), puisqu'il les trouve comiques (*ibid.*). Miller juge ainsi que l'Étranger devient « beaucoup plus sérieux » (*much more serious*) dans la narration de son mythe (*ibid.*). Dans la même veine, Rosen (2004) considère que ce sont les divisions opérées par l'Étranger qui sont « une sorte de jeu » (p.71), étant donné qu'il estime qu'elles sont « extrêmement comiques » (p.37 ; voir aussi p.70). Pour Rosen, l'ensemble du *Politique* serait une « plaisanterie raffinée » et « ironique » (p.35 et 68). Le mythe serait quant à lui un « jeu sérieux » selon ce commentateur (p.72-73). Scodel (1987) avance pour sa part une interprétation assez farfelue. Pour lui en effet, la remarque de l'Étranger sur l'art des bouviers, qui inclut des jeux et de la musique (cf. *Politique* 268b, commenté *supra*, section 2.3.1), serait une critique de la maïeutique de Socrate (p.72-73). Il en vient ainsi à la conclusion que l'application de la notion de *paidia* au mythe de l'Étranger serait une indication à l'effet que ce mythe est « socratique » (p.73 et 89). De manière générale, les interprètes qui se penchent sur le *Politique*, et même ceux qui traitent du mythe qu'il contient, ne portent pas attention au statut de jeu attribué à ce discours. Voir par exemple Nancy (1995), qui aborde la question du mythe du *Politique* par opposition au *logos*, sans même faire mention du jeu (p.228-229). Voir aussi Santa Cruz (1995), qui se limite à préciser, non pas que le mythe est un jeu, mais qu'il faut « s'en servir comme d'un jeu » (p.197). Or, dans le passage en question, il est clair que la dimension ludique relève de la nature même du discours, et non pas de la façon dont on l'utilise.

¹⁴⁵ « Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασμένους· συχνῶ γὰρ μέρος δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι... »

¹⁴⁶ « ... καὶ τὸ λοιπὸν δὴ, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος αἰεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ' ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον. »

¹⁴⁷ « Ἄλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες· πάντως οὐ πολλὰ ἐκφεύγεις παιδιὰς ἔτη. »

Le mythe en question est présenté par l'Étranger comme un jeu convenant aux enfants. Les enfants sont en effet les destinataires privilégiés du genre mythique, en raison de leur grande réceptivité à cette forme de discours ¹⁴⁸. Ainsi, dans l'extrait qui nous occupe, l'association du mythe à l'enfance ne concerne pas le contenu du discours en tant que tel, mais plutôt l'intérêt que portent les enfants à ce type de récit ¹⁴⁹.

L'âge de l'interlocuteur n'est toutefois pas le seul motif de cet emploi du mythe ¹⁵⁰. Le philosophe montrera, à l'aide de son mythe, que le pastoral des êtres humains ne peut être exercé que par une divinité, et que l'absence du dieu (à l'ère actuelle) oblige les communautés humaines à se gouverner elles-mêmes ¹⁵¹. Ce discours ludique permet ainsi à l'Étranger d'établir certaines distinctions fondamentales, et de poser de nouvelles bases à partir desquelles un paradigme adéquat pourra être identifié ¹⁵². Ce jeu a donc une fonction importante dans le déroulement même de l'enquête du *Politique*. C'est la raison pour laquelle le philosophe estime qu'il mérite une écoute très attentive de la part de l'adolescent (πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν).

Socrate le jeune ayant commis une erreur de division au cours de cette première tentative – une erreur que l'Étranger s'est empressé de corriger ¹⁵³ –, on pourrait être tenté de conclure que c'est le manque d'expérience ou de talent de cet apprenti dialecticien qui a forcé le philosophe à avoir recours au mythe.

¹⁴⁸ Cf. Brisson 1982, p.76-78.

¹⁴⁹ Voir l'avant-dernière note (τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες...).

¹⁵⁰ Socrate le jeune étant le « compagnon d'exercice (συγγυμναστήν) » de Théétète, on peut supposer que ce personnage est lui aussi un adolescent. Voir *Politique* 257c, trad. Brisson et Pradeau pour l'expression. Voir aussi *supra*, section 6.11.1, pour l'âge de Théétète.

¹⁵¹ Cf. *Politique* 268e-277c.

¹⁵² À savoir le paradigme du tissage. Cf. *Politique* 279b sq.

¹⁵³ L'adolescent a séparé le genre des êtres vivants en plaçant les êtres humains d'un côté et les bêtes de l'autre. Il a ainsi isolé une partie plutôt qu'une espèce. Cf. *Politique* 262a-263e.

Le texte même du dialogue nous empêche cependant d'adopter une telle lecture. La notion d'« élevage » (*trophê*), qui a mené au paradigme du pastorat, a été introduite dans la discussion par l'Étranger¹⁵⁴. Ce dialecticien chevronné est donc responsable de l'erreur que le jeu vient rectifier.

Même si l'interlocuteur de l'Étranger avait été doté d'une plus grande maturité ou de plus grandes aptitudes, le philosophe n'aurait pas pu adopter un autre mode discursif pour accomplir ce redressement. Afin de montrer en quoi le modèle du pastorat convient mal à la science politique, telle qu'elle doit être exercée par un être humain, l'Étranger devait en effet parler des dieux et des débuts de l'humanité. Or, un tel sujet fait basculer n'importe quel type de discours dans le domaine du mythe, comme nous l'avons vu. Il valait donc mieux lui donner d'emblée la forme d'un mythe et l'annoncer comme tel.

Au bout du compte, l'âge de l'interlocuteur fait figure d'heureux hasard dans le choix de la forme d'expression. Socrate le jeune vient à peine de sortir des jeux de l'enfance et ça tombe bien¹⁵⁵. L'adolescent sera plus réceptif qu'un auditeur adulte à cette espèce de discours qui convient de toute façon au sujet traité.

9.3.2) Un moment de détente

Le cas du *Timée* confirme cette lecture. L'ensemble du discours de Timée sur les dieux et la genèse de l'univers est en effet, de son propre aveu, un mythe vraisemblable¹⁵⁶. Son auditoire est cependant composé d'adultes¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Pour la première fois en *Politique* 261d.

¹⁵⁵ Voir la fin du passage de *Politique* 268d-e, cité plus haut dans la présente section.

¹⁵⁶ Voir *Timée*.29c-d (avec le contexte) : « ... μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φέσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν. ».

¹⁵⁷ Cf. *Timée* 20a-b.

L'emploi de cette sorte de jeu n'a donc rien à voir avec l'âge des auditeurs. L'univers étant un être sensible, et donc une image de l'intelligible qui manque de stabilité, on ne peut produire autre chose qu'un discours vraisemblable à son sujet¹⁵⁸. Comme Timée parlera non pas de l'univers tel qu'il se présente à lui et à ses auditeurs, mais bien de l'univers tel qu'il était au moment de sa création, le sujet de son discours échappe aussi bien à leurs sens qu'à leur intellect¹⁵⁹. Le recours au mythe tient donc à la nature du sujet traité et aux limites humaines en matière de connaissance¹⁶⁰.

Timée est un philosophe et un homme politique accompli¹⁶¹. Il n'entretient pas d'illusions sur ses propres capacités, ni sur la valeur de son discours.

« Voici donc, concernant une image et son modèle, la distinction qu'il faut établir, étant admis que tout discours porte sur quelque chose et que ce sur quoi porte ce discours lui est apparenté¹⁶². D'un côté donc, tout discours qui porte sur ce qui demeure, sur ce qui est stable et translucide pour l'intellect, ne doit en rien manquer d'être stable et inébranlable, pour autant qu'il est possible et qu'il convient à un discours d'être irréfutable et invincible¹⁶³; d'un autre côté, tout discours qui porte sur ce qui est la copie de ce dont on vient de parler, parce qu'il s'agit d'une image, est vraisemblable par rapport

¹⁵⁸ Pour la nature sensible de l'univers et l'impossibilité de produire un discours rationnel sur un tel sujet, voir *Timée* 27e-29b. Pour le statut d'image de l'univers, cf. *supra*, section 2.5.1.

¹⁵⁹ Cf. Brisson 1982, p.163.

¹⁶⁰ Cf. *Timée* 29c-d (cité un peu plus haut, note 156).

¹⁶¹ Voir *Timée* 20a (trad. Brisson), où Socrate présente ce personnage en ces termes : « En effet, Timée que voici, qui vient de la cité bien policée (εὐνομοστάτης) de Locres en Italie, où, par la fortune et la naissance, il n'est inférieur à personne, s'est vu dans sa cité confier les plus hautes charges (τὰς μεγίστας ἀρχάς) et décerner les plus grands honneurs ; en outre, il s'est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie en son ensemble (φιλοσοφίας... ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν) ».

¹⁶² « ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνοσ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοῖσ λόγουσ, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τοῦτων αὐτῶν καὶ συγγενείσ ὄντασ »

¹⁶³ « τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦσ μονίμουσ καὶ ἀμεταπτώτουσ καθ' ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτουσ προσήκει λόγοισ εἶναι καὶ ἀνικῆτοισ... »

au premier. Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance¹⁶⁴. »

(*Timée* 29b-c, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Un discours portant sur un objet sensible, et donc sur une image, a lui aussi un statut d'image. Un tel discours sera, dans le meilleur des cas, vraisemblable. *Timée* expose ainsi d'emblée le caractère imitatif de son mythe. Il ne tente pas de passer pour plus savant qu'il ne l'est, ou de faire passer son discours pour un discours vrai. Ce personnage ne cherche pas à tromper son auditoire.

Une telle lucidité et une telle franchise plaisent beaucoup à l'un de ses auditeurs, qui est lui aussi un philosophe. Socrate approuve avec plaisir le programme proposé et les limites annoncées par *Timée*¹⁶⁵. Nous citerons bientôt l'extrait où ce dernier qualifie son propre discours de jeu. On peut cependant déjà constater que son discours ludique n'attire pas les foudres de Socrate, même si son sujet le confine au domaine du vraisemblable. Loin d'être critiqué ou rejeté, ce jeu reçoit l'entière approbation du philosophe, dans la mesure où il est présenté comme tel.

À plusieurs reprises, *Timée* prend la peine de souligner la nature mythique et vraisemblable de son discours sur la genèse de l'univers¹⁶⁶. Vers le milieu de son récit, après avoir parlé des variétés d'eau et de la transmutation des métaux, ce philosophe administre un antidote supplémentaire à ses

¹⁶⁴ « ... τούτου δεῖ μὴδὲν ἐλλείπειν τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνά λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. »

¹⁶⁵ *Timée* 29d, trad. Brisson : « Parfait ! *Timée*, il faut absolument souscrire aux conditions que tu viens de poser (Ἄριστα, ὦ Τίμαιε, παντάπασί τε ὡς κελεύεις ἀποδεκτέον). Ton préliminaire, c'est avec admiration que nous l'avons accueilli. Passons maintenant au thème, veuille l'interpréter sans interruption (ἐφεξῆς πέραινε). ».

¹⁶⁶ Cf. *Timée* 30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 68d et 90e.

auditeurs. Il affirme que son discours, comme tous les autres mythes vraisemblables portant sur le devenir, se rattache au genre du jeu ¹⁶⁷.

« Et, de même pour les autres variétés, il ne serait nullement compliqué d'en discourir en s'attachant à l'espèce des mythes vraisemblables ¹⁶⁸ ; cette espèce [de discours] donne à tout homme qui, par manière de relâche, laissant de côté les discours sur les réalités éternelles, et considérant les [discours] vraisemblables sur le devenir, goûte un plaisir sans remords, la possibilité de mettre dans sa vie un jeu mesuré et raisonnable ¹⁶⁹. Voilà bien à quoi nous nous sommes laissés aller tout à l'heure et, pour continuer sur les mêmes questions, passons à la suite que nous traiterons en recherchant la vraisemblance de la façon suivante ¹⁷⁰. »

(*Timée* 59c-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Nous avons vu comment l'écriture de mythes portant sur le beau, le bien et le juste était conçu comme un très beau jeu, auquel peut s'adonner un philosophe qui consacre par ailleurs l'essentiel de ses efforts à l'éducation directe en matière d'éthique ¹⁷¹. Nous retrouvons ici l'autre *spoudé* philosophique, qui consiste à examiner les réalités intelligibles, et à tenter d'en rendre compte au sein d'un *logos* qui soit aussi vrai et aussi solide que possible ¹⁷². On apprend que le

¹⁶⁷ Encore ici, les interprètes qui traitent du *Timée* ont tendance à laisser ce passage de côté. Il ne fait même pas l'objet d'une mention dans les études que nous citerons dans les prochaines sections, où nous comparerons le discours de *Timée* et celui de *Critias*. Du côté des commentaires qui portent sur l'ensemble du dialogue, voir par exemple le recueil de Calvo et Brisson (1997), où les analyses s'arrêtent en *Timée* 53c et reprennent à partir de 61c. Voir aussi Cornford (1937), où l'occurrence qui nous intéresse est traduite mais non commentée (p.251-253). L'ouvrage de Taylor, qui a été réédité en 1987, contient quant à lui quelques lignes sur le concept de jeu qui est appliqué au discours de *Timée*. Taylor ne voit toutefois pas le lien qui existe entre la *paidia* et la *mimésis* inhérente au mythe. Pour cet interprète, le jeu en question résiderait dans la « fantaisie » (*fancy*) avec laquelle le personnage élabore ses hypothèses (p.418). Il s'agirait selon lui, non pas d'une forme d'activité artistique, mais plutôt d'une sorte de « sport » (*ibid.*).

¹⁶⁸ « τὰλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν »

¹⁶⁹ « ... ἦν δὲ τινος ἀναπαύσεως ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων αἰὲ καταθέμενος λόγους, τοὺς γενέσεως περὶ διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιᾶν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο. »

¹⁷⁰ « ταύτη δὴ καὶ τὰ νῦν ἐφέντες τὸ μετὰ τοῦτο τῶν αὐτῶν περὶ τὰ ἐξῆς εἰκότα δίμεν τῆδε. »

¹⁷¹ Cf. *supra*, sections 8.4 à 8.5.3.

¹⁷² Cf. *supra*, sections 1.5.2 et 8.6.2-6.

philosophe platonicien se repose (*ἀναπαύσεως*) de ce labeur en s'adonnant à un jeu qui consiste à composer des mythes vraisemblables sur le monde sensible.

Comme l'écriture, ce type de jeu est donc un *parergon*, une activité occasionnelle et accessoire, qui procure au philosophe et à ses auditeurs un plaisir de l'esprit. Pratiquée de cette façon, la production de mythes sur le devenir est elle aussi un très beau jeu, qui est à la fois mesuré (*μέτριον*) et plein de bon sens (*φρόνιμον*). En effet, le plaisir associé à ce type de jeu n'a pas d'influence néfaste sur l'âme du philosophe (*ἀμεταμέλητον ἡδονήν*). Ce jeu ne risque pas non plus d'entraîner des dommages dans l'âme des auditeurs, lorsque le locuteur s'applique à montrer au grand jour la nature et le statut véritables du discours, comme le fait Timée.

9.3.2.1) Les prétentions de Critias

Il se dégage donc de ce passage un certain nombre de règles qui viennent délimiter la pratique correcte de la mythologie. L'une d'entre elles est illustrée par le souci qu'a Timée de respecter la mesure dans la production de son mythe ¹⁷³. Cette condition régit plusieurs des discours ludiques que nous avons analysés jusqu'ici. Critias affirme lui aussi vouloir respecter la mesure lorsque vient son tour de prendre la parole ¹⁷⁴. Ce personnage est toutefois beaucoup plus naïf que son prédécesseur. Le rapport qu'il entretient avec son propre discours contraste avec la lucidité de Timée ¹⁷⁵.

¹⁷³ Voir l'extrait cité dans la section précédente (*μέτριον... παιδιάν*) ; ainsi que *Timée* 90e : « οὕτω γὰρ ἐμμετροτέρως τις ἂν αὐτῷ δόξειεν περὶ τοῦτων λόγους εἶναι ». Voir aussi *Critias* 106a-b.

¹⁷⁴ *Critias* 108d : « ... σχεδὸν οἶδ' ὅτι τῷδε τῷ θεάτρῳ δόξομεν τὰ προσήκοντα μετρίως ἀποτελεστέοναι ». — Pour une étude sur les parallèles qui existent entre le *Timée-Critias* de Platon et les compétitions de rhapsodie des Panathénées, où chaque concurrent devait offrir sa prestation en prenant le relais du précédent, voir Nagy 2002, p.36-69.

¹⁷⁵ Certains interprètes ont remarqué cette différence, voire cette opposition entre les deux personnages, bien qu'ils n'abordent pas la question du jeu. Voir par exemple Reydam-Schils 2002, p.265-267 et

Les prétentions de Critias au sujet du statut de son discours sont en effet problématiques. Son récit porte sur une guerre qui aurait eu lieu entre Athènes et l'Atlantide neuf mille ans auparavant¹⁷⁶. L'action du récit se situe donc à une époque si reculée qu'il est, à toutes fins utiles, aussi invérifiable que les mythes de l'Étranger d'Élée et de Timée. Qui plus est, une partie du discours de Critias porte sur le partage des territoires entre les différents dieux de l'Olympe¹⁷⁷, et sur les interventions de ces dieux dans les affaires humaines¹⁷⁸. Il contient donc des éléments mythologiques.

Critias souligne le plaisir qu'il a eu à entendre ce récit lorsqu'il était enfant. Il précise même qu'il a écouté ce discours d'une façon ludique¹⁷⁹. Ce personnage estime toutefois que cette histoire n'est pas un mythe, mais un discours vrai.

« Prête donc l'oreille, Socrate, à un discours très étrange, mais qui est pourtant absolument vrai, comme l'a affirmé il y a longtemps le plus sage des sept sages, Solon¹⁸⁰. »

(*Timée* 20d-e, trad. Brisson, légèrement modifiée)

270-275 ; ainsi que Osborne 1996, surtout p.208-209. Les conclusions de notre analyse sur le statut du discours de Critias et sur le personnage lui-même rejoignent les leurs. Notre argumentation diffère cependant de celles qui sont présentées dans ces études. Reydam-Schils se concentre en effet sur les conceptions religieuses des personnages en cause, tandis qu'Osborne cherche à montrer que la structure du discours de Timée reflète le processus de création de l'univers qui est décrit dans ce même discours.

¹⁷⁶ Cf. *Critias* 108e.

¹⁷⁷ Cf. *Critias* 109a-d.

¹⁷⁸ Cf. *Critias* 113b-114e et 121b-c. Ce dernier passage, où Zeus convoque les autres dieux en assemblée, ressemble beaucoup à certains épisodes des épopées homériques (voir notamment *Odyssée* I, 27 et V, 3-4).

¹⁷⁹ Cette remarque concerne sa propre disposition et non le statut du discours en question. Cf. *Timée* 26b-c : « ... μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς τότε ἀκούμενα... ».

¹⁸⁰ « Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη. » — Voir aussi *Critias* 110d, où ce personnage affirme que son histoire constitue une preuve de la légitimité des revendications territoriales d'Athènes : « καὶ δὴ καὶ τὸ περὶ τῆς χώρας ἡμῶν πιθανὸν καὶ ἀληθὲς ἐλέγετο... ».

Critias ne doute pas un instant de la véracité du récit qu'il tient de son grand-père, qui à son tour le tenait de Solon, qui l'avait lui-même appris d'un prêtre égyptien¹⁸¹. Critias reprend en effet à son compte, sans aucune forme de procès, la prétention initiale à la vérité formulée par ce prêtre. Selon cet Égyptien, les récits généalogiques des Grecs ne seraient que des mythes, mais les histoires que les Égyptiens ont consignées par écrit seraient, quant à elles, vraies¹⁸². Deux personnages semblent toutefois entretenir un doute quant à la véracité de l'histoire qui nous occupe : Anymandre, qui a lui aussi entendu ce récit de la bouche du grand-père de Critias¹⁸³, et Socrate¹⁸⁴.

Une prétention aussi forte à la vérité, à l'égard d'un discours qui présente toutes les caractéristiques d'un mythe, n'a pas d'équivalent chez les philosophes des dialogues platoniciens. Socrate souligne parfois son adhésion au contenu de certains de ses mythes portant sur l'âme. Lorsqu'il ne qualifie pas son discours de jeu ou de mythe¹⁸⁵, ce personnage indique que son adhésion repose sur une croyance¹⁸⁶.

¹⁸¹ Cf. *Timée* 20e et 21e sq.

¹⁸² *Timée* 22c : « ... τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι... ». Voir aussi *Timée* 23b (avec le contexte) : « περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἃ διήλθε, παίδων βραχὺ τι διαφέρει μύθων... ».

¹⁸³ *Timée* 21d : « Λέγε ἐξ ἀρχῆς, ἦ δ' ὅς, τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκοῦς ἔλεγεν ὁ Σόλων. ».

¹⁸⁴ *Timée* 21a : « ἀλλὰ δὴ ποῖον ἔργον τοῦτο Κριτίας οὐ λεγόμενον μὲν, ὡς δὲ πραχθὲν ὄντως ὑπὸ τῆσδε τῆς πόλεως ἀρχαῖον διηγείτο κατὰ τὴν Σόλωνος ἀκοήν; ».

¹⁸⁵ Comme il le fait notamment à l'endroit du mythe d'Er. Cf. *République* X, 621b : « Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο... ».

¹⁸⁶ Voir *Ménon* 81e, où Socrate conclut son petit mythe sur la réminiscence en ces termes : « ὦ, ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν. ». Voir aussi *Phédon* 114d (trad. Dixsaut), où le philosophe conclut son mythe eschatologique en ces termes : « Certes, prétendre à toutes force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit (οἰομένων) qu'il en est ainsi. ».

La prétention la plus forte à la vérité d'un mythe, de la part d'un philosophe, se trouve dans le *Gorgias*. Étant à bout d'arguments, Socrate décide en effet de raconter un mythe eschatologique à Calliclès, pour tenter de le convaincre de l'importance de mener une vie juste. Il introduit son récit en ces termes :

« Écoute donc, comme on dit, un très beau discours, dont tu penseras, je crois, que c'est un mythe, mais dont je pense, moi, que c'est un argument. Je te raconterai en effet tout ce qui va suivre comme si c'était vrai¹⁸⁷. »
(*Gorgias* 523a, trad. Canto, modifiée).

Cette réplique, qui tranche avec la façon dont les philosophes platoniciens présentent leurs mythes dans d'autres dialogues, demeure tout de même bien en deçà des prétentions de Critias. Socrate ne considère pas son récit comme un discours absolument vrai : il le présente plutôt comme un discours qu'il croit être vrai¹⁸⁸.

La prétention du philosophe s'accompagne donc d'une réserve. Elle s'atténue encore plus dans la conclusion du mythe.

¹⁸⁷ « Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. » — La traduction que nous proposons de « ὡς ἀληθῆ... ὄντα » peut sembler forte, mais on trouve ailleurs chez Platon des constructions similaires qui sont utilisées en ce sens. Nos sections 3.7.3 et 3.8.4 en contiennent quelques exemples. On peut aussi se référer à *Phèdre* 275d (citée *supra*, section 8.3.4), où « ὡς ζῶντα » signifie « comme s'ils étaient vivants » (trad. Brisson). Il en va de même de *Cratyle* 440c, où « ὡς τι εἰδότες » a le sens de « comme s'ils savaient quelque chose » (trad. Dalimier). Même si l'on considère que le « ὡς » de notre extrait du *Gorgias* signifie « dans l'idée que », plutôt que « comme si », la prétention de Socrate s'en trouve presque autant atténuée. Un discours où l'on parle « dans l'idée que ce que l'on dit est vrai » n'a pas le même statut qu'un discours où l'on dit des choses vraies. Le « ὡς » qui précède le participe, qu'on le prenne dans un sens fort ou plus faible, exprime une réserve. Cette nuance se retrouve d'ailleurs dans la plupart des traductions françaises du *Gorgias*. Voir la traduction de Canto (« comme s'il s'agissait de choses vraies »); celle de Robin (« dans la pensée que ce sont des vérités »); et celle de Croiset (« c'est comme véritables que je te donne les choses dont je vais parler »). Seul Chambry escamote cette réserve en proposant ceci : « car je te garantis vrai ce que je vais dire ». Le texte grec ne comporte pourtant aucune notion de garantie.

¹⁸⁸ Outre l'expression « ὡς ἀληθῆ... ὄντα », que nous commentons dans la note précédente, voir dans ce même passage l'expression « ὡς ἐγὼ οἶμαι », qui annonce qu'il s'agit là d'une opinion ou d'une conviction de la part de Socrate, et non d'une certitude.

« Mais, tout ce que je viens de raconter te paraît sans doute être un mythe, comme en racontent les vieilles femmes, et tu n'as que mépris pour cela ¹⁸⁹. Bien sûr, il n'y aurait rien d'étonnant à mépriser ce genre d'histoire, si, en cherchant par-ci, par-là, nous avions trouvé quelque chose de mieux et de plus vrai que cette histoire ¹⁹⁰. »

(*Gorgias* 527a, trad. Canto, légèrement modifiée)

Socrate cherche à persuader son interlocuteur, et plus précisément à induire un effet protreptique dans son âme. Il reconnaît cependant, de son plein gré, que son discours a certaines limites. Le philosophe a parlé de la destinée des âmes après la mort physique. Un tel sujet rattache donc son discours au genre du mythe. Socrate affirme qu'il a raconté cette histoire faute d'avoir trouvé un discours plus vrai, à l'aide duquel il aurait pu convaincre Calliclès de changer de vie. Cette remarque met ainsi en évidence le faible degré de véracité que le philosophe attribue à son propre mythe.

9.3.2.2) La requête de Socrate

À la différence de Socrate, Critias n'a pas à utiliser une forme de mystification pour persuader qui que ce soit de mener une vie juste. Il participe plutôt à une discussion que le philosophe considère comme une fête oratoire ¹⁹¹.

Au tout début du *Timée*, Socrate avait exprimé le désir d'entendre un discours qui ferait le récit des aventures de la cité et des citoyens justes, qu'il avait décrits de façon théorique dans un entretien antérieur ¹⁹².

¹⁸⁹ « Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γράος καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν... »

¹⁹⁰ « καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστόν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὔρειν »

¹⁹¹ Cf. *Timée* 17a. Voir aussi *Timée* 20b-c (τὰ τῶν λόγων ξένια) et *Timée* 27b (τὴν τῶν λόγων ἐστίασιν).

¹⁹² Pour le résumé de cette discussion, qui rappelle à plusieurs égards celle de la *République*, voir *Timée* 17b-19b.

« Ce sentiment s'apparente, me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, contemplant de beaux animaux, qui sont figurés en peinture ou qui, même s'ils sont vraiment vivants, se tiennent au repos, on ressent l'envie de voir ces animaux bouger, rivaliser au combat en se comportant comme le laisse prévoir leur constitution physique. Voilà bien le sentiment que j'éprouve à l'égard de la cité dont je viens de décrire la constitution. J'aimerais en effet entendre quelqu'un raconter les luttes que soutient cette cité ¹⁹³, comment elle entre en guerre avec le droit pour elle et comment, dans la guerre, elle fait voir les qualités qu'ont transmises aux citoyens leur éducation et leur formation, et cela aussi bien dans les opérations militaires que dans les négociations avec les autres cités prises une à une. »

(*Timée* 19b-c, trad. Brisson, très légèrement modifiée)

Le philosophe souhaite que sa théorie serve de base à l'élaboration d'un discours mimétique sur la façon dont cette cité pourrait faire la guerre. Il veut entendre une sorte d'*Iliade* de la cité juste, un discours relevant du genre de l'épopée ¹⁹⁴.

Socrate affirme en effet que les poètes anciens et ceux de son temps sont incapables de produire une bonne *mimésis* de cette cité, parce qu'elle est très différente des cités dans lesquelles ces poètes ont grandi ¹⁹⁵. Les sophistes, qui composent parfois eux aussi des mythes ¹⁹⁶, ne connaissent pas plus cette cité que les poètes ¹⁹⁷. Il est clair pour le philosophe que la cité juste n'existe pas encore et n'a sans doute jamais existé ¹⁹⁸. La requête de Socrate ne comporte

¹⁹³ « ἡδέως γὰρ ἂν τοῦ λόγου διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄθλους οὓς πόλις ἀθλεῖ... ».

¹⁹⁴ Notre analyse concorde ici avec les conclusions de Nagy (2002) sur l'arrière-plan homérique des discours du *Timée-Critias*, bien que cet interprète ne se penche pas sur ce souhait qui est formulé par Socrate.

¹⁹⁵ Cf. *Timée* 19d-e : « ... τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφεῖ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾶστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἐκάστοις γινόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπότερον λόγοις εὖ μιμῆσθαι. ».

¹⁹⁶ Pour un exemple, voir *Protagoras* 320c-322d.

¹⁹⁷ Cf. *Timée* 19e.

¹⁹⁸ Cf. *République* IX, 592b, analysé *infra*, section 10.6.1.

donc pas d'exigence de véracité historique. Le désir du philosophe se limite à entendre un beau discours ludique qui, comme celui de Timée, ne peut être autre chose qu'un mythe.

L'histoire de Critias est censée remplir les conditions posées par Socrate¹⁹⁹. Pour Critias, la conception de la cité juste exposée par le philosophe a en elle-même quelque chose de mythique, mais il s'estime tout de même capable de lui donner une base véridique²⁰⁰. Le programme proposé par ce personnage suscite une réaction beaucoup plus tiède de la part de Socrate que celui de Timée.

« – Tous ensemble, en unissant nos efforts, nous allons tâcher de satisfaire le mieux possible à tes prescriptions. Il faut donc examiner, Socrate, si ce discours est à notre gré, ou s'il faut chercher autre chose à sa place.

– Et quel discours, Critias, pourrions-nous lui préférer²⁰¹ ? Celui-ci est approprié au sacrifice offert en ce jour à la déesse et s'y accorderait tout à fait ; de plus, le fait que ce n'est pas un mythe inventé, mais un discours vrai, présente une très grande importance, je suppose²⁰². Comment en effet et où en trouverons-nous d'autres, si nous le lâchons ? Il n'y en a pas [d'autres]²⁰³. Mais bonne chance. À vous de parler. »

(*Timée* 26d-e, trad. Brisson, très légèrement modifiée)

Socrate ne conteste pas directement la prétention de Critias à la vérité. L'usage de l'expression « *pammeqa* » s'apparente toutefois aux commentaires émis par le philosophe face aux prétentions des sophistes à pouvoir enseigner la vertu : ce

¹⁹⁹ Cf. *Timée* 20d et l'extrait cité dans la note suivante.

²⁰⁰ *Timée* 26c-d; trad. Brisson, très légèrement modifiée : « Les citoyens et la cité qu'hier tu nous décrivais comme en un mythe (ὡς ἐν μύθῳ), aujourd'hui, nous les transférerons ici dans la réalité (μετενεγκόντες ἐπὶ τᾶλθές) ; nous poserons (θήσομεν) que cette cité est l'Athènes ancienne et les citoyens auxquels tu songeais, et nous dirons que ce sont nos vrais ancêtres (ἀληθινούς), ceux dont parlait le prêtre. »

²⁰¹ Ou littéralement : « quel discours pourrions-nous prendre à sa place, plutôt que celui-là ? » (καὶ τίς ἄν, ὦ Κριτία, μᾶλλον ἀντὶ τούτου μεταλάβομεν...).

²⁰² « ... τό τε μὴ πλαισθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που. »

²⁰³ « πῶς γὰρ καὶ πόθεν ἄλλους ἀνευρήσομεν ἀφήμενοι τούτων, οὐκ ἔστιν... »

serait là une grande chose, voire un bien divin, si la prétention en question était fondée ²⁰⁴. Il semble donc qu'il y ait là un brin d'*eirōneia* emphatique.

Socrate atténue aussi la portée de son affirmation sur l'importance de la véracité de l'histoire de Critias, en laissant tomber ce « πού », ce « je suppose » à la fin de sa phrase ²⁰⁵. Le philosophe précise en outre qu'il n'existe pas d'autre discours qui soit susceptible de satisfaire son désir, étant donné que les poètes, les sophistes et lui-même ne sont pas en mesure d'en produire un ²⁰⁶, et que les deux autres participants à l'entretien ne semblent avoir rien de mieux à proposer ²⁰⁷. L'absence du discours souhaité est la principale raison pour laquelle Socrate accepte le programme de Critias, qui fait ainsi figure de pis-aller ²⁰⁸.

9.3.2.3) Le jugement de Socrate sur les récits de Timée et de Critias

Nous avons vu comment Timée cherchait à désamorcer la mystification que son discours ludique risquait d'entraîner chez ses auditeurs. Il a exposé de

²⁰⁴ Voir par exemple *supra*, section 6.9.1. Voir aussi Hawtrey (1983), qui consacre un article à l'emploi de ce genre de qualificatif (*pan-compound*) chez Platon. Cet interprète en vient à la conclusion que ces mots sont souvent utilisés de façon « ironique » dans les dialogues, et qu'ils expriment une sorte de désapprobation (p.57 et 64). Nous sommes d'accord avec cette lecture à deux réserves près. Hawtrey précise lui-même qu'il utilise un concept moderne d'ironie, ce qui ne l'empêche pas de l'imputer à Socrate (p.64). Il considère en outre le passage qui nous occupe comme une exception à la règle qu'il observe ailleurs. Cet interprète affirme en effet que l'occurrence de *pammege* serait neutre dans ce contexte-ci, sans fournir d'explication pour justifier cette lecture, outre la solennité qu'il voit dans ce même contexte (p.61).

²⁰⁵ Pour une raison qui nous échappe, certains traducteurs ont choisi de ne pas traduire cet adverbe qui joue pourtant un rôle d'atténuation significatif dans cette phrase. Voir notamment la traduction de Robin.

²⁰⁶ Pour l'incapacité de Socrate, voir *Timée* 19d. Pour celle des poètes et des sophistes, voir plus haut dans la présente section.

²⁰⁷ Cf. *Timée* 20d.

²⁰⁸ Certains interprètes, qui ne semblent pas avoir remarqué l'aspect problématique des prétentions de Critias, ne portent pas non plus attention aux réserves formulées par Socrate. Ils croient ainsi que le discours de Critias remplirait les conditions posées par le philosophe, et que ce dernier serait même ravi de se voir offrir un tel discours. Voir par exemple Eiler 1997, p.88-91. Voir aussi Slavera-Griffin (2005), qui affirme que Socrate approuverait le discours de Critias tout autant que celui de Timée (p.319-325).

façon claire et explicite la nature de l'objet discuté, le genre de discours approprié au traitement d'un tel sujet et le statut de ce discours. Cette manière de procéder apparaît comme une pratique correcte de la mythologie et des jeux discursifs en général. Timée s'est donc comporté, à l'égard de son propre discours et de son auditoire, comme Socrate l'avait annoncé, c'est-à-dire comme un véritable philosophe.

Socrate avait aussi loué le naturel et la formation d'Hermocrate ²⁰⁹. Il s'était toutefois contenté de dire, à propos de Critias, qu'il n'était pas un profane en matière de philosophie et de politique ²¹⁰. Or, ce personnage tient à ce que son auditoire croit dur comme fer à son histoire. Craignant le jugement de ses compagnons au moment d'entreprendre sa narration, Critias fait appel à leur indulgence ²¹¹. Il admet alors que tout discours est en dernière analyse une *mimésis* et une représentation ²¹², et que son propre discours s'apparentera à une peinture ²¹³. Ces considérations ne l'amènent toutefois pas à se rétracter, ni à atténuer sa prétention initiale à la vérité. Les idées de Critias sur le degré de difficulté relié à la *mimésis* de choses connues de l'imitateur et du public, entrent d'ailleurs en contradiction avec la conception énoncée par Socrate au début de leur entretien ²¹⁴.

²⁰⁹ *Timée* 20a-b : « τῆς δὲ Ἑρμοκράτους αὐτὸ περὶ φύσεως καὶ τροφῆς, πρὸς ἅπαντα ταῦτ' εἶναι ἱκανὴν πολλῶν μαρτυρούντων πιστευτέον. ».

²¹⁰ *Timée* 20a : « Κριτίαν δὲ που πάντες οἱ τῆδε ἴσμεν οὐδενὸς ἰδιώτην ὄντα ὧν λέγομεν. ».

²¹¹ Cf. *Critias* 106b-107a.

²¹² *Critias* 107b : « μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν βηθέντα χρεῶν που γενέσθαι. ».

²¹³ Pour l'analogie entre la peinture et les discours, voir *Critias* 107b-e.

²¹⁴ Comparer *Timée* 19d-e (commenté dans la section précédente) à *Critias* 107b-e. Selon Critias, il est plus difficile de produire une image d'une chose familière, parce que le public dispose de repères pour juger de sa ressemblance avec son modèle. Il serait ainsi plus facile, selon lui, de faire la *mimésis* des êtres divins que de faire celle des êtres humains.

Le texte du *Critias* étant incomplet ²¹⁵, nous ne savons pas quel est le jugement final de Socrate sur ce discours. Le philosophe fait cependant une remarque très significative, avant même que Critias n'ait commencé sa narration.

« En tout cas, mon cher Critias, je puis dire d'avance quel sera l'état d'esprit du public à ton égard. Le poète qui t'a précédé lui a merveilleusement plu ²¹⁶, et il te faudra obtenir une indulgence illimitée, si tu veux être capable de prendre la suite ²¹⁷. »
(*Critias* 108b, trad. Brisson)

On voit encore ici comment le mythe de Timée suscite une approbation inconditionnelle de la part de Socrate. Cette réplique laisse même entendre que les connaissances et la maîtrise de l'art des discours de Timée surpassent largement celles de Critias. Les indices dont nous disposons nous permettent donc de conclure que le personnage de Critias, s'il n'est pas novice en philosophie, ne mérite pas non plus le titre de philosophe. Il faudra lui pardonner son manque d'art et sa grande naïveté à l'endroit d'un récit qu'il a entendu raconter alors qu'il était tout petit.

9.3.3) Les limites du jeu mythique

Le mythe a un grand pouvoir de persuasion. Il peut même avoir des propriétés incantatoires ²¹⁸. Ce pouvoir, comme celui de n'importe quelle forme de discours, n'est toutefois pas infallible pour autant.

²¹⁵ Comme le fait remarquer Nagy (2002), Critias tient son discours de Solon, qui a lui-même laissé son récit inachevé (cf. *Timée* 21c-d, analysé *supra*, section 8.7.2). Il est donc impossible pour Critias, ou pour qui que ce soit d'autre, de se rendre au bout de cette narration. Il faudrait inventer la suite, ce que ni Critias, ni Hermocrate ne semblent être en mesure de faire (cf. Nagy 2002, p.66-69).

²¹⁶ « προλέγω γε μὴν, ὦ φίλε Κριτία, σοὶ τὴν τοῦ θεάτρον διάνοιαν, ὅτι θαυμαστῶς ὁ πρότερος ἠὲδοκίμηκεν ἐν αὐτῷ ποιητής... »

²¹⁷ « ... ὥστε τῆς συγγνώμης δεήσει τινός σοι παμπόλλης, εἰ μέλλεις αὐτὰ δυνατὸς γενέσθαι παραλαβεῖν. »

²¹⁸ Pour plus de détails sur le pouvoir incantatoire du mythe, voir Brisson 1982, p.96-105 et 144-146. Notre interprétation diffère toutefois de la sienne sur le sens des termes de la famille de « *spoudé* », et

Certains hommes sont en effet affectés par un mal contraire à celui de Critias : ils n'ont pas cru aux mythes qu'ils ont entendus depuis leur plus tendre enfance. C'est le cas des athées, auxquels l'Étranger d'Athènes adresse sa démonstration de l'existence des dieux dans les *Lois*.

« Voyons, comment pourrait-on parler sans colère pour dire que les dieux existent ²¹⁹ ? Le fait est certain, on ne saurait supporter facilement et ne pas éprouver de la haine à l'égard de ceux qui nous ont imposé et qui nous imposent encore aujourd'hui de mettre en oeuvre ces démonstrations, parce qu'ils n'ont pas été persuadés par les mythes que, alors qu'ils étaient de petits enfants encore nourris au lait, ils ont entendus leurs nourrices et leurs mères raconter en guise d'incantations, de façon ludique et de façon zélée ²²⁰. Ils les ont aussi entendus dans les prières qui accompagnent les sacrifices et ils ont vu les cérémonies qui s'y rattachent, celles qui sont accomplies par les sacrificateurs, et qu'un jeune voit et entend avec le plus grand plaisir ²²¹. »

(*Lois* X, 887c-d, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Nous avons vu comment une incantation pouvait, selon l'Étranger, être introduite au sein même d'un discours ludique, qui consistait alors en un chant ²²². Cette incantation devait servir à former l'une des parties irrationnelles de l'âme des enfants, de façon à ce qu'ils se réjouissent et s'affligent des mêmes choses que les citoyens vertueux et plus âgés. Dans le passage qui nous occupe ici, les mythes racontés aux enfants ont une fonction incantatoire similaire : ils doivent leur insuffler l'intime conviction de l'existence et de l'excellence des dieux.

sur les objets auxquels ces termes s'appliquent dans les passages pertinents des *Lois*, à savoir *Lois* II, 659e (analysé *supra*, section 2.5.7) ; et *Lois* X, 887c-d (analysé un peu plus bas dans la présente section).

²¹⁹ « φέρῃ δῆ, πῶς ἂν τις μὴ θυμῷ λέγοι περὶ θεῶν ὡς εἰσίν; »

²²⁰ « ... οὐ πειθόμενοι τοῖς μύθοις οὐδ' ἐκ νέων παίδων ἔτι ἐν γάλαξιν τρεφόμενοι τροφῶν τε ἤκουον καὶ μητέρων, οἷον ἐν ἐπιδόξῃ μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς λεγομένων... »

²²¹ « ... καὶ μετὰ θυσίων ἐν εὐχαῖς αὐτοῖς ἀκούοντες τε καὶ ὄψεις ὀρώντες ἐπομένους αὐτοῖς ὡς ἥδιστα ὃ γε νέος ὄρα τε καὶ ἀκούει πραττομένας θυόντων... »

²²² Cf. *Lois* II, 659c-e (analysé *supra*, section 2.5.7).

La nature ludique du mythe est une propriété intrinsèque qui découle de son appartenance au genre de la *mimésis*. Ce type de discours peut cependant être prononcé de façon ludique ou zélée. L'Étranger ne précise pas en quoi consistent ces deux manières de raconter un mythe. On peut toutefois supposer, à la lumière des résultats obtenus dans les chapitres précédents, que la façon ludique pourrait consister à raconter le mythe de manière plaisante et divertissante, sous forme de conte ou de chant par exemple. Étant donné que la *spoudé* convient aux discours qui s'adressent à des divinités, la façon zélée de raconter un mythe affirmant l'existence et la parfaite justice des dieux pourrait être une forme de déférence et de ferveur pieuses. Cette manière zélée de prononcer le discours rapprocherait ainsi le mythe de la prière. La liste des circonstances où les athées ont été exposés aux mythes en question donne en effet cette impression : ces mythes font partie de l'éducation des petits enfants, mais aussi de la pratique religieuse des adultes ²²³.

Quelles que puissent être ces manières ludique et zélée de raconter des mythes, l'Étranger cherche surtout, en unissant ces deux termes opposés, à montrer que ces discours ont été présentés aux athées sous diverses formes, tout au long de leur vie. Ils n'ont toutefois pas eu sur leur âme l'effet incantatoire escompté.

9.3.3.1) La rhétorique et la dialectique à la rescousse du mythe

Il revient donc au législateur de tenter de pallier les défaillances de ces mythes. Il doit guérir ces hommes de la corruption qui s'est emparée de leur pensée, et qui constitue une véritable maladie de l'âme selon l'Étranger ²²⁴.

²²³ Voir aussi la suite du passage, *Lois X*, 887d-888e.

²²⁴ *Lois X*, 888a: « ἴτω δὴ πρόρησις τοιάδε τις ἄθυμος τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις... ». Voir aussi la suite, en *Lois X*, 888b (ταύτην τὴν νόσον).

Le mythe étant demeuré inefficace dans leur cas, le législateur est obligé de recourir à un autre type de discours, qui serait susceptible de leur fournir un enseignement sur les dieux et de les persuader²²⁵. Comme ce discours sera un préambule aux lois sur l'impiété²²⁶, il sera consigné par écrit. Nous avons vu que les textes du législateur font figure d'exception dans le cadre de la pratique correcte de l'écriture et de la lecture telle que Platon la conçoit. Ainsi, l'écrit dont il est ici question est non seulement destiné à l'enseignement, mais il mérite même d'être étudié par les citoyens, et ce à plusieurs reprises si besoin est²²⁷. Le sujet de ce discours nécessite en effet une longue démonstration qui sera difficile à suivre pour la foule²²⁸.

Le discours proposé par l'Étranger d'Athènes réunit plusieurs genres discursifs. L'introduction appartient au genre rhétorique. Il s'agit d'un discours long, où le législateur interpelle un jeune athée²²⁹, en l'exhortant à ne pas trancher sur la question de l'existence des dieux trop rapidement²³⁰. Cette portion du discours s'apparente, du point de vue de la forme, aux discours rhétoriques que Socrate prononce dans le *Phèdre*²³¹. Elle est suivie d'un

²²⁵ Cf. *Lois X*, 888d : « πειρατέον γὰρ τῷ τοῦς νόμους σοι τιθέντι νῦν καὶ εἰς αὐτοῖς διδάσκειν περὶ αὐτῶν τούτων ὡς ἔχει. » Pour la persuasion, voir *Lois X*, 890c-d.

²²⁶ Cf. *Lois X*, 907c-d.

²²⁷ *Lois X*, 890e-891a, trad. Brisson et Pradeau : « ... les prescriptions de la loi (τὰ περὶ νόμους προστάγματα), une fois confiées à l'écriture, se trouvent alors parfaitement figées (πάντως ἡρεμεῖ) et disposées à rendre raison de leur contenu pour tout le temps à venir ; si bien que l'on ne doit pas s'effrayer de la difficulté qu'on éprouve au début à les entendre, puisqu'il sera possible, y compris pour celui qui est lent d'esprit (τῷ δυσμαθεῖ), d'y revenir plus d'une fois (πολλάκις ἐπανιόντι) pour les examiner (σκοπεῖν). » — Cette remarque de Clinias reçoit l'approbation de Mégillos et de l'Étranger d'Athènes (cf. *Lois X*, 891a-b). Pour d'autres passages sur la nécessité d'étudier les lois, cf. *supra*, section 8.7.1.

²²⁸ Cf. *Lois X*, 890e.

²²⁹ *Lois X*, 888a-b : « ὦ παῖ, νέος εἶ, προϊὼν δέ σε ὁ χρόνος ποιήσει πολλὰ ὧν νῦν δοξάζεις μεταβαλόντα ἐπὶ τάναντία τίθεσθαι. »

²³⁰ Cf. *Lois X*, 888a-d.

²³¹ Le philosophe commence ses deux discours en interpellant un jeune garçon (ὦ παῖ), comme le fait ici le législateur. Cf. *Phèdre* 237b-c et 243e (commentés *supra*, section 7.3).

entretien dialectique où l'Étranger joue le rôle du législateur, et Clinias, celui du jeune athée ²³². Cette dialectique a une visée réfutative ²³³, mais elle comporte tout de même des parties plus constructives. L'Étranger réfute en effet certaines versions de la thèse selon laquelle les dieux n'existent pas, à l'aide d'une théorie positive sur la nature de l'âme ²³⁴. Il emploie aussi à nouveau le genre rhétorique, en guise d'introduction à sa réfutation de la thèse selon laquelle les dieux existent, mais ne se préoccupent pas des affaires humaines ²³⁵. Une fois cette réfutation terminée, le philosophe prend la peine d'y ajouter un mythe eschatologique doté de propriétés incantatoires ²³⁶.

Le discours du législateur, qui doit réussir à persuader et éduquer des hommes qui sont demeurés imperméables aux mythes et à la pratique religieuse de la cité, est donc un discours composite. Pour accomplir sa tâche, le législateur fait feu de tout bois, pour ainsi dire. Il utilise deux formes de dialectique (l'une étant réfutative et l'autre positive), le genre rhétorique et même un autre mythe. Si, pour Platon, le mythe peut porter secours à la dialectique, il appert que les autres grands modes discursifs, qu'ils soient ludiques ou non, peuvent à leur tour remédier aux insuffisances du mythe.

²³² L'Étranger joue parfois les deux rôles dans les parties plus ardues du raisonnement. Cf. *Lois X*, 892d-894b et 900c.

²³³ Certaines des expressions utilisées par l'Étranger pour qualifier sa façon de discuter la rapproche même de l'éristique. Voir notamment *Lois X*, 903a (τῷ βιάζεσθαι τοῖς λόγοις) ; *Lois X*, 907b (εἰρηναῖ... σφοδρότερον) ; et *Lois X*, 907c (πεφιλονίκηγται). Voir aussi dans ce dernier passage : « προθυμία μὲν δὴ διὰ ταῦτα νεωτέρως εἰπεῖν ἡμῖν γέγονεν ».

²³⁴ Cf. *Lois X*, 888d-890b et 891c-892d, pour l'énoncé de ces thèses. Pour la réponse de l'Étranger, voir *Lois X*, 893a-899d.

²³⁵ Le législateur interpelle un jeune athée comme il l'avait fait dans l'introduction principale. Cf. *Lois X*, 899d-900b.

²³⁶ Cf. *Lois X*, 903b-905c. Pour la valeur incantatoire du mythe en question, voir *Lois X*, 903b : « ἐπιδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθῳ ἔτι τινών. ». Pour sa dimension eschatologique, voir notamment *Lois X*, 904d-e.

9.3.4) La pratique correcte de la mythologie

Le mythe, qui tient sa nature mimétique à la fois de son contenu et de sa forme, joue un rôle capital dans la pratique de la philosophie telle que Platon la conçoit. Le philosophe se sert en effet de cette sorte de discours ludique pour persuader ses concitoyens de certains principes éthiques et religieux fondamentaux, et, de façon plus générale, pour les éduquer à l'excellence morale. Il emploie aussi cette espèce de jeu dans le cadre de sa pratique de la dialectique. Un mythe peut venir corriger une erreur et remettre ainsi une recherche sur la bonne voie. Ce mode discursif est d'ailleurs le seul à convenir au traitement de sujets qui échappent à la perception sensorielle ou intellectuelle des êtres humains. Le genre mythique s'impose ainsi au philosophe lorsqu'il lui arrive de se pencher sur de tels objets. Pour le dialecticien, qui consacre la plus grande partie de ses efforts à l'appréhension des réalités intelligibles, la composition d'un mythe portant sur le devenir constitue en outre un repos et un divertissement sain.

Nous avons vu comment l'Étranger d'Élée et Timée dévoilent de leur propre chef la nature ludique de leurs mythes respectifs. Ils empêchent ainsi leurs auditeurs d'être bernés par l'apparence de leurs discours. Critias semble au contraire pratiquer la mythologie de façon naïve, en étant lui-même sous l'emprise de la mystification opérée par le récit qu'il avait entendu durant son enfance. On aura toutefois remarqué que, même chez les philosophes, la pratique de la mythologie comporte moins de mécanismes de démystification lorsqu'elle a une vocation politique.

Face à un interlocuteur aussi récalcitrant et coriace que Calliclès, Socrate est loin de qualifier son mythe de jeu, même si ses prétentions à la vérité sont moins fortes que celles de Critias. De la même façon, l'Étranger d'Athènes désigne la dernière partie du préambule à la loi sur l'impiété comme étant un

mythe. Il le fait cependant, non pas pour le bénéfice des destinataires de ce mythe, mais bien pour celui de ses propres interlocuteurs. Le préambule lui-même, tel qu'il doit être rédigé par le législateur, s'adresse en effet à des hommes corrompus. Or, ce préambule ne contient pas de précisions sur le statut du discours.

Il semble donc que le philosophe, qu'il agisse à titre privé ou en tant que législateur, n'ait pas intérêt à désamorcer la mystification que ses discours peuvent induire dans l'âme de ce genre d'hommes, s'il veut réussir à les convaincre de mener une vie juste et pieuse. L'emploi du mythe s'apparente de ce point de vue à l'usage philosophique de l'éristique. Socrate ne dévoile pas la nature ludique de ses réfutations purificatrices, du moins pas d'entrée de jeu. Il ne le fait qu'après avoir obtenu l'effet recherché, c'est-à-dire après que son interlocuteur ait reconnu son ignorance ²³⁷. De la même façon, le philosophe n'expose pas le caractère mythique et ludique de son discours, tant que la persuasion souhaitée n'a pas été accomplie ²³⁸. Il adopte toutefois une attitude beaucoup plus franche, lorsqu'il se trouve en présence d'auditeurs bien disposés et qu'il prononce un mythe à des fins de détente, de divertissement ou de consolation ²³⁹.

9.4) Des questions ludiques

Le lien qui existe chez Platon entre les dispositions de l'interlocuteur et le dévoilement du statut du discours peut aussi être observé dans le *Philèbe*. Dans ce dialogue en effet, Socrate qualifie de jeu une argumentation bien précise qu'il a menée avec Protarque. Le développement en question apparaît

²³⁷ Il qualifie ainsi certaines réfutations de jeux devant Clinias et Théétète (cf. *supra*, sections 6.9.2, 6.11.1 et 6.11.4), mais pas devant Calliclès (cf. *supra*, sections 6.10.2-3).

²³⁸ C'est ce que Socrate fait avec Phèdre. Il dévoile la nature ludique de sa palinodie après avoir convaincu son interlocuteur de la médiocrité du discours de Lysias. Cf. *supra*, sections 7.3.4 et 7.3.7.

²³⁹ Pour un mythe destiné à apaiser la tristesse des auditeurs, voir *Phédon* 115d.

entre deux divisions dialectiques conduites en bonne et due forme : l'une consiste à diviser l'univers en genres ²⁴⁰, et l'autre à identifier les différentes espèces de plaisirs et de douleurs ²⁴¹.

À ce moment du dialogue, le philosophe a concédé à Philèbe que le plaisir appartient au genre de l'infini ²⁴². Socrate cherche maintenant à identifier le genre auquel appartiennent la science et l'intellect, et à montrer que ce genre est celui de la cause. Il teinte l'introduction de son raisonnement d'*eirōneia* emphatique, comme nous l'avons vu ²⁴³. Plutôt que de revenir à la méthode de division et de rassemblement pour faire sa démonstration, le philosophe choisit de procéder à une réfutation ludique d'une thèse concurrente.

Certains commentateurs ont souligné avec raison que cette argumentation relève du domaine de la cosmologie, et que ce jeu a par le fait même une dimension mythique ²⁴⁴. Nous avons donc affaire, ici aussi, à un discours imitatif ²⁴⁵. À la différence du récit de Timée cependant, le développement qui nous intéresse ne consiste pas en un discours long, mais bien en une série de questions et de réponses. Il s'agit d'un mythe dialogué, si l'on peut dire.

²⁴⁰ Cf. *Philèbe* 23c-27c. Cette recherche comporte aussi des rassemblements (voir notamment *Philèbe* 24e-25a).

²⁴¹ Cf. *Philèbe* 31a-36c (et surtout *Philèbe* 32a-d).

²⁴² Cf. *Philèbe* 28a-c (analysé *supra*, section 4.2.3), pour ce développement. — La concession de Socrate est temporaire. Il rattachera plus tard le plaisir au genre mixte (cf. *Philèbe* 31c).

²⁴³ Cf. *supra*, section 4.2.3. Dans ce passage aussi, Socrate expose la nature ludique de son affirmation pour le bénéfice de Protarque.

²⁴⁴ Voir par exemple la note 105 de Pradeau à sa traduction du *Philèbe*. Voir aussi Delcomminette 2006, p.264 (note 132) et p.270. — Cette partie du *Philèbe* (28c-30e) porte sur les forces qui régissent l'univers et sur les éléments qui le composent, comme nous le verrons dans la prochaine section.

²⁴⁵ Les interprètes mentionnés dans la note précédente ne disent rien de la nature mimétique de ce discours. Il en va de même des autres commentateurs du *Philèbe* qui seront cités dans les notes suivantes.

Les questions qui sont posées par Socrate sont toutefois plus proches de l'éristique que du dialogue véritable ²⁴⁶. Le type de jeu discursif sur lequel nous nous pencherons dans la prochaine section peut ainsi être conçu comme une espèce dérivée de l'éristique. Il se rattache, de ce point de vue aussi, au genre de la *mimésis*. Il y a lieu de considérer qu'il s'agit d'un mode dérivé du combat verbal, puisque la réfutation ne vise pas l'interlocuteur. Protarque est plutôt un interlocuteur docile, naïf et pieux. Ainsi, Socrate mènera une lutte de concert avec lui, qui sera dirigée contre des contestataires hypothétiques. Les questions du philosophe seront farfelues, voire absurdes. Elles présenteront ainsi un certain aspect comique ²⁴⁷. Elles aboutiront toutefois à un résultat positif où une thèse valide sera énoncée ²⁴⁸.

²⁴⁶ Aucune des études que nous avons consultées ne s'attarde à analyser la forme de ces questions. Elles contiennent tout au plus une courte remarque à ce sujet, qui est formulée en passant et avec une certaine pudeur. Voir par exemple, Decominette (2006), qui affirme que l'argument de Socrate est « très précaire », ce qui explique « qu'on l'ait parfois condamné comme purement sophistique » (p.262-263). Il laisse ensuite cette question de côté, en s'empressant de montrer que ce jeu n'est pas « trivial » (p.263). Voir aussi Tordo Rombault (1999), qui se limite à observer que certains des procédés employés par Socrate s'assimilent « à un artifice du type de ceux qu'utilisent les illusionnistes et autres marchands de simulacres » (p.209). Pradeau mentionne quant à lui le manque de « rigueur démonstrative » de ce développement, « qui procède au moyen d'arguments rapides et empiriques » (note 105 de sa traduction du *Phèdre*). Enfin, Dixsaut (2001), qui consacre un chapitre de son ouvrage à la dialectique du *Phèdre* (p.285-340), passe sous silence l'ensemble du développement qui nous occupera ici (à savoir 28c-30e).

²⁴⁷ Plusieurs commentateurs réduisent l'ensemble de la *paidia* du *Phèdre* à cette dimension comique, comme si elle était la propriété essentielle de ce jeu, plutôt qu'un aspect secondaire. Voir par exemple Benardete (1993), qui affirme que ce jeu serait une simple blague (*joke*) qui n'aurait pas d'autre but que le plaisir (*fun*, p.159-160, 162 et 165). Voir aussi, dans la même veine, Tordo Rombault (1999), qui considère l'argument cosmologique comme une parodie teintée d'« ironie » (*passim*), et qui confine le jeu en question au domaine du comique et du plaisir (p.195, 207 et 214-215).

²⁴⁸ Notre analyse rejoint sur ce point celles de Pradeau et Delcominette, malgré certaines différences de perspective sur lesquelles nous reviendrons dans les prochaines sections. Il faut, pour l'instant, souligner le fait que ces deux interprètes ont le mérite d'avoir compris que les jeux peuvent avoir une utilité chez Platon. Ils se distinguent en cela de la plupart de leurs collègues, et notamment de Tordo Rombault (1999), pour qui le jeu est nécessairement une chose gratuite et frivole, qui s'opposerait même à l'exercice de l'intelligence, et qui serait de ce fait toujours rejetée chez Platon (p.214-219). Prenant le contrepied de cette tendance, et proposant du même coup une ligne d'interprétation beaucoup plus fidèle à la lettre et à l'esprit des dialogues platoniciens, Delcominette estime que le jeu peut « avoir un rôle tout à fait positif chez Platon », en mettant l'accent sur ses finalités morales (p.263, note 129). Pradeau affirme pour sa part que les jeux peuvent favoriser « la connaissance ou même la découverte de la vérité », et qu'ils ont « une fonction heuristique et un rôle proprement

9.4.1) Une espèce dérivée de l'éristique

Socrate cite pour commencer deux thèses opposées : 1) l'univers est régi par un intellect, comme l'affirment les anciens sages ; 2) le monde est gouverné par une puissance irrationnelle qui agit n'importe comment, au hasard ²⁴⁹. Protarque s'insurge aussitôt contre cette dernière conception du monde, qu'il juge impie, et il donne son assentiment à la première thèse ²⁵⁰. Le philosophe et son interlocuteur sont donc d'accord sur ce point. Socrate pourrait s'arrêter ici et énoncer sa conclusion. Il tient toutefois à proposer un raisonnement pouvant répondre à un homme habile, qui viendrait affirmer que le monde est dépourvu d'ordre ²⁵¹.

Les prémisses de ce raisonnement portent sur les éléments qui entrent dans la constitution de l'univers et des autres corps vivants. L'argumentation de Socrate sera donc un discours vraisemblable, du moins selon les critères établis dans le *Timée* ²⁵². Le philosophe affirme en effet que le corps des êtres vivants et l'univers sont constitués des mêmes éléments, à savoir le feu, l'eau, l'air et la terre ²⁵³. Selon lui, ces éléments se présentent sous une forme plus réduite, moins pure et moins puissante chez les vivants terrestres, qu'au sein de

méthodologique » chez Platon (note 105 de sa traduction du *Philèbe*). Cet interprète ne donne toutefois pas de détails sur cette fonction et ce rôle dans le cadre du *Philèbe*, mis à part le fait que ce jeu permet de fournir une « réponse indirecte » à la question de départ (*ibid.*).

²⁴⁹ *Philèbe* 28c-d.

²⁵⁰ *Philèbe* 28e.

²⁵¹ Cf. *Philèbe* 29a (ἀνὴρ δεινός). Voir aussi *Philèbe* 30d, où Socrate conçoit son argumentation comme un allié, voire comme un compagnon d'armes (σύμμαχος) des anciens sages et de leur thèse sur le rôle de l'intellect dans l'univers. — Benardete (1993) affirme, contre l'évidence, que le jeu de Socrate serait « accidentel » et qu'il serait dû au dogmatisme de Protarque (p.165). Il croit même que l'homme habile en question dans ce passage ne serait nul autre que Socrate (p.161).

²⁵² Cf. *supra*, section 9.3.2.

²⁵³ *Philèbe* 29a.

l'univers ²⁵⁴. Protarque adhère tout de suite à ce postulat ²⁵⁵. Les questions que Socrate pose à son interlocuteur à partir de là ont un caractère éristique.

« – Et ceci ? Ce feu qui est dans l'univers, est-il nourri, engendré et dirigé par le feu qui est en nous, ou bien est-ce au contraire de lui que mon feu comme le tien et comme celui de tous les vivants reçoivent tout cela ?

– La question que tu me poses là ne vaut même pas qu'on y réponde ²⁵⁶.

– Très bien. Je crois que tu en diras autant à propos de la terre qui est ici-bas dans les vivants par rapport à celle qui se trouve dans l'univers, et de même à propos de tous les éléments que j'énumérais il y a peu ; est-ce là ta réponse ?

– Qui pourrait en faire une autre et passer pour sain d'esprit ²⁵⁷ ?

– Presque personne ; mais considère ce qui s'ensuit. Tous les éléments dont nous venons de parler, quand nous les voyions rassemblés en une unité, ne les appelions-nous pas un corps ?

– Eh bien ?

– Conçois donc la même chose à propos de ce que nous appelons le monde : il sera également un corps, puisqu'il est constitué des mêmes éléments.

– Ce que tu dis est on ne peut plus juste.

– Est-ce de ce corps que notre corps reçoit tout, ou bien est-ce du nôtre que celui du monde a reçu sa nourriture et tout ce que nous avons évoqué à l'instant ?

– Encore une question, Socrate, qui ne vaut pas la peine qu'on y réponde ²⁵⁸.

(*Philèbe* 29c-e, trad. Pradeau)

Le philosophe pourrait se contenter de demander à Protarque s'il croit que les éléments présents dans les corps terrestres tiennent leurs propriétés des éléments de l'univers. Il donne cependant à ses questions la forme d'une alternative stricte, en ajoutant une deuxième proposition qui prend le contrepied de la première. L'interlocuteur est forcé de donner son assentiment

²⁵⁴ *Philèbe* 29b-c.

²⁵⁵ *Philèbe* 29c : « Καὶ μάλ' ἀληθὲς ὃ λέγεις. »

²⁵⁶ « Τοῦτο μὲν οὐδ' ἀποκρίσεως ἄξιον ἐρωτᾶς. »

²⁵⁷ « Τίς γὰρ ἀποκρινόμενος ἄλλως ὑγιαίνων ἂν ποτε φανείη; »

²⁵⁸ « Καὶ τοῦθ' ἕτερον, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἄξιον ἐρωτήσεως. »

à l'une ou à l'autre de ces affirmations. Il ne peut pas faire appel à une troisième ou une quatrième façon de concevoir le rapport existant entre les corps terrestres et l'univers.

Pire encore, l'une des deux propositions est à chaque fois intenable. Qui aurait l'audace d'affirmer que les éléments des corps terrestres sont à l'origine des éléments qui constituent l'univers ? Pour Protarque, en tout cas, un tel énoncé est invraisemblable au point d'être absurde. Il est obligé de donner son accord à la proposition opposée, et c'est la raison pour laquelle il estime qu'il n'est pas nécessaire de répondre à de telles questions. Cette façon de procéder rattache donc l'argumentation de Socrate au genre éristique.

9.4.2) Une pause

La suite du raisonnement est plus dialogique. Le philosophe s'en tient alors à la partie vraisemblable de l'alternative, en posant la question de l'origine de l'âme qui est présente dans le corps humain.

- « – Notre corps à nous, n'affirmerons-nous pas qu'il a une âme ?
 - Nous l'affirmerons, bien sûr.
 - D'où l'aurait-il reçue, mon cher Protarque, s'il n'est pas vrai que le corps du monde est un corps animé, dont les qualités sont les mêmes que notre corps, mais dont la beauté est en tous points supérieure ?
 - Il est clair qu'il ne l'aurait reçu de nulle part. »
- (*Philebe* 30a, trad. Pradeau)

En reportant ainsi son argumentation au niveau de l'âme, Socrate peut poser l'existence d'une âme du monde. Passant de l'âme à l'intellect, le philosophe et son interlocuteur concluent à l'existence d'une intelligence qui gouvernerait l'univers²⁵⁹.

²⁵⁹ Cf. *Philebe* 30b-d.

Nos deux personnages sont maintenant en mesure de répondre à leur question de départ et d'identifier le genre auquel appartient l'intellect.

« – Et l'argument a donné une réponse à la question que je posais, à savoir que l'intellect est du genre que l'on a qualifié de cause de toutes choses (et c'est bien là l'un de nos quatre genres). Tu tiens donc ainsi la solution de notre problème.

– Je la tiens et elle me suffit, même si je n'ai pas réalisé que tu me répondais.

– C'est, Protarque, que le jeu nous repose parfois du zèle²⁶⁰. »
(*Philebe* 30d-e, trad. Pradeau, très légèrement modifiée)

Protarque n'a pas vu où le philosophe voulait en venir avec ses questions pièges, qui avaient l'apparence de pures plaisanteries²⁶¹. Ce manque de perspicacité indique une fois de plus qu'il s'agit d'un personnage assez naïf. Socrate, qui adopte dans ce passage un point de vue similaire à celui de Timée, conçoit son propre jeu discursif comme un repos, comme une pause du zèle et de l'effort déployés lors d'une véritable recherche dialectique²⁶². La sorte d'argumentation qu'il a utilisée permet d'identifier le genre auquel ressortit l'intellect, avec plus de

²⁶⁰ « Ἀνάπαυλα γάρ, ὦ Πρώταρχε, τῆς σπουδῆς γίνεται ἐνίοτε ἡ παιδία. »

²⁶¹ Robin et Diès traduisent d'ailleurs tous deux « *paidia* » par « badinage » ou « badiner ». Pradeau propose quant à lui le terme d'« amusement », dont la connotation frivole tranche avec sa propre interprétation du jeu en question dans ce passage (voir la note 105 de sa traduction, commentée *supra*, section 9.4). Voir aussi Benardete 1993 et Tordo Rombaut 1999 (commentés *supra*, section 9.4). On notera d'ailleurs que Tordo Rombaut (1999) s'évertue à montrer que l'usage de la notion de jeu chez Platon relèverait de la pure subjectivité, et qu'il dépendrait ainsi, non pas des caractéristiques de l'activité en question, mais plutôt de la perception du joueur (p.215-218). Une telle lecture contredit la lettre de la majorité des passages des dialogues que nous avons étudiés jusqu'ici. Benardete (1993) mentionne quant à lui que la cosmologie « ne peut pas être prise au sérieux », mais il met surtout l'accent sur les propriétés « relaxantes » de cette supposée plaisanterie (p.159-160).

²⁶² On observe, encore ici, la tendance des commentateurs à considérer la *spoudé*, non pas comme une disposition du chercheur, mais comme une propriété intrinsèque au discours ou à son sujet. Voir notamment la traduction de Diès, qui rend le terme « *spoudé* » par « conversation sérieuse ». Voir aussi Tordo Rombaut (1999), qui oppose le jeu en question dans cet extrait au « sérieux du problème de l'un et du multiple » (p.214), et au « sérieux de l'intelligence » en général (p.216). Voir enfin Benardete (1993), qui juge tout d'abord que la *spoudé* désigne l'effort nécessaire à la pensée en général (p.160), et qui oppose ensuite la « pensée sérieuse » à la « pensée plaisante » (*earnest and pleasant thinking*, p.165). Cet interprète fait aussi porter le concept de *spoudé* sur la discussion elle-même, en qualifiant l'entretien qui précède le jeu de « *long bout of seriousness* » (p.164). Il croit d'ailleurs que la thèse sur la causalité de l'intellect serait elle-même un « substitut ludique » (*playful substitute*) au problème des monades (p.165), laissant ainsi entendre que ce dernier problème serait plus « sérieux ».

facilité et plus de rapidité qu'une démonstration effectuée par divisions et rassemblements ²⁶³.

9.4.3) Un raccourci

La thèse selon laquelle l'univers est régi par une intelligence, qui sert de point de départ à cette argumentation, implique une conception de l'intellect comme cause. En déplaçant la question sur le terrain de la cosmologie, le philosophe s'est donc ménagé un raccourci dans la progression de l'enquête ²⁶⁴.

Son interlocuteur étant d'emblée convaincu du bien-fondé de cette thèse, rien n'obligeait le philosophe à poursuivre le raisonnement, et encore moins à produire une démonstration conforme aux règles de l'art. Socrate a tout de même décidé de se porter à la défense de cette thèse par une sorte d'acquiescement de conscience, au cas où quelqu'un comme Philèbe serait tenté de la contester. Le philosophe pouvait ainsi se permettre de laisser la dialectique rigoureuse de côté, et de se limiter à une courte réfutation ludique de la thèse opposée.

²⁶³ Delcomminette (2006) estime quant à lui que, outre sa dimension mythique, ce développement est qualifié de jeu parce que la réponse à laquelle il aboutit serait déjà implicite dans les raisonnements précédents (p.264), et parce qu'il amènerait Socrate et Protarque à envisager l'univers « du point de vue de son producteur », alors qu'ils ne sont pas eux-mêmes des dieux (*ibid.*). Aucun des commentateurs du *Philèbe* que nous avons cités ne semble d'ailleurs avoir remarqué la différence de niveau de difficulté et de longueur qui existe entre cette argumentation ludique et la démonstration dialectique conduite en bonne et due forme. Certains d'entre eux conçoivent ainsi ce raisonnement ludique comme un « long détour » (cf. Tordo Rombaut 1999, p.21 ; et Delcomminette 2006, p.274), plutôt que d'y voir une manière de procéder plus rapide et plus aisée.

²⁶⁴ Delcomminette (2006) met en lumière d'autres vertus du développement cosmologique, en se concentrant surtout sur son utilité morale, comme nous l'avons déjà mentionné. Selon cet interprète en effet, le raisonnement de Socrate ne fournit pas seulement une réponse à la question du genre auquel appartient l'intellect : il présente aussi « un modèle de la vie bonne » (p.266). Pour Delcomminette, l'analogie établie entre l'univers et l'être humain illustre comment chaque individu doit créer dans son âme, et à l'aide de sa propre intelligence, le mélange approprié de limite et d'illimité qui caractérise aussi bien l'ordre du cosmos que la vie bonne (p.266-276).

9.5) Un exercice dialectique

À la différence des *paideiai* précédentes, le jeu discursif du *Parménide* n'est pas plus mimétique que le langage lui-même. Il ne relève pas de l'éristique, mais consiste plutôt en une forme de dialectique²⁶⁵. Il s'agit d'un jeu de l'intellect, qui a pour but de faire avancer la recherche en cours²⁶⁶. L'effet de ce jeu sur l'enquête en question n'est toutefois pas immédiat. Il faudra que Socrate le pratique longtemps avant d'obtenir les résultats escomptés²⁶⁷.

²⁶⁵ Pour les différences qui existent entre la réfutation pratiquée par Zénon et la dialectique recommandée par Parménide dans le dialogue éponyme, voir Gourinat 2001. Cet interprète montre en effet comment le Parménide de Platon transforme la méthode de Zénon en lui faisant subir au moins trois modifications essentielles (p.239-259). La première consiste à faire porter l'examen sur des objets intelligibles plutôt que sur des choses sensibles (cf. *Parménide* 135e et Gourinat 2001, p.247). La deuxième modification comporte elle-même deux volets. À l'inverse de la méthode réfutative de Zénon, qui ne vise qu'une seule thèse (à savoir la thèse de la multiplicité), la dialectique présentée dans le *Parménide* examine une hypothèse et son contraire (cf. *Parménide* 135e-136a et Gourinat 2001, p.247-248). Cette dialectique permet en outre d'identifier, non seulement les conséquences de ces hypothèses pour l'objet en cause, mais aussi pour les autres objets (cf. *Parménide* 136b-c et Gourinat 2001, p.247 et 250-252). Elle est donc plus complexe que l'éristique de Zénon. Gourinat résume ainsi ce qui les distingue l'une de l'autre : « la méthode de Zénon est purement polémique et réfutative, tandis que la dialectique proposée par Parménide est une méthode d'examen (σκοπεῖν) et un exercice (γυμνασία) » (p.253). Pour la nature dialectique de la deuxième partie du *Parménide*, voir aussi Allen 1983, p.186-188 ; et Sayre 1996, p.115. — Les résultats de notre étude sur le combat verbal comme jeu militent aussi en ce sens. L'allusion à Zénon dans le *Phèdre* s'accompagne en effet d'une description qui ne correspond pas au type de discussion qui est qualifié de jeu dans le *Parménide*. L'antilogique qui est associée à Zénon dans le *Phèdre* permet de « transformer les choses en leurs contraires » (cf. *Phèdre* 261d-e, commenté *supra*, section 7.2.1). Or, ce n'est pas ce que Parménide fait dans le dialogue éponyme. Ce philosophe ne donne pas à une chose l'apparence de son contraire : il examine deux hypothèses contraires, l'une après l'autre (cf. *Parménide* 137c-166c).

²⁶⁶ Les remarques qui vont en ce sens dans ce dialogue, et que nous analyserons dans les prochaines sections, sont escamotées par les interprètes qui considèrent le *Parménide* comme une simple parodie. Voir par exemple Morse 1992. Voir aussi Wood (2005), qui croit qu'il y a de l'« ironie » (non définie) partout dans ce dialogue (voir notamment p.15-39).

²⁶⁷ Le *Parménide* étant un dialogue très difficile et très controversé, il va sans dire que nous ne prétendons pas proposer une interprétation globale et définitive de ce dialogue. Nous ne tenterons pas non plus de trancher le débat qui oppose les innombrables et diverses interprétations dont ce dialogue a été l'objet. Là n'est pas notre propos. Nous chercherons plutôt à identifier la nature et les avantages du jeu qui est représenté dans ce dialogue, comme nous l'avons fait depuis le début de cette thèse. Nous pouvons cependant d'ores et déjà souligner le fait que les commentateurs du *Parménide*, quelle que soit leur optique, accordent peu, voire pas du tout d'attention à la question qui nous occupe. Nous reviendrons sur leurs études dans les prochaines sections.

9.5.1) À la défense de la théorie des formes intelligibles

L'utilité conférée à ce jeu dialectique par le personnage de Parménide n'est pas des moindres. Constatant que Socrate n'arrive pas à résoudre les apories soulevées par la théorie des formes intelligibles²⁶⁸, le vieux philosophe lui fait remarquer deux choses. Tout d'abord, cette thèse entraîne un si grand nombre de problèmes, et elle est elle-même si difficile à saisir, qu'il faut s'attendre à ce qu'elle suscite l'incrédulité de la grande majorité des gens²⁶⁹.

« Et ce serait un homme particulièrement doué, celui qui serait capable de comprendre qu'il y a de chaque chose un genre, un être en soi et par soi²⁷⁰. Ce serait un homme plus merveilleux encore celui qui aurait fait cette découverte, et qui serait capable de l'enseigner à quelqu'un d'autre après en avoir examiné suffisamment toutes les [difficultés]²⁷¹. »
(*Parménide* 135a-b, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Nous retrouvons ici certaines des idées de la digression philosophique de la *Lettre VII*²⁷². Pour Parménide en effet, l'auditeur (ou l'interlocuteur) doit être doté d'un naturel exceptionnel (πάννυ εὐφυοῦς) pour être en mesure de reconnaître le bien-fondé d'une telle théorie. Le locuteur qui a lui-même

²⁶⁸ Cf. *Parménide* 129a-135a. Nous sommes d'accord avec Brisson sur la question du statut à accorder aux objections de Parménide. Elles ne constituent pas une réfutation de la théorie des formes, mais plutôt un « inventaire des apories à surmonter » (voir l'introduction de Brisson à sa traduction du *Parménide*, p.31 et 43).

²⁶⁹ *Parménide* 135a (δυσανάπειστον).

²⁷⁰ « καὶ ἀνδρὸς πάννυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνασομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτῆ καθ' αὐτήν... »

²⁷¹ « ... ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνασομένου διδάξει ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. » — Nous lisons « ταῦτα πάντα » à la lumière du début de la réplique de Parménide : « Voilà pourtant, Socrate, rétorqua Parménide, quelles sont les difficultés (ταῦτα), – et, en plus de celles-là, il y en a un plus grand nombre (πάννυ πολλά) encore – qui s'attachent inévitablement aux Formes, à supposer que les Formes des choses présentent une existence en soi et qu'on définisse chaque Forme comme quelque chose en soi. De là les incertitudes (ἀπορεῖν) qu'on éveille chez celui à qui l'on expose ces théories et les objections (ἀμφισβητεῖν) qu'il soulève... » (*Parménide* 134e-135a, trad. Brisson).

²⁷² Cf. *Lettre VII*, 341d-e (analysé *supra*, section 8.6.4) ; et *Lettre VII*, 343c-e (cité en partie *supra*, section 8.6.3). — À notre connaissance, les interprètes du *Parménide* n'ont pas remarqué la similitude qui existe entre ce passage du dialogue et les extraits de la *Lettre VII* que nous venons de citer.

découvert l'existence des réalités intelligibles, et qui voudrait persuader son auditoire, voire enseigner une telle chose, doit quant à lui être pourvu d'un naturel encore plus prodigieux (ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου). La réussite d'une telle entreprise exige donc des capacités presque surhumaines. Elle nécessite aussi un travail préalable colossal, qui consiste à examiner et à résoudre toutes les apories soulevées par la théorie des formes.

La deuxième remarque que Parménide adresse à Socrate porte sur la nécessité de maintenir et de défendre la thèse des formes intelligibles. Sans elle, en effet, la pratique de la dialectique et de la philosophie dans son ensemble n'est plus possible ²⁷³. Or, Socrate n'a pas été capable de secourir cette théorie parce qu'il n'avait pas fait le travail préliminaire requis. Il ne lui reste donc plus qu'à s'atteler à la tâche et à s'exercer.

« C'est qu'en effet, reprit Parménide, tu as, Socrate, entrepris avant l'heure, avant de t'entraîner, de poser à part le Beau, le Juste, le Bien et chacune des Formes une par une ²⁷⁴. En effet, cela m'est venu à l'esprit avant-hier encore, en t'entendant discuter avec Aristote ici même. Oui, l'élan est beau et divin, sache-le bien, qui t'emporte vers l'argumentation ²⁷⁵. Mais exerce-toi, pendant que tu es jeune encore, et entraîne-toi à fond en te livrant à ces exercices qui, aux yeux du grand nombre, paraissent être une perte de temps et qui sont par lui qualifiés de "bavardages". Sinon, la vérité se dérobera à tes prises ²⁷⁶. »

(*Parménide* 135c-d, trad. Brisson)

Cet entraînement auquel Socrate doit se soumettre consiste à examiner les conséquences d'une hypothèse donnée pour l'objet en question et les autres

²⁷³ *Parménide* 135b-c.

²⁷⁴ « Πρὸ γάρ, εἰπεῖν, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὀρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τέ τι καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκαστὸν τῶν εἰδῶν. »

²⁷⁵ « ἐνενόησα γάρ καὶ πρόφην σου ἀκούων διαλεγομένου ἐνθάδε Ἄριστοτέλει τῷδε. καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἦν ὁρμᾶς ἐπὶ τοῖς λόγοις. »

²⁷⁶ « Ἐλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἢ ἀλήθεια. »

objets, et à reprendre le même examen pour l'hypothèse contraire ²⁷⁷. Cet exercice permet à celui qui le pratique de développer ses facultés intellectuelles. Il lui donnera même, à la longue, un accès à la vérité ²⁷⁸.

9.5.2) Errer pour mieux trouver

Cet examen prend la forme d'un entretien par questions et réponses, comme on le voit dans la deuxième partie du *Parménide* ²⁷⁹. Ce genre d'exercice ressortit donc à la dialectique. Il s'agit plus précisément d'une dialectique déductive ²⁸⁰. Elle se distingue ainsi de la méthode de division et de rassemblement, qui est plutôt classificatoire ²⁸¹. Cette dernière repose en effet sur un processus de discrimination des genres et des espèces. Or, l'exercice de Parménide consiste, au contraire, à parcourir toutes les possibilités, comme Zénon le confirme un peu plus loin.

« Le grand nombre ignore en effet que faute d'explorer toutes les voies, sans cette divagation, il est impossible de tomber sur le vrai pour en avoir l'intelligence ²⁸². »
(*Parménide* 136d-e, trad. Brisson)

Certains interprètes jugent que cet exercice relève d'une logique primitive ou d'une dialectique ancienne ²⁸³. L'exercice en question s'apparente cependant à

²⁷⁷ Cf. *Parménide* 135e-136c.

²⁷⁸ Outre l'extrait que nous venons de citer, et celui que nous citerons dans la section suivante, voir *Parménide* 136c : « ... εἰ μέλλεις τελῶς γυμνασόμενος κυρίως διώγεσθαι τὸ ἀληθές. ».

²⁷⁹ Cf. *Parménide* 137b : « Τίς οὖν, εἰπεῖν, μοι ἀποκρινεῖται; ».

²⁸⁰ Notre analyse rejoint sur ce point celle de Allen (1983), qui parle d'une « déduction dialectique » (p.186-189).

²⁸¹ Notre analyse rejoint sur ce point celle de Gourinat, bien qu'il n'emploie pas les qualificatifs que nous utilisons ici. Cf. Gourinat 2001, p.233-234 et 240-241.

²⁸² « ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδόνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. »

²⁸³ Voir par exemple l'introduction de Brisson à sa traduction du *Parménide*, p.44. Voir aussi Dixsaut 2001, p.141.

l'entraînement dialectique décrit dans la *Lettre VII*, aussi bien du point de vue de sa manière de procéder que de son but ²⁸⁴.

L'entraînement préconisé dans la *Lettre VII* consiste en effet à examiner les noms, les représentations et les définitions « dans tous les sens », de façon à apprendre « en même temps le vrai et le faux » sur l'être ²⁸⁵. Il y a donc, là aussi, une forme d'errance dialectique volontaire, devant mener à une connaissance ²⁸⁶. L'exercice du *Parménide* pourrait être un volet particulier de cette pratique : son matériau de base (les paires d'hypothèses contraires) est plus circonscrit tout en étant plus complexe. Il permet l'élimination progressive d'énoncés qui, en raison de leurs conséquences, peuvent être considérés comme étant faux ²⁸⁷. Lorsque les conséquences des deux hypothèses sont intenable, comme ce semble être le cas dans le *Parménide*, l'apprenti dialecticien est placé dans une situation où il doit chercher à identifier ses propres erreurs de

²⁸⁴ L'exercice du *Parménide* ne pouvant être assimilé à aucune des autres formes de dialectique qui sont représentées dans les dialogues platoniciens, il paraît utile de le rapprocher d'une dialectique qui diffère elle aussi de ce que l'on voit d'habitude dans les dialogues. Il faut toutefois préciser que l'entraînement de la *Lettre VII* n'est pas qualifié de jeu, contrairement à ce qui se passe dans le *Parménide*. Les doutes qui subsistent chez certains interprètes quant à l'authenticité de cette *Lettre* fragilisent aussi le parallèle que nous proposons. Le développement du paragraphe qui suit n'est donc pas fondé sur une certitude. Il faut y voir une piste de lecture ou une hypothèse (ce qui convient, d'une certaine manière, à la nature même de l'exercice en cause). Pour les besoins de notre propos, la question de savoir comment, au juste, on peut atteindre la vérité en parcourant ainsi les possibilités peut rester ouverte. Elle n'affecte pas les grandes caractéristiques du jeu que nous tentons de cerner.

²⁸⁵ *Lettre VII*, 343e : « ἡ δὲ διὰ πάντων αὐτῶν διαγωγή, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἕκαστον, μόγις ἐπιστήμην ἐνέτεκεν εὐ πεφυκότος εὐ πεφυκότι ». Voir aussi *Lettre VII*, 344b (citée *supra*, section 8.6.5) : « ἅμα γὰρ αὐτὰ ἀνάγκη μανθάνειν καὶ τὸ ψεῦδος ἅμα καὶ ἀληθὲς τῆς ὅλης οὐσίας... ».

²⁸⁶ Ces similitudes semblent avoir échappé aux interprètes du *Parménide*. — Cette divagation intentionnelle distingue aussi l'exercice du *Parménide* des deux formes de dialectique qui sont décrites dans la *République*. Ces dernières prennent en effet des hypothèses pour point de départ, mais elles n'impliquent pas d'errance (cf. *République VI*, 510b-551e).

²⁸⁷ Gourinat établit à ce sujet un parallèle très éclairant entre l'exercice du *Parménide* et l'exercice dialectique recommandé par Aristote dans les *Topiques* (VIII, 14, 163a36-b12). Dans les deux cas, il faut examiner les conséquences qui découlent des hypothèses contraires. Aristote précise qu'une telle revue des possibilités permet d'identifier l'hypothèse qui engendre des contradictions, et de retenir l'hypothèse opposée. Pour plus de détails sur cette question, voir Gourinat 2001, p.260-261.

raisonnement, et reprendre l'examen depuis le début ²⁸⁸. Quelle que soit l'issue immédiate de l'exercice, il permet de s'éloigner du faux et, partant, de s'approcher un peu plus du vrai.

9.5.3) Un jeu laborieux

On s'en doute, les exercices du *Parménide* et de la *Lettre VII* ont aussi ceci de commun qu'ils nécessitent beaucoup d'efforts. C'est ce que Parménide et Zénon font remarquer à Socrate, lorsque ce dernier demande à entendre une démonstration ²⁸⁹.

Les Éléates parlent alors de cet entraînement comme d'un travail (*ergon*) assez exigeant ²⁹⁰. Contrairement aux discours ludiques du *Timée* et du *Philèbe*, cette sorte de jeu est loin de fournir un repos à celui qui le pratique.

« En évoquant ces mots, je ressens moi aussi une grande appréhension, à songer comment il me faudra, si vieux, traverser à la nage un si rude et si vaste océan d'arguments ²⁹¹. Et pourtant, il faut tout de même vous faire plaisir, puisque aussi bien, comme le dit Zénon, "nous sommes entre nous" ²⁹². Par où donc allons-nous bien commencer, et que prendrons-nous comme première hypothèse ? N'êtes-vous point d'avis, puisque nous avons pris le parti de jouer à ce jeu laborieux, que je commence par moi-même et par ma propre hypothèse, en la faisant porter sur l'un lui-même ;

²⁸⁸ Nous suivons ici une suggestion d'Allen (1983), qui la formule cependant dans la perspective de l'auditeur ou du lecteur du *Parménide* (p.198-199). Cet interprète souligne avec raison que la dialectique, même dans ses formes les plus techniques, repose en bonne partie sur les réponses de l'interlocuteur (p.195-198). Nous pouvons ajouter à ce sujet que cet exercice est inédit autant pour Aristote le jeune que pour Socrate (cf. *Parménide* 136c), bien qu'il leur soit arrivé de discuter entre eux (cf. *Parménide* 135c-d, cité dans la section précédente). L'interlocuteur de Parménide s'adonne donc à cet entraînement pour la première fois.

²⁸⁹ Cf. *Parménide* 136c.

²⁹⁰ *Parménide* 136d : « Πολὺ ἔργον, φάναι, ὦ Σώκρατες, προστάττεις ὡς τηλικῶδε. [...] μὴ γὰρ οὐ φεύλον ἢ δ λέγει. ἢ οὐχ ὀρθῶς ὄσον ἔργον προστάττεις; »

²⁹¹ « κάγω μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρή τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων »

²⁹² « ὁμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, δ Ζήνων λέγει, αὐτοὶ ἐσμεν. »

“s’il est un” et “s’il n’est pas un”, qu’est-ce qui doit en découler²⁹³ ? »

(*Parménide* 137a-b, trad. Brisson)

L’exercice dont Parménide s’apprête à donner un exemple ne relève pas du genre des arts imitatifs. Ce jeu ne s’oppose pas non plus à une *spoudé* conçue comme un effort, ni comme une activité principale. Le philosophe ne consacre sans doute pas la totalité de son existence à la pratique de cet exercice, mais le jeu en question n’est pas relégué pour autant au rang de passe-temps ou d’activité accessoire. Cet entraînement demeure plus proche de l’*ergon* que du *parergon*²⁹⁴.

Sa nature ludique semble plutôt résider dans le fait qu’il exige une suspension provisoire du critère de vérité qui est habituellement associé à la dialectique. L’accès à la vérité est certes le but du jeu, mais cette appréhension ne se produit qu’après avoir effectué maints détours, qui amènent le chercheur jusqu’à explorer l’in vraisemblable et le faux. Dans la même veine, cet entraînement exige une forme de détachement de la part de celui qui le pratique,

²⁹³ « ἢ βούλεσθε, ἐπειδήπερ δοκεῖ πραγματευώδη παιδιῶν παίζειν, ἀπ’ ἐμαυτοῦ ἀρξώμαι καὶ τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως, περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ὑποθέμενος, εἴτε ἔν ἐστιν εἴτε μὴ ἔν, τί χρὴ συμβαίνειν; »

²⁹⁴ Bon nombre de commentateurs du *Parménide* mentionnent l’expression « jeu laborieux », mais sans tenter d’expliquer en quoi consiste ce jeu (voir par exemple Sayre 1996, p.115 ; Scolnicov 2003, p.78 ; ainsi que Turnbull 1998, p.38-39 et 42). D’autres interprètes réduisent cette *paidia* à une forme d’humour ou d’ironie (voir par exemple Morse 1992, p.20-21 et 28-30 ; ainsi que Wood 2005, *passim*). D’autres encore assimilent ce jeu à une sorte de virtuosité amusante (voir par exemple Robinson 1953, p.267 ; Allen 1983, p.186 ; Gourinat 2001, p.260 ; et Dixsaut 2001, p.141). Mentionnons pour finir l’interprétation de Peterson (2000), qui s’appuie sur Wittgenstein pour lire le *Parménide*, et qui en vient ainsi à la conclusion que le jeu dans ce dialogue serait un « jeu langagier » (*language game*, p.19), qui viserait à découvrir des réseaux de « connexions conceptuelles » (p.42-43). Elle considère ainsi que ce jeu serait « sérieux » (p.20). Allen (1983) est, par comparaison, beaucoup plus prudent lorsqu’il affirme que le jeu a un « but sérieux » (*serious purpose*, p.199). Delgado de Torres (1995) croit pour sa part que le jeu du *Parménide* aurait lui-même une composante ludique et une composante « sérieuse », sans préciser de quoi il s’agit (p.37). Elle qualifie d’ailleurs l’exercice en question de « *little game* » (p.33), et elle tente de montrer que Parménide serait un « menteur » (*liar*) parce qu’il ne ferait pas, à son avis, ce qu’il a annoncé (*passim*).

une suspension temporaire de son adhésion à certaines thèses particulières ²⁹⁵. Le joueur doit traiter sur le même pied et de la même façon, aussi bien les hypothèses qui reflètent ses convictions, que celles qui les contredisent ²⁹⁶.

Enfin, cette pratique est un jeu parce qu'elle est, comme nous le disons depuis le début, un exercice. Ce jeu dialectique est en effet destiné à la formation de l'intellect. Comme les jeux mathématiques avancés et la dialectique en général ²⁹⁷, cette dialectique ludique convient aux adultes. Elle convient en fait surtout aux adultes dans la force de l'âge. Nous avons vu que les enfants ne peuvent supporter l'effort et le zèle qu'implique la *spoudé* ²⁹⁸. Or, dans le passage qui nous occupe, Platon fait dire à Parménide qu'il est trop vieux pour s'adonner à un jeu aussi exigeant ²⁹⁹. Ce n'est donc pas une *spoudé*, mais bien la pratique d'un jeu qui excède les forces de ce personnage. Les limites de sa capacité à supporter l'effort ne sont pas dues à la jeunesse, mais plutôt au grand âge ³⁰⁰.

²⁹⁵ Pour des passages des dialogues où la notion de *paidia* met en cause l'adhésion du locuteur, voir *supra*, sections 4.2.2-3. — Notre analyse rejoint sur ce point celle de Gourinat, bien qu'il ne dise pas grand-chose du jeu, comme nous l'avons mentionné. Cet interprète remarque en effet que cette forme de dialectique consiste à « examiner les conséquences d'une hypothèse et de l'hypothèse contraire sans soutenir ces hypothèses, en les examinant comme deux possibilités différentes. » (Gourinat 2001, p.248, c'est nous qui soulignons). Il ajoute que « faire l'hypothèse de quelque chose revient à examiner ce qui se passe dans le cas où cette chose existe, mais sans affirmer effectivement que cette chose existe. » (*ibid.*). Enfin, Gourinat observe avec raison qu'« à aucun moment de l'exercice, [Parménide] ne tranche explicitement entre les différentes hypothèses. » (p.259).

²⁹⁶ C'est ce que fait le personnage de Parménide en examinant sa propre thèse sur l'un (τῆς ἑμαυτοῦ ὑποθέσεως) et la thèse qui lui est contraire. Cf. *Parménide* 137b sq.

²⁹⁷ Cf. *supra*, sections 2.3.3 et 6.7.

²⁹⁸ Cf. *supra*, section 2.5.7.

²⁹⁹ Voir *Parménide* 137a (citée plus haut dans cette section) : « ... μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρή τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων ». Voir aussi *Parménide* 136d (citée plus haut, note 290) : « Πολὺ ἔργον, φάναι, ὦ Σώκράτες, προστάτεις ὡς τηλικῶδε ». Zénon émet un commentaire similaire au même paragraphe (τηλικούτω).

³⁰⁰ On trouve la même idée dans la *République*. Pour Socrate en effet, plus les êtres humains vieillissent, moins ils ont la force de se soumettre à l'apprentissage de la dialectique. Seuls les jeunes gens dans la vingtaine et la trentaine sont capables de le faire selon lui. Voir *République* VII, 536c-537d : « ... οὐ... γηράσκων τις πολλὰ δυνατὸς μανθάνειν, ἀλλ' ἦρτον ἢ τρέχειν, νέων δὲ πάντες οἱ μεγάλοι

Le vieux philosophe accepte tout de même de donner une démonstration de ce jeu, afin que Socrate, qui est encore jeune, puisse s'y exercer³⁰¹. Ce dernier aura ainsi l'endurance nécessaire pour se soumettre à un tel entraînement. La pratique de ce jeu lui permettra éventuellement d'atteindre la vérité. Elle lui permettra aussi de défendre la théorie des formes intelligibles et, partant, de continuer à pratiquer la dialectique et la philosophie.

9.6) Conclusion

La question de savoir si l'emploi d'un discours ludique entrave ou favorise la progression d'une enquête philosophique se règle au cas par cas chez Platon. Tout dépend de l'espèce de jeu utilisée et de l'opportunité de son emploi.

Le commentaire poétique et l'étymologie ne permettent pas de faire avancer une recherche selon Platon. Ces modes discursifs sont beaucoup plus mimétiques que les autres types de discours ludiques que nous avons analysés dans cette thèse. Le langage est en effet déjà une *mimésis* pour Platon. Les mots sont des images des choses. Ils auraient eux-mêmes été créés à l'aide d'un art imitatif, à savoir l'onomastique. Cet art n'est toutefois pas qualifié de jeu par Platon. Il consiste à représenter l'être (*ousia*) des réalités sous forme de lettres et de syllabes, et à créer ainsi des outils indispensables à la communication et à la science. Cette technique imitative est utile dans le cadre de la pratique de la méthode de division et de rassemblement, qui n'est pas qualifiée de jeu elle non plus.

καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι. (536d) ». Pour l'âge de ces jeunes et la mention de la dialectique, voir *République* VII, 537c-d.

³⁰¹ *Parménide* 135d (analysé *supra*, section 9.5.1) : « ἔλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκοῦσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ ». ».

Le statut d'image conféré aux mots par Platon n'implique donc pas que tout discours soit ludique selon lui. Il faut en outre que le locuteur emploie, à son tour, une autre technique imitative pour composer son discours. C'est la raison pour laquelle il faut réserver l'appellation de « discours mimétique » à ce genre de discours, et le distinguer de ce que Platon conçoit comme étant un discours « simple » (*haplous*). Dans la plupart des cas, les discours imitatifs sont des images d'une réalité, telle qu'elle apparaît ou telle qu'elle est. Leur modèle est donc le même que celui de n'importe quel autre discours. L'étymologie et le commentaire poétique ont toutefois ceci de particulier qu'ils ne se fondent pas sur l'apparence ou l'être (*ousia*) d'une chose, mais bien sur une image discursive qui a elle-même été produite par un art imitatif, à savoir les mots et les poèmes. Ce sont, pour ainsi dire, des discours mimétiques de deuxième degré.

Les images à partir desquelles on forge une interprétation étymologique ou poétique ne reposent jamais sur un savoir, mais toujours sur une opinion selon Platon. Aucune connaissance ne peut être tirée d'une telle source. La technique qui permet de faire l'interprétation d'un mot ou d'un poème a en outre un potentiel illusionniste très marqué. Le locuteur peut en effet manipuler le mot ou le poème en question à sa guise, pour attribuer au fabricant de mots ou au poète l'opinion qui lui plaît. Le discours ainsi produit est invérifiable. Il échappe, par le fait même, à toute tentative de réfutation.

Le recours au commentaire poétique et à l'étymologie apparaît donc comme un obstacle à la progression d'une recherche. De façon générale, ces discours ludiques se réduisent à des tactiques de combat verbal, qui permettent de faire étalage d'une *sophia* pour le moins douteuse. Lorsqu'elle fait l'objet d'un emploi plus convivial, l'interprétation de poèmes sert de divertissement à des gens qui manquent d'esprit et d'idées. L'étymologie a toutefois certaines propriétés illustratives convenant à l'exposition et à la défense d'une thèse portant sur le langage. Malgré tous ses défauts, cette forme d'argumentation est

utilisée par l'un des philosophes platoniciens pour porter une assistance persuasive à une dialectique qui était demeurée sans effet.

Le mythe, qui est un discours mimétique de premier degré, peut lui aussi porter secours à une dialectique défaillante. Ses vertus ne se limitent toutefois pas à son pouvoir persuasif. Un mythe peut remettre une recherche dialectique sur la bonne voie, en corrigeant certaines erreurs de raisonnement. L'usage philosophique de cette sorte de jeu découle parfois de considérations d'ordre épistémologique. Pour Platon, le mode mythique est en effet la seule espèce de discours qui soit appropriée au traitement de sujets qui échappent à l'appréhension sensorielle ou intellectuelle des êtres humains. Ce mode discursif est incontournable pour le philosophe dans de tels cas. Il arrive cependant que le philosophe platonicien choisisse de composer un mythe à des fins de détente et de divertissement. Il s'agit même d'un jeu qu'il prise tout particulièrement. Le mythe peut alors porter aussi bien sur des sujets inconnaisables, comme la naissance de l'univers, que sur des réalités susceptibles d'être connues, comme le beau, le bien et le juste³⁰². Si le détail d'un mythe demeure invérifiable, la totalité de son contenu n'est pas toujours confiné au domaine du vraisemblable pour autant. La composition d'un discours ludique de cette espèce fait appel aux croyances, aux opinions et à l'imagination de l'auteur, mais parfois aussi à son savoir.

À la différence du mythe, le recours à l'éristique est la plupart du temps une nuisance dans le cadre d'une recherche dialectique véritable selon Platon³⁰³. Il est toutefois possible de franchir certaines étapes d'un raisonnement, qui est par ailleurs tout à fait rigoureux, à l'aide d'une forme dérivée de ce type de jeu. Le philosophe ne cherche pas alors à amener son interlocuteur à se contredire,

³⁰² Voir *Phèdre* 276e (analysé *supra*, section 8.4.2).

³⁰³ Elle a cependant une utilité propédeutique, comme nous l'avons vu. Cf. *supra*, sections 6.3.1 et 6.9.2.

mais plutôt à défendre une thèse en réfutant la thèse qui s'y oppose. Cette forme particulière d'éristique permet de démontrer un point essentiel à l'enquête, mais elle nécessite beaucoup moins d'efforts et de temps que la méthode de division et de rassemblement. Son emploi fait ainsi figure de raccourci dans l'entretien du *Philèbe*.

Le jeu discursif du *Parménide* n'appartient quant à lui ni au genre des discours imitatifs, ni au genre comique. Il s'agit plutôt d'une forme de dialectique qui consiste en une exploration déductive d'hypothèses contraires. Elle tient sa nature ludique de son statut d'exercice, mais aussi de sa façon de procéder qui implique une suspension provisoire de certaines règles qui encadrent la pratique d'autres formes de dialectique. Cette *paidia* est très utile pour l'éducation de l'intellect selon Platon. La pratique de ce type de jeu n'a d'ailleurs rien de facile ni de reposant. Elle constitue plutôt un véritable entraînement. Seul un adulte dans la force de l'âge possède l'endurance nécessaire pour se soumettre à un tel exercice.

Cette espèce de jeu se distingue aussi des autres par son caractère scientifique. Certains des discours ludiques que nous avons examinés véhiculaient ou pouvaient véhiculer un savoir. Or, le jeu du *Parménide* mène lui-même à un savoir. Tous les détours logiques effectués par le philosophe dans le cadre de ce jeu lui donneront, à la longue, un accès à la vérité. Ce jeu présente donc une grande utilité pour la recherche. Seule une pratique assidue de cette sorte de jeu permettra au philosophe de faire le tour des apories soulevées par la théorie des formes intelligibles et de les résoudre. Le sort de la métaphysique platonicienne, mais aussi de la dialectique et de la philosophie en général, dépend donc de la pratique de ce jeu bien particulier.

Deux constantes continuent de se dégager de cette diversité de discours ludiques. Il appert tout d'abord qu'aucun genre de discours, ni aucune méthode

ne suffisent à eux seuls à éduquer une âme, ni même à atteindre la vérité selon Platon. Le philosophe, tel qu'il le conçoit, doit à chaque fois choisir le type d'argumentation qui convient le mieux à la situation et à l'interlocuteur. Il doit aussi tenter de suppléer aux lacunes de l'espèce discursive retenue en utilisant d'autres sortes de discours ou de raisonnements.

La deuxième constante est le souci qu'ont les philosophes platoniciens d'indiquer le statut de leurs discours à leurs auditeurs. Qu'ils soient contraints par leurs interlocuteurs de recourir à certains jeux discursifs, ou qu'ils le fassent de leur propre gré, les philosophes s'appliquent à désamorcer le pouvoir mystificateur de ces discours. Ils tiennent à exposer les limites du discours en question et parfois à rappeler leurs propres limites d'être humain. Même l'exercice dialectique du *Parménide* – qui présente une très grande importance pour la recherche et le genre de vie philosophiques, qui est plus proche du travail que du passe-temps, et qui ne repose pas sur une technique imitative – ne reçoit pas le titre de *spoudaios*. Le philosophe le considère et le présente plutôt comme un jeu. Cette évaluation du *logos* et la franchise qui l'accompagne sont donc des traits caractéristiques du philosophe platonicien. Seuls les charlatans, les arrogants et les naïfs présentent une image surfaite de leurs discours chez Platon.

Il arrive toutefois qu'un philosophe s'abstienne de dévoiler le statut de son discours. Lorsqu'il doit persuader des hommes coriaces et corrompus de changer de vie, le philosophe a tout intérêt à préserver le pouvoir mystificateur de son discours, du moins jusqu'à ce qu'il ait produit l'effet recherché³⁰⁴. On observe ce phénomène surtout dans l'emploi de l'éristique purificatrice et des mythes eschatologiques. Un fait demeure cependant significatif : même dans un tel contexte, les philosophes platoniciens ne formulent jamais de prétentions

³⁰⁴ Nous reviendrons sur cette question au chapitre 11.

comparables à ce que l'on trouve dans la bouche du personnage de Critias ou dans les textes d'Isocrate.

Chapitre 10

DES ENTRETIENS PHILOSOPHIQUES QUALIFIÉS DE JEUX

Introduction

Nous avons examiné les passages des dialogues de Platon où la notion de *paidia* s'applique à des discours précis ou à des parties de la discussion. Nous avons vu comment l'usage de certains discours ludiques peut entraver ou au contraire favoriser la progression d'une recherche philosophique. Nous pouvons maintenant aborder les dialogues où l'ensemble de l'entretien est qualifié de jeu ou comparé à un jeu, à savoir la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et les *Lois*.

Les interprètes ont tendance à passer ce fait sous silence ou à le traiter avec une certaine désinvolture. Dans ces quatre dialogues cependant, les remarques en question ne sont pas formulées par un personnage qui refuserait de discuter ou d'admettre les résultats de l'enquête (comme le ferait un sophiste ou un homme de la trempe de Calliclès, par exemple). La discussion est plutôt conçue comme un jeu par le philosophe qui mène l'entretien. Il s'agit donc là d'un phénomène significatif, dont tout lecteur de Platon devrait tenir compte.

Pour éviter les dérives pan-ironistes, ésotéristes et tous les dérapages que l'on pourrait qualifier d'« anachroniques », une telle prise en compte doit toutefois être informée et raisonnée. Il est en effet difficile de cerner le sens exact de cet emploi très particulier de la notion de jeu, étant donné le peu de précisions qui accompagnent les affirmations en question. Il nous faudra donc procéder par déduction, tout en fondant notre analyse sur les points d'appui les plus sûrs dont nous disposons, à savoir : 1) l'ensemble de la réflexion

platonicienne sur les jeux, que nous avons étudiée dans les chapitres précédents ; 2) les remarques explicites des philosophes sur le statut et le contexte de ces quatre entretiens, bien qu'elles apparaissent souvent dans d'autres segments de ces dialogues.

Nous nous appliquerons, dans un premier temps, à identifier les similitudes qui existent entre ces discussions malgré la diversité des sujets traités. Un élément commun à ces quatre dialogues qui s'impose d'emblée est l'appartenance du jeu en question au genre dialectique. À la différence de l'exercice du *Parménide* cependant, les jeux dialectiques que nous examinerons dans ce chapitre n'impliquent pas une suspension de l'adhésion du locuteur aux thèses discutées. Ces jeux sont en outre beaucoup plus agréables que celui du *Parménide*. La deuxième similitude qui existe entre la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et les *Lois* relève en effet du contexte dramatique de ces entretiens. Ces quatre discussions sont toutes placées sous le signe du plaisir que procure un entretien philosophique.

Certaines particularités propres à chacun de ces dialogues semblent aussi motiver leur caractérisation comme jeu. Ce sont donc ces différences qui nous occuperont dans un deuxième temps. Dans le *Phèdre* et le *Théétète* en effet, l'orientation ou le but conféré à la discussion par le philosophe fait en sorte qu'elle devient un jeu pour les personnages qui y participent. En revanche, dans la *République* et les *Lois*, c'est plutôt l'espèce de dialectique utilisée qui est elle-même ludique. Les philosophes assimilent alors la fondation théorique de cités à une forme de peinture et de mythologie. Cette sorte de dialectique s'apparente ainsi aux arts imitatifs de type artistique.

A) Les traits communs à ces quatre discussions

10.1) Des entretiens dialectiques

Avant d'analyser les passages où un philosophe platonicien qualifie tout un entretien de jeu, il convient de faire quelques précisions sur le genre de discours auquel se rattachent les quatre discussions en question.

En examinant le jeu du *Parménide*, nous avons commencé à voir que le domaine des jeux discursifs ne se limite pas aux discours non-dialectiques pour Platon. C'est aussi ce que l'on peut conclure des entretiens qui nous intéressent ici. Le philosophe procède en effet par questions et réponses, il traite ses interlocuteurs comme des partenaires (et non comme des adversaires), et il parvient souvent à formuler des énoncés positifs sur le sujet de l'enquête. On a donc affaire, dans ces dialogues comme dans le *Parménide*, à des formes de dialectique bienveillante.

Le *Phèdre* et le *Théétète* contiennent des discours ludiques appartenant au genre de la *mimésis*¹. Les développements dialectiques occupent cependant près de la moitié de l'entretien du *Phèdre*². Ils présentent en outre des explications sur la méthode de division et de rassemblement³. La plus grande partie de la discussion du *Théétète* est elle aussi conduite à l'aide d'une dialectique véritable, qui implique une bonne dose d'effort et de zèle (*spoudè*)⁴, et qui est opposée à

¹ Les discours particuliers qui sont qualifiés de jeux sont des discours rhétoriques et mythiques dans le *Phèdre* (cf. *supra*, section 7.3), et une réfutation éristique dans le *Théétète* (cf. *supra*, section 6.11).

² À savoir près de 20 pages Estienne sur un total de 52 pages. L'entretien dialectique commence immédiatement après la palinodie de Socrate et se poursuit jusqu'à la fin de l'entretien (à l'exception du mythe des cigales et du mythe de Theuth, qui sont assez courts). Voir *Phèdre* 257c-258e, 259e-274b et 275c-278e.

³ Cf. *Phèdre* 265c-266b (analysé *supra*, section 7.3.8). Pour l'application de cette méthode à la rhétorique, voir *Phèdre* 270d-271d et 273d-e (commentés *supra*, sections 7.2.3 et 7.6.1).

⁴ Cf. *supra*, section 6.11.4.

une façon de discuter injuste et belliqueuse ⁵. Les entretiens du *Phèdre* et du *Théétète* sont donc des jeux qui incluent plusieurs développements proprement dialectiques.

Il en va de même des discussions de la *République* et des *Lois*, où les personnages emploient eux aussi une forme de dialectique bienveillante qui exige une certaine rigueur ⁶. À la différence du *Phèdre* et du *Théétète* cependant, les discours rhétoriques et les mythes contenus dans ces dialogues ne sont pas qualifiés de jeux de façon spécifique ⁷. Socrate et l'Étranger d'Athènes se contentent d'appliquer ce concept à l'ensemble de la discussion.

Les quatre entretiens qui sont conçus comme des jeux et l'exercice du *Parménide* appartiennent donc au genre dialectique. On ne peut toutefois conclure, sur cette seule base, que toutes les espèces de dialectique représentées chez Platon sont ludiques ⁸. Dans la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et les *Lois*, certaines caractéristiques propres aux personnages, et au contexte dramatique de la discussion, font en sorte que l'entretien peut être vécu comme un jeu par les personnages qui y participent. Au-delà des modes discursifs utilisés, c'est l'activité à laquelle ils s'adonnent qui leur semble ludique, notamment en raison du plaisir qu'elle leur procure.

⁵ La réfutation éristique et le discours long qui l'accompagne n'occupent que 18 pages Estienne dans le *Théétète*, tandis que le dialogue véritable commence en 168d et se poursuit jusqu'à la fin de l'entretien, pour un total de 42 pages.

⁶ L'épisode où Socrate affronte Thrasymaque, et qui ne constitue qu'une partie du livre I de la *République* (336b-354c), est le seul passage où les personnages ne font pas preuve de cette affabilité qui caractérise tous les autres échanges apparaissant dans ces deux dialogues.

⁷ Pour la *République*, voir les éloges de l'injustice prononcés tour à tour par Thrasymaque, Glaucon et Adimante, qui se rattachent au genre rhétorique (cf. *République* I, 343b-344c ; *République* II, 358e-362c et 362e-367a), et le mythe d'Er (cf. *République* X, 614b-621d). Dans les *Lois*, tous les préambules aux lois ont une forme rhétorique. Ils sont parfois qualifiés de mythes (voir par exemple *Lois* XI, 927c). Pour des mythes qui contiennent des éléments mythologiques, voir notamment le mythe du règne de Cronos (*Lois* IV, 713a-e).

⁸ Nous reviendrons sur cette question au chapitre 11.

Le *Phèdre* contient des indications très éclairantes sur l'origine et la nature de ce plaisir, et c'est la raison pour laquelle il est utile de commencer par ce dialogue. Avant d'aborder cette question, nous devons cependant dissiper un malentendu qui persiste chez les commentateurs concernant l'objet que désigne le terme « *paidia* ».

10.2) Des discussions ludiques

L'occurrence qui nous intéresse apparaît dans une réplique annonçant la fin de la discussion. Socrate introduit en effet sa dernière récapitulation de la manière suivante ⁹ :

« Eh bien, la mesure de notre jeu sur les discours est atteinte ¹⁰. »
(*Phèdre* 278b, trad. Bodéüs ¹¹, très légèrement modifiée).

Le philosophe et son interlocuteur ont terminé leur enquête sur l'éloquence et l'écriture. Les discours rhétoriques du début du dialogue (celui de Lysias et les deux discours de Socrate) ont été récupérés dans la recherche qui a suivi, à titre d'exemples et de modèles de ce qu'il faut faire ou éviter dans la pratique de l'art des discours ¹². Ces jeux initiaux font donc partie intégrante de l'entretien, qui est ici envisagé dans sa globalité ¹³. Ces discours ludiques sont des éléments d'un

⁹ Nous avons déjà étudié le résumé qui suit cette réplique et les conclusions finales du raisonnement. Cf. *supra*, section 8.5.3.

¹⁰ « Οὐκοῦν ἤδη πεποισθῶ μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων »

¹¹ Cf. Bodéüs 1992, p.246, note 2. — Nous avons choisi cette traduction pour deux raisons. Elle met en évidence le terme « μετρίως » et elle est moins péjorative – ou plus neutre – que les autres traductions existantes. Voir par exemple celle de Brisson : « Eh bien il a assez duré le divertissement... ». Cette lecture donne l'impression que le jeu en question est une chose futile, à laquelle il ne faut pas consacrer trop de temps. La suite de la traduction de Brisson a toutefois le mérite de souligner le fait que c'est la « discussion sur les discours » qui est visée par cette occurrence. Robin, dans sa traduction parue dans la Pléiade, rend quant à lui « μετρίως » par « être satisfaits » et « πεποισθῶ » par « s'être divertis ». Pour lui, le jeu concerne les « problèmes relatifs aux discours » (voir aussi un peu plus bas dans la présente section, note 13).

¹² Cf. *supra*, sections 7.3.5-8.

¹³ Rien dans le texte ne nous permet de limiter la portée de l'application de la notion de jeu à des parties bien précises de l'entretien. C'est pourtant ce que font certains interprètes. Voir par exemple Hackforth (1972), qui ne fait aucun commentaire sur cette remarque de Socrate, mais qui affirme, en

plus grand jeu, qui n'est autre que l'ensemble de la discussion entre Socrate et Phèdre.

La plupart des commentateurs qui ne passent pas cette occurrence sous silence croient cependant qu'elle s'appliquerait au dialogue en tant qu'écrit, et qu'elle viserait à rappeler au lecteur le statut ludique du texte du *Phèdre* ou de l'ensemble des dialogues platoniciens¹⁴. Le jeu en question dans ce passage serait donc celui de Platon, selon ces interprètes.

note de bas de page à sa traduction, qu'elle ne vise probablement que la portion de la discussion qui s'amorce à partir de 274a6 (p.165). Cet interprète restreint ainsi « le jeu sur les discours » à l'examen de l'écriture, sans aucune forme de procès. Ce parti pris explique cependant comment il en est venu à traduire « πεποισθῶ... ἡμῖν τὰ περὶ λόγων » par « *our literary pastime* » (*ibid.*). Voir aussi Rowe (1988), qui estime pour sa part que le jeu commence en *Phèdre* 259e, ce qui revient à exclure les trois premiers discours, la courte discussion qui suit la palinodie de Socrate, ainsi que le mythe des cigales. Il ne justifie d'ailleurs pas plus son choix que ne le fait Hackforth. Dans la notice de sa traduction parue dans les Belles Lettres, Robin affirme quant à lui que le jeu concerne « tout cet examen de la rhétorique » (p.LV), ce qui semble plus englobant à première vue, mais qui laisse en fait de côté tout ce qui est exclu par Rowe. Pour Robin en effet, c'est l'objet de la recherche qui rend cette dernière ludique (cette lecture contredit ce que nous avons vu au sujet de la valeur de la dialectique ; cf. *supra*, section 3.5.3). Selon cet interprète, le jeu en question résiderait donc dans le fait d'étudier la rhétorique, plutôt que de se pencher sur des réalités plus valables (p.LV). Or, les développements qui précèdent 259e ne constituent pas à proprement parler un « examen » de la rhétorique. Certains d'entre eux sont des produits de la rhétorique, tandis que tous les autres – incluant le mythe des cigales – « concernent » les discours en général, comme l'indique l'expression qui nous occupe (τὰ περὶ λόγων). Nous reviendrons sur le mythe des cigales, qui est capital pour la compréhension du sens du concept de *paidia* appliqué à l'ensemble de l'entretien. Cf. *infra*, section 10.5.1.

¹⁴ On peut même parler d'un consensus chez les interprètes en ce qui concerne cette question. Voir par exemple Rowe 1988, p.214 ; Szlezák 1999a, p.56-57 ; et Gagnebin 1997, p.290. Voir aussi Heitsch 1987, p.45 ; et Burger 1980, p.104-105, qui considèrent tous deux que cette réplique véhiculerait une certaine « ironie platonicienne » Burger va jusqu'à parler de la « valeur sérieuse du jeu de l'écriture » (*the serious value of the playfulness of writing*, p.105). — D'autres interprètes voient eux aussi une certaine « ironie » dans cette réplique, mais sans la considérer comme un rappel de la forme écrite du dialogue. Voir notamment Griswold (1987), qui conclut de cette occurrence et de la critique de l'écriture que la dialectique de Socrate serait à la fois « sérieuse » et ludique (*seriously playful*, p.218). Il ne fait pas de doute pour ce commentateur que la dimension ludique de cette dialectique serait « inséparable de l'ironie socratique » (*ibid.*). Les quelques arguments qu'il avance pour justifier sa lecture ne tiennent toutefois pas la route au vu des résultats de notre recherche sur l'*eirōnēia*. Ferrari (1987) tente quant à lui de réfuter l'interprétation « ironique » du *Phèdre*. Il se limite à une très courte mention de notre passage (moins d'un paragraphe), qu'il présente à titre d'exemple des « subtilités platoniciennes » (p.213), c'est-à-dire des contradictions ou des paradoxes apparents dans l'œuvre de Platon. Ferrari ne tente pas d'expliquer le sens de cet extrait, mais il le cite lui aussi en relation avec la critique de l'écriture, bien qu'il comprenne que l'occurrence en question s'applique à la « conversation philosophique » de Socrate et de Phèdre (*ibid.*). Bodéüs (1992), qui cherche à montrer que le deuxième discours de Socrate est plus « sérieux » qu'il en a l'air, cite lui aussi l'extrait en

Cette analyse est courte, pour ne pas dire rapide¹⁵. En ce qui concerne le fond, elle est insatisfaisante à au moins trois points de vue. Tout d'abord, la nature ludique des dialogues platoniciens, en tant que textes, a été mise en évidence de façon générale dans la critique de l'écriture¹⁶. Elle a aussi été soulignée dans le passage où Phèdre et Socrate s'entendent pour dire que l'écriture de mythes sur la justice, la beauté et le bien est un très beau jeu. Le résumé qui précède notre extrait contient même un troisième rappel du statut ludique qu'ont tous les écrits aux yeux des philosophes¹⁷. Au moment où Socrate applique le concept de *paidia* à l'entretien, les avertissements de l'auteur destinés à dissiper les illusions des lecteurs ont donc déjà été donnés à plusieurs reprises.

Le deuxième problème soulevé par l'interprétation usuelle – qui voit dans la réplique de 278b une incursion de l'auteur venant rompre l'intrigue dramatique – réside dans le fait qu'elle ne tient pas compte du « nous » (ἡμῶν) qui apparaît dans cette affirmation. En effet, cette première personne du pluriel ne désigne pas Platon en tant qu'auteur, ni d'autres écrivains, mais bien les personnages qui sont en train de discuter¹⁸. Quand le personnage de Socrate

passant (p.246). Il affirme que c'est « la discussion de type dialectique sur la rhétorique » qui est « assimilée à un jeu », mais il relie ensuite ce passage à la critique de l'écriture, sans tenter de l'expliquer plus avant (*ibid.*). — Pour des études sur le *Phèdre* qui font abstraction de cette occurrence du terme « *paidia* », voir par exemple le recueil de Rossetti (1992), Nicholson (1999) et Kühn (2000), où l'on ne trouve aucune mention de notre extrait.

¹⁵ Il est rare que les commentateurs consacrent plus de quelques lignes à cette question (voir les deux notes précédentes). Les plus longs développements que nous avons vus ne dépassent jamais une page.

¹⁶ Cf. *supra*, sections 8.3.4 à 8.4.2, pour ce développement.

¹⁷ Cf. *Phèdre* 277e-278b (analysé *supra*, section 8.5.2).

¹⁸ Il en va de même de la réplique finale de la Coryphée des *Thesmophories* d'Aristophane, qui présente de très grandes ressemblances avec la réplique qu'on trouve dans le *Phèdre*. Nous étudierons ce précédent aristophanéen plus en détail dans les prochaines sections. Remarquons pour l'instant que le « ἡμῶν » qui apparaît dans cette phrase désigne les personnages féminins de la pièce, et non Aristophane lui-même, ni son public. Voir *Thesmophories* 1227-1228, trad. Van Daele (analysé *supra*, section 10.5.2) : « Mais nous avons suffisamment joué (Ἀλλὰ πέπαισται μετρίως ἡμῶν). Il est temps que chacune (ἐκάστη) rentre chez elle. » Nous verrons bientôt que le jeu de ces femmes est très différent de celui qu'on pourrait prêter à Aristophane en tant qu'auteur (c'est-à-dire l'humour ou la comédie).

dit : « notre jeu sur les discours », il parle de son interlocuteur et de lui-même. Ce philosophe et son jeune ami sont les joueurs en question dans ce cas-ci. Qui plus est, ils ne se sont pas amusés à écrire des textes. Leur jeu réside plutôt dans leur discussion même qui, du début à la fin, a porté sur les discours (τὰ περὶ λόγων).

Enfin, les passages de la *République*, du *Théétète* et des *Lois*, où la totalité de l'entretien est conçu comme un jeu, ne peuvent pas être lus comme des rappels de la forme écrite de ces dialogues¹⁹. Ils sont eux aussi formulés à la première personne du pluriel et leur objet est clair²⁰. Il est donc plus prudent de rester à l'intérieur du cadre dramatique du dialogue, si l'on peut dire, et de concentrer notre analyse sur les personnages et leur discussion, afin de comprendre en quoi il s'agit d'un jeu.

10.3) Un plaisir pur

La première piste qui s'offre à nous tient à la psychologie des personnages du *Phèdre*. Socrate et son interlocuteur prennent en effet un grand plaisir à l'activité qui est qualifiée de jeu, à savoir l'entretien philosophique sur l'art des discours. Ils sont tous deux présentés dès le début du dialogue comme des *philologoi*²¹. Leur amour des beaux discours devient encore plus manifeste vers le milieu de l'entretien²².

« – Qu'est-ce donc qui caractérise le fait d'écrire de belle façon ou non ? Avons-nous besoin, Phèdre, d'interroger Lysias sur ce point, ou quiconque a jamais écrit ou écrira un ouvrage, que cet ouvrage

¹⁹ Les interprètes que nous avons mentionnés ne tentent d'ailleurs pas d'établir de parallèles à ce sujet entre le *Phèdre* et ces trois autres dialogues.

²⁰ Cf. *infra*, sections 10.3.1-3.

²¹ Cf. *supra*, section 7.3.1.

²² C'est-à-dire après les trois discours rhétoriques sur l'amour et un petit développement dialectique, où Socrate montre à Phèdre que les hommes politiques adorent l'écriture et que cette activité ne comporte en elle-même rien de honteux (Cf. *Phèdre* 230e-258d, commenté *supra*, sections 7.3.2-4, introduction au chapitre 8 et section 8.1.1).

concerne les affaires de la cité ou celles d'un particulier, qu'il soit en vers comme celui d'un poète ou qu'il ne soit pas en vers comme celui d'un prosateur ?

– Tu demandes si nous en avons besoin ! Mais enfin, pour quelle raison vivrait-on, comme on dit, si ce n'était pour goûter aux plaisirs de cette sorte²³ ? De fait, ces plaisirs ne sont pas de ceux, je pense, que doit précéder une souffrance, sans laquelle on ne pourrait même pas les éprouver. Sont, en revanche, dans ce cas tous les plaisirs, ou peu s'en faut, qui relèvent du corps ; c'est pourquoi on les qualifie, à juste titre, de "serviles"²⁴. »
(*Phèdre* 258d-e, trad. Brisson, légèrement modifiée)

La question de savoir comment on peut parler et écrire d'une belle manière occupera toute la suite du dialogue. Pour Phèdre, une telle discussion est un véritable plaisir, et même un plaisir sain. Loin de le contredire, Socrate répond à cette affirmation en fournissant des raisons supplémentaires de s'adonner à cette activité²⁵.

²³ « Ἐρωτῆς εἰ δεόμεθα; τίνας μὲν οὖν ἔνεκα κἄν τις ὡς εἰπεῖν ζῶη, ἀλλ' ἢ τῶν τοιοῦτων ἡδονῶν ἔνεκα; »

²⁴ « οὐ γὰρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι, ὃ δὴ ὀλίγου πάσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται. »

²⁵ Le philosophe commence par préciser qu'ils en ont le temps (cf. *Phèdre* 258e, cité plus bas dans la présente section). Il raconte ensuite son mythe des cigales sur lequel nous reviendrons dans les prochaines sections. Soulignons pour l'instant le fait qu'il présente leur projet de discussion comme une très bonne chose. — L'interprétation de ces passages que propose Ferrari (1987) paraît ainsi très surprenante. Contredisant à la fois le texte du *Phèdre* et les développements du *Philèbe* sur lesquels nous nous appuyons au paragraphe suivant, Ferrari affirme en effet que les plaisirs de l'esprit mentionnés par Phèdre seraient eux-mêmes serviles (p.27-28), et que les cigales symboliseraient une simple virtuosité verbale susceptible de séduire un « esprit détendu et paresseux » (*lazily relaxed mind*, p.28). Cet interprète nous renvoie à ce sujet à *Phèdre* 259a. Or, ce passage n'oppose pas des amateurs de discours superficiels aux philosophes, comme Ferrari voudrait nous le faire croire. Il oppose plutôt des gens qui ne discutent pas du tout (μὴ διαλεγόμενος) et qui s'endorment (νυστάζοντας), à des hommes qui discutent (διαλεγόμενος), qui « disent quelque chose » (λεκτέον τι, *Phèdre* 259d) et qui ne s'endorment pas (οὐ καθυδητέον). Pire encore, ce commentateur croit que Socrate chercherait à éviter le destin qui fut réservé aux cigales par les Muses (p.28), alors que ce philosophe le conçoit plutôt comme une récompense, voire une marque d'honneur (*geras*) accordée par ces divinités, et comme un but à atteindre. Voir *Phèdre* 259b : « ... ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις δίδοναι, τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες. ». — Notre interprétation de ce passage, qui oppose les plaisirs physiques et serviles aux plaisirs de l'esprit, est plus proche de celle de Isebaert 1985 (p.210-211). Ce commentateur impute cependant à Phèdre une certaine « paresse intellectuelle » (p.219), comme le fait Ferrari. Nous ne pouvons pas non plus adhérer à la lecture qu'Isebaert fait du rôle des Muses dans ce dialogue. S'appuyant sur Derrida, cet interprète considère en effet ces divinités elles-mêmes comme un

Cette distinction que Phèdre établit entre les différents types de plaisirs repose sur les mêmes grands principes que le raisonnement élaboré par Socrate dans le *Philèbe*. Le philosophe affirme en effet dans ce dialogue que les plaisirs « sans mélange », ou les « vrais plaisirs »²⁶, sont ceux « dont le manque n'est ni pénible ni perceptible, alors que leur présence procure des plénitudes senties, plaisantes et pures de toutes douleurs.²⁷ ». Les « plaisirs purs »²⁸ se distinguent ainsi des autres plaisirs, non seulement par une absence de souffrance, mais par une « indépendance » face à celle-ci²⁹. En revanche, les plaisirs du corps associés à la nourriture, au sommeil et à la sexualité, par exemple, impliquent une douleur préalable due à un état de manque. D'autres plaisirs, qu'ils relèvent du corps, de l'âme ou des deux à la fois, s'accompagnent d'une douleur simultanée³⁰. Il s'agit donc de « plaisirs mélangés »³¹.

Les plaisirs purs, quant à eux, relèvent tous de l'âme. Socrate inclut tout d'abord dans ce groupe les plaisirs reliés à la perception sensorielle de la beauté

pharmakon, c'est-à-dire comme des êtres « ambivalents », dont l'influence pourrait aussi bien être nocive que bénéfique (p.206-207, 213 et 219). La « duplicité » qu'il prête aux Muses ne serait autre, selon lui, que celle du monde sensible (p.212). Le personnage de Socrate n'attribue pourtant que des bienfaits aux Muses dans le *Phèdre*. Le test auquel ces divinités soumettent le philosophe et son interlocuteur, et dont il est question dans le mythe des cigales, ne constitue pas une influence néfaste. Il leur donne au contraire une occasion de se dépasser. Signalons pour finir qu'Isebaert lit l'opposition de la *paidia* et de la *spoudè* à partir de cette perspective que nous contestons (p.214 et 218-219). Il en vient ainsi à conclure que l'écriture est un jeu « propédeutique » ou « préparatoire » (p.217), alors qu'il doit plutôt succéder à un apprentissage et un enseignement véritables, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, sections 8.3.3-5).

²⁶ Cf. *Philèbe* 50e, trad. Pradeau pour l'expression (τὰς ἀμείκτους [ἡδονάς]) ; et *Philèbe* 51b (Ἀληθεῖς [ἡδονάς]).

²⁷ *Philèbe* 51b, trad. Diès, très légèrement modifiée : « ... καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθητοῦς ἔχοντα καὶ ἀλύπου τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν. ».

²⁸ *Philèbe* 52c (τὰς τε καθαρὰς ἡδονάς).

²⁹ Pour cette expression et un développement sur cette question, voir Russell 2005, p.194-196.

³⁰ Cf. *Philèbe* 46b-50c.

³¹ Voir notamment *Philèbe* 50e, trad. Pradeau pour l'expression (τὰς μειχθείσας ἡδονάς).

(figures et sons)³². Cette perception passe par les organes du corps, mais le plaisir en question est ressenti au niveau de l'âme (et non dans l'œil ou dans l'oreille)³³. Viennent ensuite les plaisirs reliés aux sciences (*mathêmata*), que seul un très petit nombre d'êtres humains peuvent ressentir³⁴, et qui sont recherchés par les philosophes³⁵. Ces plaisirs ont pour qualité d'être mesurés (*emmetroi*)³⁶, comme l'est aussi le jeu que nous tentons de cerner (*πεπαίσθω μετρίως*).

Le plaisir pris aux discussions philosophiques apparaît ainsi comme une sous-espèce de cette dernière catégorie de plaisirs purs³⁷. Il s'agit en effet d'un plaisir de l'âme, qui n'est pas accompagné d'une souffrance préalable,

³² Socrate mentionne aussi le plaisir associé aux parfums, bien qu'il appartienne à un « genre moins divin » que les précédents. Cf. *Philèbe* 51b-e, trad. Pradeau pour l'expression.

³³ Le plaisir esthétique n'est pas vécu dans le corps. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons souscrire à l'affirmation de Russell (2005), selon laquelle les plaisirs purs pourraient aussi bien être physiques que psychiques (p.194).

³⁴ Cf. *Philèbe* 51e-52b : « Ταύτας τοίνυν τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμείκτους τε εἶναι λόπαις ῥητέον καὶ οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων. (52b) ».

³⁵ Cf. *Phédon* 114e (cité *supra*, section 1.5.3). Voir aussi *République* VI, 485d, trad. Leroux : « Eh bien, chez celui dont le flot des désirs se porte vers les sciences (πρὸς τὰ μαθήματα) et vers tout ce qui s'y apparente, celui-là, je pense, ne recherche que le plaisir de l'âme (τὴν τῆς ψυχῆς... ἡδονή), considérée en elle-même et pour elle-même, et il délaisse les plaisirs que procure le corps, s'il est bien authentiquement philosophe, et non seulement une sorte de contrefaçon (εἰ μὴ πεπλαισμένος ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη). » Voir enfin *République* IX, 585a-587a, où un lien explicite est établi entre les plaisirs purs et la philosophie. Pour plus de détails sur ce passage, voir Delcomminette 2006, p.470 et 487.

³⁶ Cf. *Philèbe* 52c-d.

³⁷ Butler (2004) considère lui aussi que les activités intellectuelles plaisantes ont une place de choix dans la vie heureuse telle que Platon la conçoit (p.123). Il va toutefois trop loin lorsqu'il attribue à ce dernier un « hédonisme intellectuel » (*passim*). La vie du philosophe platonicien n'est pas faite que de plaisir (cf. *infra*, sections 11.5.2-3 et 11.8.5), et elle n'est pas non plus centrée sur les plaisirs, même intellectuels (cf. *supra*, sections 1.5.3-4). Russell (2005), qui s'inscrit lui aussi en faux contre ce genre d'exagération (voir notamment p.204), fait une courte mention des plaisirs reliés à l'apprentissage et à l'exercice de l'intellect (p.194). Il se concentre plutôt sur le plaisir en tant que partie de l'âme de l'homme vertueux (p.167-168 et 198-204), c'est-à-dire en tant que force irrationnelle à transformer et à diriger (p.171-174). Delcomminette (2006) estime pour sa part que « la science la plus apte à procurer de tels plaisirs n'est autre que la dialectique, c'est-à-dire la philosophie » (p.470). Cette affirmation, qui a une portée très générale, gagnerait à être nuancée (nous reviendrons sur cette question au chapitre 11). Delcomminette ne cherche toutefois pas à identifier des activités ni des conditions précises en relation avec ces plaisirs. Il s'attache plutôt à montrer en quoi le plaisir philosophique peut être pur, bien qu'il suppose un désir et donc un manque (p.470-480).

simultanée ou ultérieure, et qui est tiré d'une activité visant l'acquisition d'un savoir³⁸.

Pour Phèdre en tout cas, la possibilité d'éprouver de tels plaisirs donne un sens à l'existence humaine. La vie vaut la peine d'être vécue lorsqu'on peut discuter comme il le fait avec Socrate. Dans le *Philèbe*, le philosophe estime lui aussi que la vie bonne et digne d'être choisie consiste en un mélange de sciences, de plaisirs purs et de plaisirs que procurent l'excellence morale et la santé³⁹. Les plaisirs purs qui sont ressentis par l'âme comptent au nombre des biens⁴⁰. On pourrait même considérer les entretiens philosophiques agréables et mesurés comme des exemples de ce que peut être le mélange d'intelligence et de plaisir qui constitue la vie bonne⁴¹.

Dans le dialogue qui nous occupe, Socrate répond à la déclaration de Phèdre en soulignant le fait qu'ils ont le temps de discuter de la belle manière de parler et d'écrire⁴². Aucune nécessité de l'existence ne contraint le philosophe et son jeune ami à différer cet examen. Le contexte de leur entretien est donc celui d'un moment de loisir. Cette caractéristique rapproche elle aussi la discussion du *Phèdre* de la sphère du jeu. Le temps libre est en effet une condition de possibilité commune à la pratique de la philosophie et à la pratique

³⁸ On peut dire à peu près la même chose des plaisirs de l'esprit associés à la mythologie et à l'écriture, telles qu'elles sont pratiquées par un vrai philosophe. Ces jeux se distinguent toutefois de l'activité qui nous occupe en ce qu'ils ne mènent pas à des connaissances, mais qu'ils supposent plutôt un savoir préalable.

³⁹ Cf. *Philèbe* 59e-63e : « ... ἀλλ' ἄς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς ἄς εἶπες, σχεδὸν οἰκείας ἡμῖν νόμιζε, καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, καὶ δὴ καὶ συμπάσης ἀρετῆς [...] ταύταις μίγνυ' (63e) ».

⁴⁰ Ils figurent au cinquième rang de la hiérarchie des biens, juste après les connaissances et les opinions droites, qui sont placées au quatrième rang. Cf. *Philèbe* 66b-c : « Πέμπτας τοίνυν, ἄς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλόπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς... (66c) ».

⁴¹ Il en va de même des danses et des chants bien réglés, qui procurent eux aussi une sorte de « plaisir rationnel », c'est-à-dire un plaisir qui émane d'un ordre (cf. Laks 1995, p.26).

⁴² *Phèdre* 258e : « Σχολῆ μὲν δὴ, ὡς ἔουκε' ».

des beaux jeux ⁴³. Ainsi, Socrate et Phèdre sont libres de s'adonner à une activité qu'ils affectionnent et dont ils tirent un plaisir sain. Cette activité ludique exige cependant un certain effort de leur part, comme nous le verrons bientôt.

10.3.1) Le plaisir de parler de la science

L'entretien du *Théétète* n'est pas qualifié de jeu de façon directe. Il est plutôt comparé à un jeu par le personnage de Socrate. Cette discussion, comme celle du *Phèdre*, est cependant placée sous le signe du plaisir et du loisir ⁴⁴.

Le philosophe invite en effet ses interlocuteurs à examiner avec lui la nature de la science de la façon suivante :

« Voilà justement la chose même qui m'embarrasse, et que je ne suis pas capable de saisir suffisamment par moi-même : la science, ce qu'elle peut bien être ⁴⁵. Oui, c'est bien là ma question : cela, sommes-nous en état de le dire ? Qu'en dites-vous ? Qui d'entre nous s'aventurerait à parler le premier ⁴⁶ ? Et celui qui manque la bonne réponse, je veux dire qui la manquerait à chaque fois, il siègera, comme disent les enfants qui jouent à la balle, dans le rôle de l'âne ⁴⁷ ; mais qui, le cas échéant, s'en sortira sans faute, celui-là sera notre roi et pourra exiger réponse à la question de son choix ⁴⁸. Pourquoi vous taisez-vous ? Est-ce que ce n'est pas moi, Théodore, qui, poussé par mon amour des discours, suis un peu rustre, de

⁴³ Pour le loisir nécessaire à la pratique de la philosophie, voir notamment Isebaert 1992, p.297-311. Nous devons cependant préciser, une fois de plus, que nous sommes en désaccord avec le sens qu'il prête aux notions de *paidia* et de *spoudé* chez Platon (voir p.308 et 310). Pour le loisir nécessaire à la pratique des beaux jeux, voir *supra*, sections 2.2.3 et 2.3.1.

⁴⁴ L'accusation qui vient d'être portée contre Socrate par Méléto n'est mentionnée par le philosophe qu'à la toute fin du dialogue (Cf. *Théétète* 210d). Au moment où il se rend chez l'archonte-roi, Socrate ne sait pas encore si les Athéniens prendront cette accusation au sérieux. (Cf. *Euthyphron* 3d-e, analysé *supra*, section 3.6). Il ne semble d'ailleurs pas s'en inquiéter outre mesure.

⁴⁵ « Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὃ ἀπορώ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ' ἑμαυτῶ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν. »

⁴⁶ « ἄρ' οὖν δὴ ἔχομεν λέγειν αὐτό; τί φατέ; τίς ἂν ἡμῶν πρῶτος εἶποι; »

⁴⁷ « ὁ δὲ ἁμαρτῶν, καὶ ὃς ἂν αἰεὶ ἁμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὡς περ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος »

⁴⁸ « ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. »

prendre à cœur de nous faire dialoguer et devenir amis et interlocuteurs les uns des autres ⁴⁹ ? »

(*Théétète* 145e-146a, trad. Narcy, très légèrement modifiée).

Socrate conçoit l'entretien qui suivra comme un jeu, bien qu'il ne le désigne pas à l'aide des termes de la famille de « *paidia* » ⁵⁰. Les participants devront tenter d'atteindre une cible, comme on pourrait le faire en lançant une balle. Cette cible n'est rien de moins que la vérité. Le philosophe donne ainsi à la recherche la forme d'un concours d'habileté, où une succession de réponses adéquates permet de remporter la victoire ⁵¹.

Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect compétitif qui est une caractéristique propre au jeu du *Théétète* ⁵². Il importe pour l'instant de remarquer que, dans ce dialogue comme dans le *Phèdre*, c'est l'amour de Socrate pour les discours (*philologia*) qui le pousse à s'adonner au jeu en question. Théétète ne semble pas, quant à lui, priser les discours autant que Phèdre. Le jeune mathématicien démontre cependant un intérêt marqué pour les questions philosophiques. Il a tenté d'examiner par lui-même ce que peut être la science,

⁴⁹ « οὐ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμώμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίνεσθαι; »

⁵⁰ Les interprètes du *Théétète* font presque tous abstraction du passage que nous venons de citer, même lorsqu'ils accordent quelques lignes ou quelques pages à cette portion du dialogue. Voir par exemple Gill 2003 ; Sedley 1996 ; Burnyeat 1990, p.3-7 ; Bostock 1988, p.31-33 ; et McDowell 1973, p.113. Voir aussi Polansky (1992), qui consacre pour sa part un demi paragraphe à cet extrait (p.44-45). Ce commentateur juge toutefois que Socrate minimiserait les difficultés qui les attendent (p.44). Il affirme aussi que l'épithète de « roi », qui est réservée au vainqueur, serait une allusion au « sérieux » de la question (p.45). Il introduit ainsi dans le jeu du *Théétète* un « sérieux » sorti de nulle part.

⁵¹ On ne saurait assimiler ce concours aux démonstrations d'habileté des sophistes, puisqu'il ne vise pas à éblouir ni à convaincre, mais bien à atteindre le vrai.

⁵² Cf. *infra*, section 10.4.

avant de rencontrer Socrate ⁵³. Cet adolescent éprouve aussi un grand plaisir à écouter le philosophe et le maître de géométrie discuter de métaphysique ⁵⁴.

Le temps libre dont ces personnages disposent est mentionné par Théodore, au moment où Socrate hésite à se lancer dans une digression ⁵⁵. Ce moment de loisir leur permet en effet d'examiner la nature de la science, sans se priver d'aborder des questions connexes en cours de route. Qui plus est, la digression de Socrate oppose les orateurs judiciaires et politiques, dont le temps de parole est compté ⁵⁶, aux philosophes, qui ont le loisir et la liberté d'entreprendre des raisonnements au fur et à mesure qu'ils se présentent ⁵⁷. Les personnages qui participent à l'entretien du *Théétète*, et qui affirment faire partie de ce dernier groupe ⁵⁸, disposent eux aussi d'une telle liberté ⁵⁹.

Après avoir exposé les aptitudes et le genre de vie propres à ces deux types d'hommes (les rhéteurs et les philosophes), et avoir parlé de la nécessité de mener une vie juste ⁶⁰, Socrate souhaite tout de même revenir à la question de départ ⁶¹. Théodore précise alors que ces discours éthiques lui procurent

⁵³ Cf. *Théétète* 148e (analysé *supra*, section 6.11.1).

⁵⁴ Socrate et Théodore examinent, devant Théétète, la thèse selon laquelle tout est en mouvement. L'adolescent voudrait qu'ils se penchent aussi sur la thèse contraire, qui est soutenue par les disciples de Parménide. Les deux hommes refusent cependant de le faire, à la grande déception de Théétète. Cf. *Théétète* 183b-184b : « ἤδιστα μεντὰν ἤκουσα περὶ ὧν λέγω. (183d) ».

⁵⁵ Cf. *Théétète* 172c (avec le contexte) : « Οὐκοῦν σχολῆν ἄγομεν, ὦ Σώκρατες; ».

⁵⁶ Cf. *Théétète* 172d-e (avec la suite) : « οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε αἰεὶ λέγουσι... ».

⁵⁷ Voir *Théétète* 172d : « Ἦτι τοῖς μὲν τοῦτο δὲ σὺ εἶπες αἰεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται ». Voir aussi *Théétète* 175d-e : « ... ὁ μὲν τῷ ὄντι ἐν ἐλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ τεθραμμένον, ὃν δὴ φιλόσοφον καλεῖς... ».

⁵⁸ Socrate et Théodore soulignent leur appartenance au « chœur » des philosophes. Cf. *Théétète* 173b : « τοὺς δὲ τοῦ ἡμετέρου χοροῦ... » ; et *Théétète* 173c : « ... ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ τοιούτῳ χορεύοντες... ».

⁵⁹ Voir *Théétète* 173b, où l'expression « τῇ ἐλευθερίᾳ καὶ μεταλήψει τῶν λόγων » concerne leur propre discussion.

⁶⁰ Cf. *Théétète* 176a-177b.

⁶¹ Il cherche à éviter que ces questions connexes ne leur fassent perdre de vue l'enquête principale. Cf. *Théétète* 177b-c.

autant de plaisir que leur discussion épistémologique ⁶². Il les trouve même plus faciles à suivre que leur entretien principal ⁶³. Comme le philosophe le faisait remarquer au début de l'enquête, la nature de la science compte parmi les questions les plus difficiles ⁶⁴.

10.3.2) Le plaisir de parler de la justice

Les personnages de la *République* prennent eux aussi plaisir à discuter d'une question difficile ⁶⁵. Leur entretien se déroule à l'occasion d'une célébration religieuse en l'honneur de la déesse Bendis ⁶⁶. La discussion s'inscrit donc dans un contexte festif ⁶⁷.

Au tout début du dialogue, Polémarque invite Socrate et Glaucon à la réception qui est donnée chez lui.

« ... [les Thraces] préparent une fête de nuit qui vaut la peine d'être vue. Après le dîner, nous comptons bien nous lever pour sortir et assister à la fête nocturne ⁶⁸; nous serons en compagnie de plusieurs jeunes gens d'ici et nous discuterons. Mais restez donc, et n'allez pas refuser ⁶⁹ ! »

(*République* I, 328a-b, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

⁶² *Théétète* 177c : « Ἐμοὶ μὲν τὰ τοιαῦτα, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἀηδέστερα ἀκοῦειν ».

⁶³ *Ibid.* : « ῥῶμῳ γὰρ τηλικῶδε ὄντι ἐπακολουθεῖν, εἰ μὲντοι δοκεῖ, πάλιν ἐπανίωμεν. ».

⁶⁴ *Théétète* est d'accord avec lui là-dessus. Cf. *Théétète* 148c : « – Ἄλλὰ τὴν ἐπιστήμην, ὥσπερ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, σμικρὸν τι οἶει εἶναι ἐξευρεῖν καὶ οὐ τῶν πάντη ἄκρων, – Νῆ τὸν Δί' ἔγωγε καὶ μάλα γε τῶν ἀκροτάτων. ».

⁶⁵ Un seul épisode du dialogue sort de ce cadre, à savoir la confrontation entre Socrate et Thrasymaque. Cf. *supra*, section 10.1.

⁶⁶ Cf. *République* I, 327a-328a et 354a ; ainsi que la note 5 de la traduction de Leroux.

⁶⁷ *République* I, 327a (τὴν ἑορτήν).

⁶⁸ « ... καὶ πρὸς γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἣν ἄξιον θεάσασθαι· ἐξαναστηρόμεθα γὰρ μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα. »

⁶⁹ « καὶ συνεσόμεθά τε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα· ἀλλὰ μένετε καὶ μὴ ἄλλως ποιεῖτε. »

Le père de Polémarque accueille Socrate avec le même enthousiasme. Le vieux Céphale regrette de ne plus avoir la force de se rendre à Athènes pour pouvoir discuter avec le philosophe ⁷⁰. La vieillesse, qui le prive peu à peu de la possibilité d'éprouver des plaisirs physiques, accroît son goût pour les plaisirs associés aux *logoi* ⁷¹. Ce plaisir de discuter est une fois de plus partagé par Socrate ⁷².

Ce philosophe aime surtout les entretiens qui portent sur la justice. Pressé par Glaucon de montrer en quoi la justice est supérieure à l'injustice, et de faire l'éloge de la justice « en elle-même et pour elle-même ⁷³ », Socrate lui fait cette réponse :

« C'est ce que je souhaite par-dessus tout, dis-je. Est-il un autre sujet sur lequel un homme sensé se réjouirait de parler et d'entendre parler plus souvent que celui-là ⁷⁴ ? »
(*République* II, 358d-e, trad. Leroux, légèrement modifiée).

Le personnage de Socrate, comme le modèle de philosophe décrit dans le *Phèdre*, a une prédilection pour les discours éthiques ⁷⁵. Ses interlocuteurs principaux, dans la *République*, affichent la même disposition.

« En ce qui me concerne, j'accepterais que d'autres que toi fassent de cette manière un éloge de la justice et qu'ils blâment l'injustice, en portant aux nues et en dénigrant pour l'une et pour l'autre les réputations et les récompenses, mais de ta part, je ne l'accepterais

⁷⁰ Cf. *République* I, 328c-d.

⁷¹ *République* I, 328d : « ὡς εὔ ἴσθι ὅτι ἔμοιγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἰ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὔξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί. »

⁷² *République* I, 328d-e, trad. Leroux : « Bien sûr Céphale, répondis-je, je suis heureux de dialoguer (χαίρω γε διαλεγόμενος) avec des gens qui sont avancés en âge (τοῖς σφόδρα πρεσβύταις). [...] Et j'aurais justement plaisir à apprendre de toi (σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην) comment, puisque te voilà parvenu à cette étape de la vie, tu comprends ce que les poètes appellent "le seuil de la vieillesse" : est-ce un moment difficile de la vie ? Toi, qu'en dirais-tu (ἐξαγγέλλεις) ? ».

⁷³ *République* II, 358c-d, trad. Leroux pour l'expression.

⁷⁴ « Πάντων μάλιστα [βούλομαι], ἦν δ' ἐγὼ περὶ γὰρ τίνας ἂν μᾶλλον πολλακίς τις νοῦν ἔχων χαίροι λέγων καὶ ἀκούων; »

⁷⁵ Cf. *symposium*, section 8.5.2.

pas, à moins que tu l'ordonnes, puisque tu as passé toute ta vie à ne faire l'examen d'aucune autre question que celle-là ⁷⁶. Ne limite donc pas ton discours à nous montrer que la justice est supérieure à l'injustice, montre-nous plutôt ce que chacune d'elles produit de par son pouvoir propre chez celui qui la possède, qu'elle échappe ou non au regard des dieux et des hommes, à savoir que l'une est un bien et l'autre un mal."

Moi, je les avais écoutés et j'étais rempli d'admiration comme toujours pour le naturel de Glaucon et d'Adimante, mais en vérité j'en éprouvai cette fois un très grand plaisir... ⁷⁷ »

(*République* II, 367d-368a, trad. Leroux)

L'ardeur et la détermination avec lesquelles ces personnages réclament un examen rigoureux de la justice réjouissent le philosophe au plus haut point. Une telle enquête exige cependant beaucoup d'efforts. Elle peut même monopoliser une vie entière, comme Glaucon le souligne dans ce passage. Socrate estime que la démonstration demandée par son interlocuteur excède ses capacités ⁷⁸. Jugeant qu'il est impie de renoncer à défendre la justice lorsqu'elle est attaquée, le philosophe tentera tout de même de la secourir du mieux qu'il peut ⁷⁹. Le degré de difficulté de ce genre de discussion est donc très élevé ⁸⁰.

⁷⁶ « ... πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελέλυθας ἢ τοῦτο. »

⁷⁷ « Καὶ ἐγὼ ἀκούσας, αἰεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδιδιμαντοῦ ἠγάμην, ἀτὰρ οὖν καὶ τότε πάνυ γε ἤσθην... »

⁷⁸ *République* II, 368b, trad. Leroux : « Mais plus j'ai confiance en vous, plus je deviens perplexe (ἀπορώ) quant à ce que je dois faire. D'une part, en effet, je suis privé de ressources sur la manière de porter secours à la justice (οὔτε γὰρ ὅπως βοηθῶ ἔχω) – il me semble que j'en suis incapable (ἀδύνατος) – et la preuve (σημεῖον) en est qu'alors que je croyais bien démontrer par mes arguments à Thrasymaque que la justice est meilleure que l'injustice, vous n'êtes pas sensibles à ma démonstration (οὐκ ἀπεδέξασθέ μου). ».

⁷⁹ *République* II, 368b-c, trad. Leroux, modifiée : « Mais, d'un autre côté, je ne peux pas me permettre de ne pas lui venir en aide (μὴ βοηθήσω), car je crains qu'il soit impie (οὐδ' ὄσιον), lorsque la justice se trouve bafouée publiquement (κατηγορουμένη ἀπαγορεύειν), de me désister et de ne pas me porter à sa défense, alors que je respire encore (ἔτι ἐμπνέοντα) et que j'ai la force de prendre la parole (δυναμένον φθέγγεσθαι). Ce qui s'impose, c'est donc que je lui vienne en aide (ἐπικουρεῖν), comme je peux et autant que j'en suis capable (οὕτως ὅπως δύναμαι). » — La justice avait été attaquée par Thrasymaque (cf. *République* I, 336b-354c).

⁸⁰ *République* II, 368c-d : « Τὸ ζήτημα ὧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαύλον ἀλλ' ὀξὺ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται. » Voir aussi *République* II, 369b (avec le contexte) : « οἴμαι μὲν γὰρ οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι. »

Le plaisir que ces personnages prennent à l'entretien n'en est pas diminué pour autant. À la toute fin de la *République*, au moment où bien des hommes seraient exténués par l'ampleur et la complexité des raisonnements développés au cours de cette discussion, l'intérêt de Glaucon pour les discours éthiques de Socrate ne faiblit pas ⁸¹.

« – Eh bien, repris-je, ces récompenses ne sont rien, ni en nombre ni en importance, en comparaison de ce qui attend chacun, <le juste et l'injuste>, après la mort. Et il faut entendre ces choses afin que l'un et l'autre, l'ayant entendu, aient entièrement reçu ce que la discussion pouvait lui fournir d'utile.

– Consentirais-tu à les dire ? dit-il. Il n'y a pas beaucoup de choses que j'aurais plus de plaisir à écouter ⁸². »
(*République* X, 614a-b, trad. Leroux)

Pour Glaucon comme pour Socrate, le plaisir pris aux beaux discours sur la justice surpasse bien d'autres plaisirs, voire tous les autres plaisirs.

10.3.2.1) Une ardeur excessive

Socrate qualifie l'ensemble de l'entretien de jeu, dans une réplique où il signale la présence d'une démesure dans son propre discours ⁸³. Le passage qui

⁸¹ Le philosophe en donne d'ailleurs plus que ce que ses interlocuteurs lui demandaient. Dans le passage que nous citons au paragraphe précédent, l'un d'entre eux précisait en effet qu'il voulait savoir en quoi consiste la supériorité de la justice, que cette vertu soit récompensée ou non. Or, Socrate a fait cette démonstration, il a ensuite parlé des récompenses qui attendent l'homme juste durant la vie terrestre (cf. *République* X, 612a-614a), et il s'apprête maintenant à raconter un long mythe sur les récompenses que recevra l'homme juste dans l'au-delà (à savoir le mythe d'Er, cf. *République* X, 614b-621d).

⁸² « Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἥδιον ἀκούοντι. »

⁸³ Les interprètes de la *République* ont eux aussi tendance à faire abstraction de ce passage. Voir par exemple Annas (1992), qui ne mentionne aucun des extraits de la *République* qui nous occupent dans ce chapitre ; et Roochnik (2003) qui, malgré un titre prometteur, ne dit rien du jeu et adopte une perspective hégélienne sur la dialectique (p.5-8). Voir aussi le recueil en deux volumes de Dixsaut (2005), qui ne contient aucun article sur cet entretien comme jeu, ni sur le statut de cette discussion en général. Dans cet ouvrage, seul Howland (2005) fait une courte remarque sur l'entretien de la *République* comme mythe (p.261 ; nous reviendrons sur ce statut mythique, cf. *infra*, section 10.6.3). Howland réduit toutefois ce mythe à la narration que fait Socrate de cette discussion qui s'est déroulée la veille (*ibid.*). Cette remarque mise à part, ce commentateur se concentre sur un mythe particulier, à savoir le mythe de Gygès, tout comme son collègue Ferrari (2005), qui étudie le mythe d'Er dans ce recueil. On observe le même phénomène dans l'ouvrage collectif édité par Ferrari (2007) : il n'y a rien sur l'entretien de la *République* comme jeu, mais on mentionne en passant

nous intéresse apparaît au moment où le philosophe parle de l'importance de bien sélectionner les jeunes gens à qui on enseignera la dialectique dans la cité juste⁸⁴. Il faut, selon lui, réserver cette éducation aux candidats dotés d'un naturel philosophe. Certaines aptitudes intellectuelles et certaines qualités morales sont nécessaires à la pratique correcte de la dialectique⁸⁵. On peut le

l'extrait où il est qualifié de mythe, dans le cadre d'une interprétation du mythe d'Er (cf. Halliwell 2007, p.453). Dorter (2006) mentionne pour sa part le passage qui nous occupera dans cette section (*République* VII, 536c), à titre d'exemple de « l'importance de la mesure » dans la philosophie platonicienne (p.243). Il tait cependant la présence même du jeu dans la réplique en cause. — Les rares commentateurs qui signalent le statut ludique explicite de cette discussion proposent des lectures pour le moins douteuses. Il en va ainsi de Rosen (2005), dont les remarques à ce sujet tiennent en deux paragraphes. Cet interprète commence en effet par restreindre la portée de la réplique de Socrate à une partie de la discussion, sans justifier son découpage (p.298-299). Rosen tente ensuite de résoudre le problème qu'il vient lui-même de créer, en ayant recours à une sorte de déduction, pour conclure que l'ensemble de l'entretien est ludique (p.299). Il a raison de préciser que ce jeu n'est pas « trivial » et qu'il ne consiste pas en une forme d'humour (*ibid.*). Cet interprète affirme toutefois – en faisant référence non pas à Platon, mais à Nietzsche – que la *paidia* en question découlerait d'un trait du naturel philosophe, qui consisterait à ne pas se venger (*ibid.*). Rosen laisse alors cette question de côté pour aborder celle de la *République* comme texte. Il tente d'expliquer en quoi ce dialogue écrit peut être un jeu, en mentionnant la nécessité du jeu dans l'éducation de l'homme libre (*ibid.*). Il conclut cependant tout de suite après que la *République* serait « divertissante » (*entertaining*), par opposition à la philosophie « sérieuse » et professionnelle d'Aristote (*ibid.*). Rosen termine ce développement en parlant d'un certain conflit (*quarrel*) entre le ludique et le « sérieux » qui aurait duré, selon lui, tout au long de l'histoire de la philosophie (*ibid.*). Un peu plus loin dans son commentaire, lorsqu'il tombe sur l'extrait de ce dialogue où la pratique de la dialectique est réservée aux adultes (parce que les jeunes la transforment souvent en jeu éristique, cf. *supra*, section 6.7), Rosen croit qu'il a affaire à une révision importante de la réflexion sur le jeu qui concernait l'entretien (p.300), plutôt qu'à un volet différent portant sur un autre type de discours. Cette supposition lui permet de replacer la dialectique du côté du « sérieux » (*serious core of philosophy, ibid.*). Ophir (1991) tente quant à lui de montrer que la *République* serait en elle-même un « acte politique » (p.3). Cet interprète affirme aussi que le « discours sérieux » ferait son apparition chez les Grecs à l'époque de Platon, et que l'œuvre de ce dernier marquerait une transition à cet égard (p.2 et 5). Pour Ophir, ce « discours sérieux » serait le discours vrai ou encore le discours philosophique argumenté, qui s'opposerait au mythe et à la poésie (p.2, 5-14 et 150). Il remarque par ailleurs l'extrait du dialogue où l'entretien est qualifié de jeu (p.151). Ophir tente alors de l'expliquer par ses propres spéculations, plutôt que de s'appuyer sur l'œuvre de Platon (p.151-167 ; voir en particulier p.155, où il semble s'appuyer sur Wittgenstein sans le citer, et p.167, où il fait référence à Nietzsche). Ce commentateur en vient ainsi à parler d'un « jeu sérieux » (*serious game*), et à utiliser d'autres oxymores rhétoriques du même genre (p.151, 153, 160 et 165). Ophir est de toute façon plus préoccupé par le dialogue comme écrit et par les « stratégies d'écriture » qu'il y voit (p.151, 153, 160-166), que par la discussion qui y est représentée (p.151 et 153). Enfin, malgré un titre évocateur, l'essai de Mitchell (2006) consiste en une grande spéculation qui fait appel à plusieurs philosophes modernes et postmodernes (notamment Hegel, Tocqueville et Levinas). Cet interprète forge son propre concept de fable (voir notamment p.xi-xii), qu'il applique ensuite à la *République*, sans mentionner les passages qui nous intéressent.

⁸⁴ Cf. *République* VII, 534e-536b, pour ce développement.

⁸⁵ Cf. *supra*, section 6.11.1 ; et Dixsaut 1985.

voir à Athènes et ailleurs : les gens qui ne sont pas faits pour cette activité, et qui la pratiquent quand même, ruinent la réputation de la philosophie. Pour Socrate, il ne fait pas de doute qu'une sélection adéquate des apprentis dialecticiens assurera le salut de la cité et de la constitution politique. À l'inverse, une mauvaise sélection entraînera la ruine de la cité et « inondera la philosophie d'un flot de ridicule encore plus considérable ⁸⁶ ».

Socrate s'arrête tout de suite après cette réplique. Il affirme qu'il vient lui-même de se couvrir de ridicule ⁸⁷. Glaucon ne comprenant pas ce qu'il veut dire, le philosophe lui donne cette explication :

« J'ai oublié, dis-je, que nous étions en train de jouer, et j'ai parlé avec trop de véhémence ⁸⁸. Alors que je parlais, en effet, j'ai tourné mon regard vers la philosophie et la voyant injustement couverte de boue, il me semble que je me suis laissé emporter et que, rempli pour ainsi dire de colère envers ceux qui en sont responsables, j'ai dit ce que j'ai dit avec trop d'ardeur ⁸⁹. »

(*République* VII, 536c, trad. Leroux, très légèrement modifiée).

Glaucon estime que Socrate n'a pas dépassé la mesure, mais le philosophe maintient son jugement ⁹⁰. L'intensité avec laquelle il a parlé des gens qui usurpent le titre de philosophe lui semble excessive ⁹¹. Le Socrate de Platon juge donc que le fait de parler avec trop de *spoudè* est une mauvaise chose. Dans ce

⁸⁶ *République* VII, 536b, trad. Leroux : « ... ἀλλοίους δὲ ἄγοντες ἐπὶ ταῦτα τάναντία πάντα καὶ πράξομεν καὶ φιλοσοφίας ἔτι πλείω γέλωτα καταντήσομεν ».

⁸⁷ *Ibid.* : « Πάνυ μὲν οὖν, εἶπον· γελοῖον δ' ἔγωγε καὶ ἐν τῷ παρόντι <τι> ἔοικα παθεῖν. ».

⁸⁸ « Ἐπελαθόμεν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐπαίζομεν, καὶ μᾶλλον ἐντεινόμενος εἶπον. »

⁸⁹ « λέγων γὰρ ἅμα ἔβλεψα πρὸς φιλοσοφίαν, καὶ ἰδὼν προπεπληκισμένην ἀναξίως ἀγανακτήσας μοι δοκῶ καὶ ὡσπερ θυμωθείς τοῖς αἰτίοις σπουδαιότερον εἰπεῖν ἢ εἶπον. »

⁹⁰ Voir *République* VII, 536c, trad. Leroux (avec le contexte) : « Mais c'est pourtant mon avis à moi... ».

⁹¹ On trouve le même genre de remarque dans les *Lois*. Ce ne sont toutefois pas les faux philosophes mais les athées qui soulèvent l'ire de l'Étranger d'Athènes. Ce personnage affirme qu'il a réfuté leurs thèses avec une combativité (*φιλονικία*) et une ardeur excessives (*προθυμία μὲν δὴ διὰ ταῦτα νεωτέρως εἰπεῖν ἡμῖν γέγονεν*). Cf. *Lois* X, 907b-c (commenté en partie *supra*, section 9.3.3.1).

cas-ci comme dans les autres, nous sommes loin des soi-disant *spondaiotai logoi* d'Isocrate, par exemple ⁹².

L'Étranger d'Athènes a recours à une opposition similaire dans les *Lois*, pour distinguer deux façons de faire de quelqu'un un personnage de comédie ⁹³. Le jeu désigne alors une disposition du poète (ou du railleur), qui consiste en une forme de détachement et de bienveillance. Cette *paidia* est opposée à une *spondé* empreinte de tension ⁹⁴ et proche de la colère ⁹⁵. Dans le passage qui nous occupe, « *spondaioteron* » désigne bien la disposition de Socrate, l'émotion avec laquelle il a parlé ⁹⁶. Le verbe « *paizein* », qui est à la première personne du pluriel (*ἐπαίζομεν*), concerne toutefois non seulement la disposition des personnages de la *République*, mais surtout ce qu'ils sont en train de faire, leur activité, c'est-à-dire leur discussion. L'emportement de Socrate détone dans un entretien philosophique qui se déroule entre amis à l'occasion d'une fête. Une humeur douce et paisible est de mise lorsqu'on joue à ce type de jeu.

10.3.3) Discuter pour se donner du courage

L'entretien des *Lois* est lui aussi agréable, mais il procure surtout une sorte d'apaisement aux hommes qui s'y adonnent. L'Étranger d'Athènes convie en effet ces compagnons de pèlerinage à une discussion politique de la manière suivante :

« Mais toi et Mégillos, puisque vous avez été élevés sous une législation d'un caractère si excellent, je présume qu'il ne vous

⁹² Cf. *supra*, section 3.2.

⁹³ Cf. *Lois* XI, 935d-936a (analysé *supra*, section 5.11), pour ce développement.

⁹⁴ Comparer l'expression « *ἐντεινόμενος* » (dans l'extrait de la *République* cité plus haut dans la présente section) à « *συντεταμένω* » (dans ce passage des *Lois*).

⁹⁵ Comparer l'expression « *ὡςπερ θυμοθεῖς* » (dans l'extrait de la *République* cité plus haut dans la présente section) à « *θυμουμένοισιν* » (dans ce passage des *Lois*).

⁹⁶ Le verbe qui accompagne ce comparatif est à la première personne du singulier (*σπουδαιότερον εἶπεν ἃ εἶπον*).

déplairait pas d'employer votre temps à vous entretenir maintenant de la constitution politique et des lois, en parlant et en écoutant tour à tour tout au long de la route ⁹⁷. En tout cas, à ce qu'on nous a dit, la route qui va de Cnossos à l'autre de Zeus et à son sanctuaire est assez longue ⁹⁸. Le long du chemin, comme c'est naturel en cette époque de forte chaleur, les grands arbres offrent des haltes (ἀνάπαυλαι) ombragées. Il conviendrait à nos âges que nous y fassions de fréquentes pauses, et que, en nous donnant mutuellement du courage par nos discours, nous parcourions avec aisance l'ensemble du chemin ⁹⁹. »

(*Lois* I, 625a-b, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée).

L'entretien sur les constitutions et les lois aura la même fonction qu'un chant : il aidera les trois vieillards à supporter la fatigue et la douleur qu'entraîne un tel périple. Cette longue marche, qui débute à l'aube et qui se poursuivra sans doute jusque dans la soirée ¹⁰⁰, risque en effet d'être pénible pour des hommes de cet âge ¹⁰¹. Leur entretien va faciliter (μετὰ ῥαστώνης) ce pèlerinage, en leur donnant du courage et une forme de soulagement. Cette activité, qui fera appel à leur intellect, aura ainsi des effets bénéfiques sur certaines parties irrationnelles de leur âme. Cet entretien dialectique a donc des propriétés incantatoires analogues à celles du mythe.

L'Étranger souligne à nouveau la dimension apaisante de cette activité, dans la première réplique où il la qualifie de jeu. Les trois compères s'appêtent

⁹⁷ « ἐπειδὴ δὲ ἐν τοιοῦτοις ἦθεσι τέθραφθε νομικοῖς σύ τε καὶ ὄδε, προσδοκῶ οὐκ ἂν ἀηδῶς περὶ τε πολιτείας τὰ νῦν καὶ νόμων τὴν διατριβήν, λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἅμα κατὰ τὴν πορείαν, ποιήσασθαι. »

⁹⁸ « πάντως δ' ἢ γε ἐκ Κνωσοῦ ὁδὸς εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν, ὡς ἀκούομεν, ἱκανή... »

⁹⁹ « ... καὶ ταῖς ἡλικίαις πρέπον ἂν ἡμῶν εἴη τὸ διαναπαύεσθαι πυκνὰ ἐν αὐταῖς, λόγοις τε ἀλλήλους παραμυθουμένους τὴν ὁδὸν ἅπασαν οὕτω μετὰ ῥαστώνης διαπερᾶναι. »

¹⁰⁰ Au livre IV, l'Étranger précise qu'ils ont commencé à discuter à l'aurore et qu'il est déjà midi (cf. *Lois* V, 722c).

¹⁰¹ Brisson et Pradeau évaluent qu'il s'agit d'un périple de plus de quarante kilomètres (cf. p.26 de l'introduction à leur traduction des *Lois*). Ils estiment cependant que les trois personnages du dialogue, qui se qualifient eux-mêmes de « vieillards » (*presbutai*, voir notamment *Lois* IV, 712b et *Lois* VI, 769a, analysés *infra*, section 10.6.2), ne seraient pas « des petits vieux », mais plutôt des hommes « de plus de

alors à aborder la question de la cause de la déchéance des grandes cités anciennes, une question que Mégillos trouve difficile ¹⁰². Le philosophe lui fait ce commentaire en guise d'encouragement :

« Eh bien ! C'est en examinant maintenant cette question, en jouant à propos des lois à un jeu modéré qui sied à des vieillards, qu'il faut continuer notre chemin sans peine, comme nous le disions au moment de nous mettre en route ¹⁰³. »

(*Lois* III, 685a-b, trad. Des Places, légèrement modifiée).

L'Étranger conçoit leur entretien sur les constitutions et les lois comme un jeu ¹⁰⁴. Il décrit cette activité de façon très positive. Contrairement à l'éristique par exemple, ce jeu convient à des hommes mûrs. Il est aussi empreint de *sôphrosunê*. Leur discussion est donc un jeu sain qui favorise le développement ou le maintien de certaines vertus ¹⁰⁵.

cinquante ans » (p.26-27 de leur introduction). Quel que soit leur âge exact, ces personnages n'ont plus la force ni l'endurance physique de leurs vingt ans.

¹⁰² Cf. *Lois* III, 684e-685a : « Οὐδὲ πᾶντο ῥάδιον ἐρωτᾶς. ».

¹⁰³ « Ἄλλὰ μὴν δεῖ γε ἡμᾶς τοῦτο ἐν τῷ νῦν σκοποῦντας καὶ ἐξετάζοντας, περὶ νόμων παίζοντας παιδιᾶν πρεσβυτικὴν σώφρονα, διελθεῖν τὴν ὁδὸν ἀλύπως, ὡς ἔφαμεν ἠνίκα ἤρχόμεθα πορεύεσθαι. »

¹⁰⁴ La plupart des commentateurs des *Lois* font abstraction du jeu qui apparaît dans cet extrait et dans les autres passages des *Lois* que nous examinerons dans ce chapitre. Voir par exemple Bobonich 2002 et Laks 2005. Voir aussi le recueil de Scolnicov et Brisson (2003), où l'on ne trouve que de courtes mentions, non pas des extraits où la notion de *paidia* apparaît en relation avec l'entretien, mais d'un seul passage où l'Étranger affirme que ses interlocuteurs et lui-même s'adonnent à une activité de « vieux enfants » (cf. *Lois* IV, 712b, commenté *infra*, section 10.6.2 ; pour les mentions de cet extrait, voir Schofield 2003, p.7 et Lefka 2003, p.160). L'ouvrage de Kargas (1998), malgré un titre prometteur, ne dit rien lui non plus du statut de l'entretien des *Lois*, ni du jeu. Il se concentre plutôt sur la forme littéraire de ce dialogue en tant qu'écrit (voir par exemple, p.33-42). Le recueil de Lisi (2000) contient quant à lui un article de Jouët-Pastré (2000a), mais cette interprète omet de distinguer la législation en tant que telle de l'activité des personnages des *Lois* (c'est-à-dire la discussion sur la législation). Nous reviendrons sur les problèmes que suscite une telle lecture (cf. *supra*, section 10.6.2). Enfin, Mouze (2005) consacre quatre pages aux extraits des *Lois* où le concept de jeu est appliqué à l'entretien. Elle conçoit toutefois ce jeu comme un « divertissement », dont la caractéristique essentielle serait le plaisir (p.313-316). Or, compte tenu du niveau de difficulté du sujet de la discussion et du périple à accomplir, cette lecture banalise le jeu en question, tout en exagérant la part de plaisir qu'il procure.

¹⁰⁵ Ce point a échappé aussi bien à Jouët-Pastré (2000a) qu'à Mouze (2005). Cette dernière interprète considère que les propriétés de ce jeu, pour les personnages qui s'y adonnent, se limiteraient au plaisir (voir la note précédente) et au repos (p.312-313). Elle semble ainsi confondre les haltes que font les

B) Les traits distinctifs de chacun de ces jeux

Cette utilité du jeu dialectique en matière d'excellence morale, qui est soulignée par un philosophe, est une caractéristique propre aux *Lois* et au *Phèdre*, comme nous le verrons dans les prochaines sections. Nous venons d'établir que les discussions du *Phèdre*, du *Théétète*, de la *République* et des *Lois* se ressemblent du point de vue de leur appartenance au genre dialectique et du plaisir (ou du soulagement) que les personnages tirent de cette activité. Chacun de ces entretiens comporte cependant des particularités qui nous permettent de distinguer différents types de jeux dialectiques chez Platon.

10.4) Un sport non-violent

Parmi les cinq discussions dialectiques qui sont conçues comme des jeux dans l'œuvre de Platon (en incluant l'exercice du *Parménide*), seul l'entretien du *Théétète* a un aspect compétitif. Nous avons vu, en effet, que Socrate présente cette discussion comme une sorte de concours d'habileté¹⁰⁶. Le philosophe énonce des règles permettant de désigner un gagnant parmi les participants. Le vainqueur se verra attribuer, en guise de prix, le rôle de questionneur¹⁰⁷.

Le jeu consiste donc en une forme d'*agôn*. L'ensemble de l'entretien sur la science ne saurait cependant être assimilé à un combat verbal. La discussion comporte certes une mise à l'épreuve¹⁰⁸. Ce ne sont toutefois pas les

personnages, et qui leur permettent effectivement de reposer leur corps, avec la discussion elle-même, qui se déroule tout au long du pèlerinage. Cet entretien occupe en effet leur esprit bien plus qu'il ne le « repose ». La recherche sur les lois exige une grande concentration de la part des personnages, et c'est précisément ce qui les distrait de leur fatigue et de leur douleur physiques. Cette activité intellectuelle les aide du même coup à augmenter ou à conserver leur modération et leur courage.

¹⁰⁶ Cf. *supra*, section 10.3.1.

¹⁰⁷ Cf. *Théétète* 146a, trad. Nancy (cité *supra*, section 10.3.1) : « ... mais qui, le cas échéant, s'en sortira sans faute, celui-là sera notre roi et pourra exiger réponse à la question de son choix. ». Voir aussi à ce sujet la note 39 de la traduction de Nancy. Cet interprète va cependant trop loin lorsqu'il attribue le rôle du roi à Socrate et le rôle de l'âne à Théétète, avant même que la joute n'ait commencé, et comme si Socrate avait déjà toutes les bonnes réponses.

¹⁰⁸ Cf. *supra*, section 6.11, pour ce développement.

prétentions de Théétète qui font l'objet d'un examen, puisqu'il n'en formule aucune, mais bien l'éloge que Théodore fait de cet adolescent. Socrate a recours à son art maïeutique dans son entretien avec Théétète, ce qui implique un certain usage de la réfutation. Seule la réfutation de la première définition avancée par Théétète relève cependant du genre éristique.

Le jeu qui nous occupe se distingue en effet de l'éristique en ceci qu'on ne remporte pas la victoire en poussant son interlocuteur à se contredire lui-même, mais bien en trouvant de bonnes réponses aux questions posées¹⁰⁹. Il ne suffit pas de détruire les arguments d'autrui pour gagner. Il faut plutôt cerner la nature d'une réalité et en donner une définition valable. Il s'agit donc d'un jeu plus constructif, qui vise l'atteinte de résultats positifs¹¹⁰.

Il s'agit aussi d'un jeu moins violent que l'éristique. Au moment où il attribue un caractère ludique à la totalité de l'entretien, Socrate précise en effet que ce jeu se rattache au genre dialectique (διαλέγεσθαι), et qu'il a la propriété de créer des liens d'amitié entre les participants (φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίνεσθαι)¹¹¹. Le philosophe décrira plus tard le dialogue véritable à l'aide des mêmes termes¹¹². Il opposera cette dialectique à un *agôn* au sens fort

¹⁰⁹ Cf. *supra*, section 10.3.1.

¹¹⁰ Tenter de formuler des réponses adéquates et réussir à le faire sont cependant deux choses différentes, surtout lorsque la question est à ce point difficile (cf. *supra*, section 10.3.1). L'entretien se termine ainsi sur une aporie et personne n'est déclaré vainqueur. (Cf. *Théétète* 210b-d). Cet échec s'explique lorsqu'on tient compte du jeune âge et de l'inexpérience de Théétète, et du fait qu'il s'agit d'un premier essai dans son cas (cf. *supra*, section 6.11.1). Pour d'autres lectures des causes ou du sens de l'aporie finale, voir notamment Sedley (1996), qui recense les interprétations anciennes (p.87-93 et 101-103) ; et Gill (2003), qui tente de reconstituer la bonne réponse à l'aide des pistes fournies par le dialogue lui-même (p.161-173).

¹¹¹ *Théétète* 145e-146a (cité *supra*, section 10.3.1).

¹¹² Comparer les extraits que nous venons de citer à *Théétète* 167e (ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι, cité *supra*, section 6.11.4) ; et *Théétète* 168a (avec le contexte) : « ἄν μὲν γὰρ οὕτω ποιῆς [...] καὶ σὲ μὲν διώξονται καὶ φιλήσουσι... ».

du terme, c'est-à-dire à une façon de discuter malveillante et combative ¹¹³. Le jeu dialectique du *Théétète* apparaît ainsi comme un sport intellectuel qui est aussi pacifique que le cricket, par exemple. Il n'a rien d'un sport de combat où l'on remporte la victoire en assénant des coups à l'adversaire (comme la boxe). La cible à atteindre n'est pas l'interlocuteur, mais bien la vérité. La dimension agonistique de cet entretien sur la science est de l'ordre d'une joute amicale.

L'aspect ludique de cette discussion ne découle donc pas du mode discursif utilisé. Le jeu tient plutôt à l'orientation que le philosophe donne à l'entretien. Au lieu d'aborder la recherche comme il le fait d'habitude, Socrate choisit de donner la forme d'un concours à cette discussion dialectique sur la nature de la science. En ajoutant à l'examen de cette question certaines règles et une récompense destinée au gagnant, le philosophe transforme l'enquête en une sorte de compétition. Il semble qu'il cherche par là à rendre cette activité plus attrayante pour les jeunes élèves de Théodore ¹¹⁴.

10.5) Un jeu artistique

Le jeu dialectique auquel Socrate s'adonne avec Phèdre dans le dialogue éponyme est beaucoup moins sportif. Le philosophe entre en compétition avec un rhéteur, qui est absent ¹¹⁵, mais pas avec son interlocuteur. Socrate et Phèdre

¹¹³ *Théétète* 168b, trad. Robin, légèrement modifiée : « ... il faut te garder d'être hargneux (δυσμενῶς) et agressif (μαχητικῶς) ; consens plutôt à faire, avec un esprit bienveillant (ἴλεω τῆ διανοίᾳ), un examen véritable (ἀληθῶς σκέψη) de ce que nous pouvons bien vouloir dire... ». — On trouve une opposition similaire dans l'*Euthydème* entre les réfutations éristiques que les deux sophistes font subir à Clinias, et les dialogues véritables qui se déroulent entre Socrate et ce même garçon (cf. *supra*, sections 6.9.2-4).

¹¹⁴ Ces apprentis mathématiciens hésitent à se lancer dans la partie, comme on le voit dans la réplique où Socrate compare l'entretien qui va suivre à un jeu (cf. *supra*, section 10.3.1). Le philosophe veut savoir lequel d'entre eux est prêt à participer, mais personne ne lui répond. Théodore se voit forcé de désigner l'un d'entre eux. (Cf. *Théétète* 145e-146c).

¹¹⁵ La partie polémique de l'entretien vise Lysias, qui ne participe pas à la discussion. Cf. *supra*, sections 7.3.2-4.

n'essaient pas de remporter une victoire dans leur entretien. Ils recherchent plutôt la beauté.

Ces personnages veulent en effet déterminer en quoi consiste la beauté dans les discours, et ils s'appliquent eux-mêmes à faire de beaux discours ¹¹⁶. Nous verrons dans les prochaines sections que le philosophe conçoit leur discussion comme une activité appartenant au domaine de la *mousiké*. Le jeu dialectique du *Phèdre*, comme celui des *Lois*, peut aussi avoir une influence bénéfique sur certaines parties irrationnelles de l'âme, à la manière d'un chant ou d'un mythe ¹¹⁷.

10.5.1) Une offrande qui favorise la réminiscence

Socrate explique en effet à son jeune ami que le fait de rester éveillés et de discuter durant leur moment de loisir, alors que la chaleur du midi rendrait la plupart des gens somnolents, leur vaudra peut-être une récompense ¹¹⁸. Le philosophe et l'adolescent sont à ce moment étendus à l'ombre, les pieds dans l'eau ¹¹⁹. Leur entretien sur l'art des discours exigera donc un certain effort de leur part en raison même du contexte dans lequel ils se trouvent, et qui est, pour ainsi dire, trop confortable. À la différence des compères des *Lois*, qui discutent pour mieux lutter contre la douleur, Socrate et Phèdre devront résister à l'envie de dormir.

Le philosophe attribue une double fonction à la discussion qui va suivre. Elle servira à rendre leur âme meilleure et à honorer les dieux. La palinodie de

¹¹⁶ La palinodie de Socrate traite elle-même des beautés terrestres et du Beau en soi. Cf. *Phèdre* 249d-255d.

¹¹⁷ Sauf indication contraire, les études auxquelles nous ferons référence dans les prochaines sections ne disent rien du jeu, ou ne font pas le lien entre les passages du *Phèdre* qui nous occuperont et la réplique où l'entretien est qualifié de jeu.

¹¹⁸ *Phèdre* 258e-259b. Nous ne pouvons adhérer à l'interprétation que Ferrari (1987) propose de ce passage, comme nous l'avons déjà mentionné (cf. *supra*, section 10.3).

¹¹⁹ Cf. *Phèdre* 230b-c.

Socrate était un jeu destiné à rendre hommage à Éros¹²⁰. Or, la discussion sur la belle façon de parler et d'écrire, qui suit cette offrande à Éros, est quant à elle destinée à honorer les Muses¹²¹.

Socrate raconte en effet dans son mythe des cigales comment certains hommes, à l'époque de la naissance des Muses, ont pris un tel plaisir au chant, qu'ils se sont consacrés à cette activité au point de négliger leurs besoins physiques les plus vitaux. Une fois morts, ces hommes auraient reçu des Muses le privilège de se réincarner en cigales, c'est-à-dire de passer toute leur vie à chanter en étant débarrassés des besoins du corps¹²². Prenant exemple sur ces hommes, Socrate et Phèdre ne tiendront aucun compte d'un désir physique (l'envie de dormir), et ils s'appliqueront à rendre hommage aux Muses par le biais d'un entretien philosophique¹²³. Cette conduite leur vaudra peut-être d'être libérés des besoins du corps lors de leur prochaine incarnation, comme les cigales¹²⁴.

¹²⁰ Cf. *supra*, section 7.3.7. Pour les aspects religieux et théologiques de ce discours, voir notamment Bodéüs 1992.

¹²¹ Voir *Phèdre* 259b-d, pour ce développement.

¹²² *Phèdre* 259c : « ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φέρεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γινόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθὺς ἄδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ... ».

¹²³ Cf. *Phèdre* 259d (analysé dans la section suivante).

¹²⁴ Rodis-Lewis (1983) considère elle aussi les cigales comme des « prototypes des philosophes » (p.272), bien qu'elle ne fournisse pas d'arguments ni d'explications pour appuyer sa lecture. Elle mentionne la chose en passant. Son propos est plutôt de montrer que le Socrate historique ne « condamnait pas totalement la poésie » (p.270), et que Platon lui-même « honore... les Muses » (p.271), tout en excluant les représentations poétiques du vice et toute forme d'« imitation avilissante » (p.271-273). Il va sans dire que nous sommes d'accord avec elle sur ce point (bien qu'il nous semble imprudent de chercher ainsi à distinguer le Socrate historique du Socrate de Platon). Nous pourrions même ajouter que, pour Platon, seule la meilleure poésie vient des Muses et que toute poésie n'est pas inspirée (cf. *infra*, section 10.5.3). Il n'y a donc pas lieu de parler d'un « dépassement par Platon des critiques précédentes » de la poésie, comme le fait Rodis-Lewis (p.270-271). Les poèmes ou les parties de certaines œuvres qui posent problème peuvent être attribués aux humains qui les ont composés, plutôt qu'aux Muses.

Le jeu dialectique du *Phèdre* favorise donc le développement d'une forme de modération à l'égard des plaisirs physiques. Comme tous les entretiens philosophiques, il contribue à délier l'âme du corps, ce qui, à la longue, rend possible la réminiscence des formes intelligibles¹²⁵. Ce jeu est aussi très pieux, puisqu'il sert à honorer des divinités. La recherche philosophique sur l'art des discours, qui permet à Socrate et à Phèdre de s'améliorer eux-mêmes, devient ainsi une sorte d'offrande. L'entretien du *Phèdre* s'apparente de ce point de vue aux chants et aux danses prévus au programme politique des *Lois*¹²⁶.

10.5.2) Une musique philosophique

Le mythe des cigales repose sur une analogie entre le chant et l'entretien philosophique, comme nous venons de le voir¹²⁷. Nous trouverons, dans la suite du *Phèdre*, d'autres éléments qui rapprochent la discussion en question des jeux artistiques à vocation religieuse. Jetons pour l'instant un coup d'œil à un extrait tiré de l'œuvre d'Aristophane, qui nous met lui aussi sur cette piste.

La formule utilisée par Socrate pour qualifier la discussion de jeu dans le *Phèdre* est en effet la même, à peu de choses près, que celle qui apparaît à la

¹²⁵ Sur le corps comme obstacle à l'appréhension des formes intelligibles, voir *Phèdre* 250b-c et *Phédon* 64e-67e. Dans le *Phédon*, la philosophie en général est présentée comme une pratique qui libère l'âme humaine de ses liens corporels, mais pas comme un jeu.

¹²⁶ Pour la double fonction de ces beaux jeux dans les *Lois* (éducation à l'*areté* et pratique religieuse), voir *supra*, section 2.3.1.

¹²⁷ Socrate établit aussi une analogie entre le chant et les raisonnements philosophiques dans le *Théétète*, mais cette analogie concerne les discours éthiques en général, et non son entretien épistémologique avec l'adolescent. Cf. *Théétète* 175e-176a (avec le contexte) : « ... ὁρθῶς ὑμνεῖσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδοκίμωνων βίον ἀληθῆ. » — Voir aussi McPherran (2004), qui montre qu'un philosophe peut « chanter » un raisonnement chez Platon (p.29-31), bien qu'il ne fasse pas mention du *Phèdre* et qu'il se concentre surtout sur les incantations, poétiques et « intellectualistes », qui sont employées par les philosophes platoniciens. — Malgré un titre prometteur, le recueil de Moravcsik et Temko (1982) ne dit rien des liens positifs qui peuvent exister entre la philosophie et les disciplines artistiques chez Platon. Tous les articles qui figurent dans cet ouvrage traitent plutôt de la critique platonicienne de la poésie.

toute fin des *Thesmophories*¹²⁸. Le cadre dramatique de cette pièce est une fête religieuse où seules les femmes sont admises¹²⁹. Cette fête comporte des chants et des danses, qui sont qualifiés de jeux à quelques reprises avant la réplique finale de la Coryphée¹³⁰. Les jeux qui atteignent leur terme à la fin de la pièce sont donc ceux du chœur des femmes¹³¹. La quasi-totalité des occurrences du verbe « *paizein* » chez Aristophane désignent elles aussi des chants et des danses

¹²⁸ Comparer *Phèdre* 278b : « Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων » à *Thesmophories* 1227 : « Ἀλλὰ πέπαισται μετρίως ἡμῖν ». Les différences entre ces deux phrases tiennent à l'accord du verbe (impératif parfait singulier chez Platon, et parfait pluriel chez Aristophane), et à la précision chez Platon sur l'objet du jeu (à savoir les discours). — Heitsch (1997) a remarqué ce précédent (p.213). Il prétend toutefois régler la question en quelques lignes et sans tenir compte du reste de la pièce d'Aristophane. Sans autre forme de procès, ce commentateur affirme qu'il s'agirait là d'une technique de la comédie attique, où l'auteur chercherait à rompre l'illusion de sa pièce (*ibid.*). Il enchaîne ensuite avec l'interprétation usuelle de la phrase correspondante du *Phèdre* (interprétation que nous avons critiquée plus haut, section 10.2). Outre son extrême rapidité, cette lecture pose deux problèmes. En effet, la formule utilisée à la fin des *Thesmophories* (πέπαισται μετρίως) est unique dans le corpus aristophanéen. On ne peut donc pas considérer cette réplique comme un procédé usuel de la poésie comique. De plus, l'interprétation de Heitsch ne tient pas compte des autres occurrences des termes de la famille de « *paidia* » dans cette pièce, ni dans l'ensemble de l'œuvre d'Aristophane. Or, elles désignent presque toutes des jeux sacrés, c'est-à-dire des chants et des danses en l'honneur des dieux, comme nous le verrons dans les paragraphes suivants. — Schefer (2003), qui reprend la lecture de Heitsch (p.181-182), met l'accent sur la dimension religieuse de ces jeux, mais elle va beaucoup trop loin. Selon cette interprète en effet, tout dans le *Phèdre* serait une allusion aux mystères et à l'orphisme, et le but « sérieux » (*serious purpose*, p.182-183) de la philosophie serait l'expérience mystique (p.183).

¹²⁹ Voir *Thesmophories* 80, 286-287, 295-300, 331-334, 626-630, etc.

¹³⁰ Voir *Thesmophories* 947-995, où les femmes soulignent à plusieurs reprises qu'elles sont en train de chanter et de danser. Voir en particulier cette réplique de la Coryphée, en *Thesmophories* 947-948, trad. Van Daele, très légèrement modifiée : « Allons, nous autres (ἡμεῖς), jouons (παίσσωμεν) à nos jeux comme c'est ici la coutume (νόμος), quand aux heures sacrées, nous célébrons les augustes mystères des deux déesses (ἄργια σεμνὰ θεῶν). ». Voir aussi cette réplique du chœur des femmes, en *Thesmophories* 973-975, trad. Van Daele, très légèrement modifiée : « Et Héra qui fait les mariages, célébrons-la par des chants (μέλψωμεν), comme il sied, elle qui dans tous les chœurs prend part aux jeux (ἢ πᾶσι τοῖς χοροῖσι συμπαίζει)... ». Voir enfin cette autre réplique du chœur des femmes, en *Thesmophories* 983-989, trad. Van Daele, très légèrement modifiée : « Jouons (παίσσωμεν), ô femmes, suivant la coutume [...]. Allons courage, bondis, retourne-toi d'un pied cadencé (εὐρύθμω ποδί) ; toumoie en chantant à pleine voix (τόρνευε πᾶσαν ᾠδήν). Et guide-nous toi-même dieu porte-lierre, maître Bacchos ; et moi je te célébrerai par des airs dansants (φιλοχόροισι μέλψω). ».

¹³¹ La première personne du pluriel (ἡμῖν, ἡμεῖς) apparaît dans tous les extraits cités dans les notes précédentes. Ce « nous » inclut la Coryphée et le chœur des femmes, à l'exclusion des autres personnages de la pièce. Voir notamment *Thesmophories* 1001 sq., où le parent d'Euripide est expulsé de la célébration après avoir tenté de s'y mêler.

en l'honneur des dieux ¹³². Tous ces jeux, incluant ceux des *Thesmophories*, relèvent donc du domaine de la *mousiké*. On notera enfin que les femmes des *Thesmophories* célèbrent surtout Déméter et Perséphone, mais qu'elles rendent aussi hommage à d'autres divinités, et notamment à Pan et aux Nymphes, comme c'est le cas dans le *Phèdre* de Platon ¹³³.

Dans le mythe des cigales, Socrate ne se contente pas de comparer l'entretien philosophique en cours à un chant en l'honneur des Muses. Il place la philosophie tout entière sous le patronage des ces divinités.

« Ainsi, à Terpsichore, leur rapport indique ceux qui l'on honorée dans les chœurs et elles lui rendent plus chers ¹³⁴. À Ératô, elles désignent ceux qui l'ont honorée dans les [oeuvres] qui traitent de l'amour ¹³⁵. Et elles font de même pour les autres, selon la forme de l'hommage qui est le sien. À l'aînée, Calliope, et à sa cadette, Ourania, elles signalent ceux qui passent leur vie à philosopher et qui honorent le type de "musique" auquel elles président ¹³⁶. Car, entre toutes les Muses, ce sont elles qui s'occupent du ciel et des

¹³² Si l'on met de côté les fragments où l'on trouve le verbe « *katapaizein* » (cf. *supra*, section 4.1.3), il y a 17 occurrences des verbes de la famille de « *paizein* » chez Aristophane. De ce nombre, une occurrence désigne un jeu qui n'est pas défini (*Thesmophories* 795), une autre désigne un déguisement (*Grenouilles* 523), et une troisième est associée à la raillerie (*episkôptein*), et consiste donc en une forme de plaisanterie (*Grenouilles* 375). Les 14 autres occurrences, incluant les extraits des *Thesmophories* que nous avons citées dans les notes précédentes, s'appliquent toutes à des chants, des danses ou des mélodies qui invoquent ou qui honorent des divinités, et où les dieux sont parfois eux-mêmes des joueurs. Voir *Paix* 816-817 (avec le contexte) : « Μοῦσα θεὰ μετ' ἐμοῦ ξύμπαιζε τὴν ἑορτήν. ». Voir aussi (avec le contexte) *Oiseaux* 1098 ; *Grenouilles* 230, 319, 334, 407, 415, 443, 452 ; et *Assemblée des femmes* 881. Voir en outre *Oiseaux* 659-660, où le chant d'une oiselle est jugé comparable à celui des Muses, et où l'on souhaite « jouer » avec elle pour cette raison (ἵνα *παίσομεν μετ' ἐκείνης*). — L'*Hymne homérique à Apollon* contient un usage semblable du verbe « *paizein* ». Voir surtout la *Suite pythique* 201-206 (commentée par Motte 1996, p.48-50), qui met en scène une fête divine où le jeu des dieux consiste à chanter et à danser.

¹³³ Cf. *Thesmophories* 978. Pour une mention des Nymphes qui composent elles-mêmes des hymnes, voir *Thesmophories* 992-993. Pour les Nymphes dans le *Phèdre*, voir *infra*, section 10.5.3. Pour la prière à Pan, voir *Phèdre* 279b-c.

¹³⁴ « Τερψιχόρα μὲν οὖν τοὺς ἐν τοῖς χοροῖς τετιμηκότας αὐτὴν ἀπαγγέλλοντες ποιῶσι προσφιλεστέρους... »

¹³⁵ « τῇ δὲ Ἐρατοῖ τοὺς ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς, καὶ ταῖς ἄλλαις οὕτως, κατὰ τὸ εἶδος ἐκάστης τιμῆς »

¹³⁶ « τῇ δὲ πρεσβυτάτῃ Καλλιόπῃ καὶ τῇ μετ' αὐτὴν Οὐρανία τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν ἀγγέλλουσιν... »

discours humains et divins, et qui font entendre la plus belle voix¹³⁷. Nous avons donc, tu vois, mille raisons de parler et de ne pas céder au sommeil à l'heure de midi¹³⁸. »
(*Phèdre* 259c-d, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Socrate conçoit la philosophie comme une forme de *mousikê*, au même titre que le chant, la danse (Terpsichore) et la poésie lyrique (Ératô)¹³⁹. Il place donc la philosophie dans un genre dont toutes les autres espèces sont des disciplines artistiques.

Les fonctions assignées aux Muses pouvant varier d'un auteur à l'autre à l'époque classique¹⁴⁰, le choix de Calliope et d'Ourania, à titre de divinités présidant à la philosophie, paraît significatif. La première était souvent associée à la poésie épique, et la deuxième à l'astronomie¹⁴¹. Or, dans l'extrait qui nous occupe, Socrate élargit le domaine de Calliope à l'éloquence en général (*περί... λόγους... θείου τε και ανθρώπινου*)¹⁴². Le domaine d'Ourania semble lui aussi être moins spécifique que celui qui lui était conféré par la tradition. Le philosophe ne parle pas des mouvements des astres en particulier, mais bien de

¹³⁷ « αἱ δὴ μάλιστα τῶν Μουσῶν περὶ τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὔσαι θείου τε καὶ ἀνθρώπινου ἰαίσις καλλίστην φωνήν. »

¹³⁸ « πολλῶν δὴ οὖν ἔνεκα λεκτέον τι καὶ οὐ καθευδτέον ἐν τῇ μεσημβρίᾳ. »

¹³⁹ Pour le type de « musique » auquel préside chacune de ces Muses, voir notamment le dictionnaire de mythologie de Grimal (réédité en 1999), p.304. Voir aussi les notes 306 à 308 de la traduction du *Phèdre* de Brisson.

¹⁴⁰ Voir notamment Grimal 1999, p.76 et 304 ; ainsi que Grant et Hazel 1973, p.284.

¹⁴¹ Voir notamment Grimal 1999, p.304 ; ainsi que Grant et Hazel 1973, p.284.

¹⁴² Heitsch (1997) remarque un précédent en cette matière chez Empédocle, mais il se limite à citer la phrase où Calliope est mentionnée, sans la commenter, et sans tenter d'expliquer le sens de cette similitude (p.126). Il en va de même chez Hackforth 1972 (p.118, note 4). Voir aussi Rodis-Lewis (1983), qui se borne à constater que, chez Empédocle et même chez Pythagore, Calliope n'est plus la Muse de l'épopée, mais bien celle de la philosophie (p.273). Or, en lisant l'ensemble du fragment en question (Empédocle, DK B 131), on s'aperçoit que ce philosophe, qui était aussi un poète, invoque Calliope afin qu'elle l'aide à faire un bon discours (*ἀγαθὸν λόγον*) sur les dieux, c'est-à-dire un discours juste (*δίκαιον λόγον*). Il semble donc que Platon soit d'accord avec Empédocle sur au moins un point : l'éloquence ne se réduit pas à la beauté de la forme ou des effets du discours. Elle réside d'abord et avant tout dans la qualité du contenu du *logos* et dans sa compatibilité avec la vertu. Pour cette idée chez Platon, voir *supra*, sections 7.6.1-2.

tout ce qui concerne le ciel (περί... οὐρανόν). En confiant ainsi la responsabilité de la philosophie, non pas à une seule divinité, mais à ces deux Muses, et en leur attribuant un champ d'action différent ou plus large que celui de la tradition, Socrate met en évidence deux volets de l'activité philosophique¹⁴³.

Ourania semble représenter les études portant sur les réalités intelligibles, l'univers et l'âme, que Socrate mentionne au cours de sa discussion avec Phèdre¹⁴⁴. Calliope semble quant à elle représenter la maîtrise de l'art des discours, qui fait l'objet de leur entretien, et dont la dialectique est une partie essentielle¹⁴⁵. Les applications politiques de cet art des discours étant abordées au cours de la discussion du *Phèdre*¹⁴⁶, il est utile de nous reporter en outre à Hésiode. Ce poète accordait en effet la préséance à Calliope sur les autres Muses, comme le fait Socrate dans notre passage. Il voyait en elle la source d'inspiration des bons rois, qui sont capables d'apaiser une population par leurs discours et de rendre des décisions justes¹⁴⁷. Or le philosophe, tel que Platon le conçoit, est appelé à étudier les réalités les plus hautes et à éduquer les êtres humains à l'aide de ses discours (que ce soit à titre privé ou à titre d'homme

¹⁴³ Brisson considère pour sa part qu'Ourania représente la philosophie et Calliope, la musique (voir la note 311 de sa traduction du *Phèdre*).

¹⁴⁴ Pour la réminiscence des formes intelligibles, voir *Phèdre* 247c-249d. Pour l'étude de l'âme et de l'univers, voir *Phèdre* 245c-246a et 269e-271b.

¹⁴⁵ Cf. *supra*, section 7.6.1.

¹⁴⁶ À savoir les discours destinés à persuader une population et la rédaction des lois. Cf. *supra*, sections 7.2.2-3 et 8.7.1.

¹⁴⁷ Voir Hésiode, *Théogonie* 75-93. — Rowe (1988) nous renvoie lui aussi à Hésiode. Il se limite toutefois à mentionner le rang similaire qu'occupent Calliope et Ourania chez ce poète et chez Platon, et à affirmer que le roi est remplacé par le philosophe dans le *Phèdre* (p.194). Cet interprète ne dit rien du lien qui unit ces deux types d'hommes chez Platon. Heitsch (1997) mentionne lui aussi le précédent hésiodique, mais il ne traite que de la hiérarchie des Muses et de ce qu'il considère comme étant trois « thèmes » communs aux deux auteurs, à savoir l'univers, les dieux et les hommes (p.126). Dans ses remarques qui tiennent en quelques lignes, ce commentateur ne tente pas d'identifier la symbolique associée à Calliope et Ourania, ni chez Hésiode, ni chez Platon.

politique). Il ne peut donc se permettre de négliger l'une ou l'autre de ces deux Muses. Les sphères d'expertise qu'elles représentent font partie d'un tout¹⁴⁸.

La mention d'une Muse qui préside à l'éloquence (Calliope), dans un dialogue qui traite de la rhétorique, montre par ailleurs que ce mode discursif n'est pas seulement une forme de combat verbal, mais qu'il peut aussi être utilisé à des fins plus esthétiques ou artistiques¹⁴⁹. De la même façon, la mention d'Ourania, à titre de Muse des activités scientifiques, rapproche la recherche du vrai de la recherche du beau. La science apparaît ainsi comme une forme d'art¹⁵⁰.

Cette conception est présente dans d'autres dialogues platoniciens¹⁵¹. Dans le *Phédon* et la *République* en effet, Socrate affirme que la philosophie est une activité qui relève des Muses¹⁵². Le genre de la *mousikê* inclut alors la poésie,

¹⁴⁸ Hackforth et Rowe croient pour leur part que ces Muses dénoteraient, non pas deux aspects complémentaires de l'entreprise philosophique, mais plutôt deux sujets d'étude, à savoir les choses humaines d'une part et les choses célestes ou divines d'autre part (cf. Hackforth 1972, p.118 ; et Rowe 1988, p.194). Si cette lecture ne pose pas de problème en ce qui concerne Ourania, on se demande toutefois en quoi Calliope pourrait représenter les affaires humaines ou la place de l'humain dans l'univers. Dans une perspective tout autre, Ferrari (1987) s'appuie sur la liste des Muses pour montrer que la philosophie ne se réduit pas à un style discursif en particulier, et même qu'elle ne peut pas s'accommoder des restrictions qu'imposerait une forme unique de discours (p.29-30). Les résultats de l'ensemble de notre thèse vont en ce sens, mais ce n'est pas ce que nous cherchons à cerner ici.

¹⁴⁹ Les discours rhétoriques du *Banquet* en sont un exemple. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 11.

¹⁵⁰ Dans la même veine mais de façon plus générale, Grimal (1999) affirme que, dans la mythologie grecque, les Muses « président à la Pensée sous toutes ses formes » (p.304). Grant et Hazel (1973) sont du même avis lorsqu'ils précisent qu'après Hésiode, les Grecs en sont venus à attribuer aux Muses un éventail plus large d'activités intellectuelles (*a wider range of intellectual pursuits*), parmi lesquelles figurent la philosophie (p.284).

¹⁵¹ Ce n'est toutefois pas le cas de l'ensemble des dialogues. Certains d'entre eux n'établissent aucun lien entre la philosophie (ou la science) et les disciplines artistiques. D'autres inversent la relation qui nous occupe ici. Dans le *Cratyle* et le *Timée* en effet, c'est plutôt la *mousikê* qui apparaît comme une partie de la science et de la philosophie. Voir *Timée* 88c (μουσική και πάση φιλοσοφία) ; et *Cratyle* 406a, trad Dalimier : « Le nom des Muses et plus généralement de la musique (ὄλως τὴν μουσικὴν), vient vraisemblablement de *másthai* ("aspicer à"), c'est-à-dire de la recherche et de la philosophie (ἀπὸ... τῆς ζητήσεώς τε καὶ φιλοσοφίας) ».

¹⁵² Voir *République* III, 411d (οὔτε μαθήματος... οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου... οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς) ; et *République* VIII, 548b-c (τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ

la rhapsodie, le théâtre, le chant et la danse¹⁵³, mais aussi toute forme de recherche scientifique et de « culture de l'esprit », par opposition aux activités physiques qui composent le genre de la gymnastique¹⁵⁴.

Le domaine de la *mousiké* est plus restreint dans notre extrait du *Phèdre* : Socrate mentionne seulement l'art choral, la poésie et la philosophie¹⁵⁵. Il avait

φιλοσοφίας). Voir aussi *Phédon* 60e (Ἦ Σώκρατες, ἔφη, μουσικὴν ποιεῖ) ; et *Phédon* 61a : « ... ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πρῶτοντος. ». — Rappelons que, dans ce dialogue, Socrate craint d'avoir mal interprété le décret divin qui lui ordonnait de faire « une œuvre d'art » (*mousiké*). Il s'adonne à la composition poétique dans une ultime tentative de se conformer à la volonté du dieu (cf. *Phédon* 60c-61b, trad. Dixsaut pour l'expression). — Nous avons cherché des études sur les liens qui peuvent exister entre la philosophie et la *mousiké* chez Platon, mais nous n'avons pas trouvé grand-chose. La plupart des interprétations récentes portent sur une seule partie de la *mousiké*, c'est-à-dire sur l'art des sons que nous appelons aujourd'hui « musique ». Voir par exemple, Moutsopoulos (1989), qui met l'accent sur la musique en tant que « *sophia* », c'est-à-dire en tant que technique, et en tant qu'outil éducatif (cf. p.1-17 et 386-390). Voir aussi Dorter (1982), qui affirme que la philosophie et la musique – au sens limité du terme – sont comparables en ce qu'elles produisent toutes deux des « images auditives » de l'ordre intelligible sous-jacent au monde sensible (*auditory image*, p.199). Il considère cependant que la musique est confinée aux premières étapes de l'éducation chez Platon, parce qu'elle procurerait un plaisir « sensuel » qui freinerait l'élévation vers l'intelligible (p.198-199). Une telle lecture contredit notamment le mythe des cigales du *Phèdre*, où le chant est plutôt présenté comme un moyen de se détacher du sensible, comme nous l'avons vu (cf. *supra*, section 10.5.1). Estimant que la critique de la tragédie s'applique à l'ensemble des arts, Dorter en vient d'ailleurs à la conclusion que tous les arts, incluant la musique, susciteraient des émotions qui seraient les plus contraires à la raison (*most antithetic to reason*, p.203). Muller (2001) se limite pour sa part à mentionner l'existence de « rapprochements déconcertants de la musique et de la philosophie » dans les dialogues platoniciens, sans tenter de les expliquer (p.136). Wersinger (1999) signale elle aussi ces passages (p.62-63). Elle se concentre toutefois sur les emprunts au vocabulaire technique de la musique – comprise comme art des sons et des harmonies – dans la pensée éthique et politique de Platon (p.63 sq.), et sur le plaisir que suscite cet art particulier (p.65-81). Dans son article de 2003, Wersinger traite des différences qui existent entre « l'éducation musicale » de la *République* et celle des *Lois* (p.191). Brancacci (2005), malgré le titre prometteur de son étude, s'en tient lui aussi au rôle de la musique dans le programme d'éducation de la *République*. Yartz (2000), fait pour sa part une lecture littérale des usages métaphoriques de certains termes liés à la musique, ce qui l'amène à énoncer des conclusions exagérées. À titre d'exemple, ce commentateur affirme que toute dialectique serait elle-même une chanson (p.96-98), en prenant appui sur un passage où il est question du programme d'éducation de la cité juste (*République* VII, 532a), et où Socrate compare les disciplines préparatoires à un prélude (*prooimion*) et la dialectique à un *nomos*.

¹⁵³ Voir *République* II, 373b : « ... πολλοὶ δὲ οἱ περὶ μουσικῆν, ποιηταὶ τε καὶ τούτων ὑπηρέται, βαρφοδοί, ὑποκριταί, χορευταί... ».

¹⁵⁴ Voir les extraits cités dans l'avant-dernière note, ainsi que la note 43 de la traduction du *Phédon* de Dixsaut (à qui nous empruntons l'expression « culture de l'esprit »). — Le terme « *mousiké* » a une extension très large dans la *République*. Il concerne même la recherche de l'excellence morale. L'expression « *mousikos anér* » désigne alors un homme qui s'applique à harmoniser son âme et à devenir vertueux. Voir *République* III, 402b-c et 412a. Voir aussi *République* IX, 591d.

aussi associé le philosophe, au *philokalos* et à l'artiste (*mousikos*) dans son mythe de l'attelage ailé ¹⁵⁶. Ces hommes et l'amant véritable (qui fait lui aussi partie de cette liste) ont en commun un amour du beau. Les espèces qui composent le genre de la *mousiké* dans le *Phèdre* sont donc des activités qui relèvent de l'esprit, mais la parenté qui les unit consiste en une recherche de beauté.

L'entretien dialectique entre Socrate et Phèdre prend ainsi l'aspect d'une œuvre d'art. Le mythe des cigales annonce que le philosophe et son jeune ami tenteront de créer une belle chose, une chose assez belle pour être offerte à des divinités. Les arts que les Grecs ont l'habitude d'utiliser pour rendre hommage aux dieux sont des techniques imitatives (chant, danse, poésie). Rien n'oblige cependant les personnages du *Phèdre* à produire un discours mimétique. Leur beau *logos* peut tout aussi bien être un discours « simple » ¹⁵⁷, et c'est ce que Socrate choisit de faire. La dialectique employée dans le *Phèdre* produit en effet un raisonnement, et non une image mimétique ¹⁵⁸. Les similitudes qui existent entre la dialectique, l'art choral et la poésie, et qui justifient l'inclusion de la philosophie dans le genre de la *mousiké*, tiennent plutôt à leur capacité de générer une forme de beauté. Elles concernent aussi l'une des conditions de possibilité de cette création, à savoir l'inspiration.

¹⁵⁵ Platon revient au sens plus traditionnel du terme « *mousiké* » dans le *Philèbe* et les *Lois*. Ses philosophes s'en servent pour désigner la musique (au sens moderne du terme), le chant, la danse et les arts poétiques. La philosophie n'est plus conçue comme une espèce de « musique » dans ces dialogues. Voir *Philèbe* 17b-e, 26a, 56a-c et 62c. Les *Lois* contiennent plus d'une soixantaine d'occurrences des termes de la famille de « *mousiké* ». Pour des exemples, voir *Lois* II, 653d-655b, 656c-e et 700a-701b.

¹⁵⁶ Ces types d'hommes, avec l'*erôtikos anér*, occupent d'ailleurs le sommet de la hiérarchie des incarnations. Voir *Phèdre* 248d (avec le contexte) : « ... ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ... ».

¹⁵⁷ Pour cette expression chez Platon, voir *République* III, 392c-394c (cité en partie *supra*, section 9.2.5).

¹⁵⁸ Elle se distingue en cela de la dialectique utilisée dans la *République* et les *Lois* qui, elle, produit des images mythiques et poétiques. Cf. *infra*, section 10.6.3.

10.5.3) Un jeu inspiré

À différents moments du *Phèdre*, Socrate tient des propos qui mettent en lumière ce deuxième lien de parenté entre la philosophie et les disciplines artistiques qui relèvent des Muses ¹⁵⁹. Après avoir énoncé sa hiérarchie des incarnations, où le philosophe, l'amoureux du beau, le « musicien » et l'amant véritable figurent ensemble au premier rang, Socrate précise que le philosophe s'efforce de se ressouvenir des formes intelligibles ¹⁶⁰. Il affirme ensuite que le philosophe est « possédé par un dieu » (ἐνθουσιάζων) ¹⁶¹. Il semble que cette idée n'ait pas seulement une portée générale et théorique, mais qu'elle puisse aussi s'appliquer à l'entretien dialectique qui est représenté dans le *Phèdre*.

Des divinités en tout genre sont en effet omniprésentes dans ce dialogue. La discussion a lieu dans un sanctuaire dédié aux Nymphes ¹⁶². Ces divinités et Pan, qui est un de leurs amants habituels ¹⁶³, président d'une certaine manière à la beauté sauvage de l'endroit. Cette beauté terrestre, qui tient du divin ¹⁶⁴, est elle-même une source d'inspiration pour le philosophe ¹⁶⁵. Les

¹⁵⁹ Les interprètes que nous avons cités dans la section précédente, au sujet des liens entre la philosophie et la *mousiké*, mentionnent parfois cette question de l'inspiration, mais sans l'approfondir. Voir par exemple, Moutsopoulos (1989), qui remarque que le philosophe est conçu comme un inspiré dans le *Phèdre* (p.20), ce qui l'amène à conclure que le philosophe et le musicien « ont tous deux le pouvoir de transmettre aux humains ce qui leur a été confié » (p.21). Dans la suite immédiate de son texte, ce commentateur se concentre toutefois sur le musicien et la place qu'occupe la musique dans l'éducation (p.21-22). Voir aussi Dorter (1982), qui se base sur le *Phèdre* pour dire que la philosophie et l'art en général ont en commun une sorte de folie (*madness*, p.195). Cet interprète conçoit cette folie comme un état de créativité qui n'a rien à voir avec la rationalité (*a transported state of creativity underivable from rational principles of knowledge*, p.196). Sans expliquer comment la philosophie peut tirer profit de cette source irrationnelle, Dorter laisse cette question de côté et poursuit son examen de la musique (p.196 sq.).

¹⁶⁰ Cf. *Phèdre* 249b-c.

¹⁶¹ *Phèdre* 249d, trad. Brisson pour l'expression.

¹⁶² Cf. *Phèdre* 230b.

¹⁶³ Dans la mythologie traditionnelle (cf. Grimal 1999, p.320).

¹⁶⁴ Cf. *Phèdre* 238c : « τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι... ».

¹⁶⁵ Comme l'ont remarqué Ferrari (1987) et Motte (1992), qui se sont penchés sur les propos de Socrate à ce sujet (voir *Phèdre* 230b-c). Le premier assimile cependant la réaction du philosophe à la beauté du

Nymphes étant des personnages usuels dans les mythes grecs sur l'amour¹⁶⁶, elles ne sont d'ailleurs pas sans rapport avec le thème des trois premiers discours du dialogue. Leur sanctuaire abrite aussi d'autres êtres divins, qui ne sont pas affligés des besoins physiques des mortels, et dont la proximité avec les Muses est soulignée par Socrate, à savoir les cigales¹⁶⁷. Le philosophe fait ainsi plusieurs remarques à l'effet qu'il ait été inspiré par les Nymphes ou par les messagères des Muses dans son premier discours¹⁶⁸. Il en vient ainsi à

paysage à une folie de type érotique (p.18-19, 24 et 32), tandis que le deuxième la relie aussi bien à l'inspiration qui vient des Muses qu'à celle qui vient d'Éros (p.320-321).

¹⁶⁶ Cf. Grimal 1999, p.320.

¹⁶⁷ La présence du « chœur des cigales » est mentionné par Socrate dès le début du dialogue, au même moment où il identifie le lieu où il se trouve comme étant un sanctuaire dédié aux Nymphes. Voir *Phèdre* 230b-c, trad. Brisson pour l'expression (τῷ τῶν τεττίγων χορῷ).

¹⁶⁸ Voir *Phèdre* 241e : « ἄρ' οἶσθ' ὅτι ὑπὸ τῶν Νυμφῶν, αἷς με σὺ προύβαλες ἐκ προνοίας, σαφῶς ἐνθουσιάζω; ». Voir aussi *Phèdre* 262d : « ... αἰτιῶμαι τοὺς ἐντοπίους θεούς· ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφῆται οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ὄδοι ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἰεν τοῦτο τὸ γέρας; ». Voir enfin *Phèdre* 263d : « ... ἐγὼ γάρ τοι διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν οὐ πάνυ μέμνημαι εἰ ὠρισάμην ἔρωτα ἀρχόμενος τοῦ λόγου. ». — Ces affirmations sont sujettes à caution étant donné que nous avons décelé une forme d'*eirōneia* dans ce premier discours, qui consiste en une parodie de la solennité (cf. *infra*, annexe I, section VII.2.1, pour ce développement). Cette conclusion a été tirée du témoignage d'Aristote, qui est très vague (*Rhétorique* III, 7, 1408b20 : « ... καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ. »), et du consensus des traducteurs quant au passage visé par cette remarque (à savoir *Phèdre* 238d : « ... ἐὰν ἄρα πολλαῖς νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένομαι... »). Nous tenons tout de même à mentionner les remarques ultérieures de Socrate, au sujet de l'inspiration qu'il aurait ressentie durant ce discours, pour les raisons suivantes. On notera tout d'abord que c'est l'absence de correspondance entre le style dithyrambique employé et le sentiment réel du philosophe pour les idées qui y sont défendues, qui donne à ce premier discours un aspect ironique. Socrate semble défendre la thèse de Lysias avec passion, en raison du langage qu'il utilise, mais il en a plutôt honte (cf. *Phèdre* 243b). L'*eirōneia* réside donc dans la disposition qu'il affiche envers les idées véhiculées par son discours. Elle ne concerne pas l'inspiration qui lui permet d'improviser, sur-le-champ, un discours susceptible de rivaliser avec celui de Lysias aux yeux de Phèdre. L'insistance avec laquelle le philosophe souligne cette inspiration dans la suite du texte, à des moments où il émet des réflexions *sur* ce discours, soit pour le critiquer (241e), soit pour en tirer des exemples (262d et 263d), confirme cette lecture. Socrate considère alors cette impulsion divine comme une « chance » (κατὰ τύχην γέ τινα) et un « privilège » (τὸ γέρας, *Phèdre* 262c-d, trad. Brisson pour les expressions). Les termes employés dans ces dernières remarques ne sont d'ailleurs pas aussi fleuris que ceux de la réplique qui semble, précisément pour cette raison, être empreinte d'*eirōneia* (voir les extraits cités plus haut dans cette note et comparer « νυμφόληπτος » à « ὑπὸ τῶν Νυμφῶν... ἐνθουσιάζω; » et à « τὸ ἐνθουσιαστικόν »). Enfin, tous ces passages du *Phèdre* vont dans le même sens que ce qui est dit des autres parties de la discussion, comme nous le voyons dans cette section. À moins d'être prêt à considérer le *Phèdre* comme une gigantesque farce ironique, ce qu'Aristote lui-même ne faisait pas, il faut donc accorder un certain crédit aux affirmations qui nous occupent ici.

considérer que les Nymphes et Pan sont les auteurs de ce discours ¹⁶⁹, où il avait aussi demandé l'aide des Muses ¹⁷⁰. L'ensemble de l'entretien se termine quant à lui sur une prière que Socrate adresse à Pan ¹⁷¹.

Le philosophe avait en outre décidé de prononcer son deuxième discours à la suite d'un « signal divin » ¹⁷². Socrate se réclamait alors de Stésichore, qui avait pris conscience de la nécessité de composer une rétractation grâce à l'influence des Muses ¹⁷³. Dans sa propre palinodie, qui est destinée à honorer Éros, le philosophe mentionne Zeus et les autres dieux du panthéon grec à titre de modèles et de guides pour les âmes humaines ¹⁷⁴. Certains d'entre eux président aux formes de folies divines ou d'inspiration (ἐπίπνοια) qui sont distinguées dans ce discours, à savoir Apollon, Dionysos, Aphrodite et Éros, ainsi que les Muses ¹⁷⁵.

Socrate parle à nouveau des Muses dans son mythe des cigales, comme nous l'avons vu, en vantant leurs bienfaits et en leur dédiant toute la suite de l'entretien. Le mythe qui ouvre la critique de l'écriture met aussi en scène deux dieux égyptiens, à savoir Thamous (ou Ammon) et Theuth ¹⁷⁶. L'analogie

¹⁶⁹ Voir *Phèdre* 263d, trad. Brisson, où Socrate répond au compliment que son interlocuteur lui adresse en affirmant ceci : « Oh ! quelle supériorité, à l'entendre, les Nymphes, filles d'Achéloos et Pan, le fils d'Hermès, ne présentent-ils pas en matière d'art oratoire (δσφ... τεχνικωτέρως) sur Lysias, le fils de Céphale ».

¹⁷⁰ *Phèdre* 237a : « Ἄγετε δὴ, ὦ Μοῦσαι... ξύμ μοι λάβετε τοῦ μύθου... ».

¹⁷¹ Cf. *Phèdre* 279b-c.

¹⁷² À savoir son signe démonique habituel, qui l'empêche de partir tant qu'il n'aura pas réparé la faute commise envers la divinité, c'est-à-dire envers Éros. Cf. *Phèdre* 242b-d, trad. Brisson pour l'expression : « ... τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι... (242b) ».

¹⁷³ Cf. *Phèdre* 243a-b : « ... ἀλλ' ἄτε μουσικὸς ὢν ἔγνω τὴν αἰτίαν, καὶ ποιεῖ εὐθὺς... (243a) ».

¹⁷⁴ Cf. *Phèdre* 247c-b, 250b et 252c-253c.

¹⁷⁵ Voir *Phèdre* 265b-c, pour ce résumé.

¹⁷⁶ Cf. *Phèdre* 274c-275d (analysé *supra*, section 8.3.3).

utilisée dans cette critique s'articule autour des jardins d'Adonis qui, dans la pratique traditionnelle grecque, sont cultivés en guise d'offrandes à ce dieu ¹⁷⁷.

Les passages les plus significatifs sont toutefois ceux où Socrate conclut l'ensemble de la discussion, en parlant comme si Phèdre et lui-même s'étaient contentés d'écouter les dieux qui se sont manifestés dans ce sanctuaire ¹⁷⁸. Il laisse alors entendre que tout le raisonnement qu'il a élaboré avec son interlocuteur ne vient pas d'eux, mais bien de ces divinités. Le philosophe affirme même que ces êtres divins leur ont confié la tâche, à lui et à Phèdre, de transmettre un message à tous les écrivains, un message qui résume les points essentiels de leur discussion ¹⁷⁹.

Dans cette conclusion, les expressions utilisées pour désigner les dieux en question sont plus générales et, partant, plus englobantes que les précédentes ¹⁸⁰. Socrate rappelle certes que le lieu où il se trouve est consacré aux Nymphes, mais il le qualifie du même souffle de « *mouσειον* » ¹⁸¹. Or, le sens littéral de ce mot, qui n'apparaît nulle part ailleurs chez Platon, n'est autre que « temple des Muses » ou encore « lieu où résident les Muses » ¹⁸². L'usage d'un

¹⁷⁷ Cf. *Phèdre* 276b-e (analysé *supra*, section 8.4.1).

¹⁷⁸ *Phèdre* 278b-c (cité *supra*, section 8.5.3) : « καὶ σὺ τε ἐλθὼν φράζε Λυσία ὅτι νῶ καταβάντε ἐς τὸ Νυμφῶν νῆμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, οἱ ἐπέστελλον λέγειν... ».

¹⁷⁹ Voir *Phèdre* 278b-c (cité dans la note précédente) ; et *Phèdre* 279b, trad. Brisson : « Ainsi donc voilà le message que de la part des divinités de ces lieux (παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν), je vais mander (ἐξαγγέλλω) à Isocrate comme à mon bien-aimé... ». — Le message en question consiste à dire que les écrivains doivent s'assurer de connaître les sujets dont ils traitent et ne pas accorder trop d'importance à leurs propres écrits (cf. *Phèdre* 278c-e, analysé *supra*, section 8.5.3).

¹⁸⁰ Voir *Phèdre* 279b (cité dans la note précédente) : « ... τῶνδε τῶν θεῶν... ».

¹⁸¹ Voir *Phèdre* 278b (cité un peu plus haut, note 178) : « ... τὸ Νυμφῶν νῆμά τε καὶ μουσεῖον... ».

¹⁸² Cf. Bailly (1963), *s.v.* — Il n'y a qu'une seule autre occurrence de ce terme dans le corpus platonicien, et elle se trouve elle aussi dans le *Phèdre*. Cette deuxième occurrence ne semble toutefois pas être pertinente pour notre propos, puisqu'elle figure dans le titre d'un ouvrage de rhétorique écrit par Polos. Cf. *Phèdre* 267b : « Τὰ δὲ Πόλου πῶς φράσωμεν αὐτῷ μουσεῖα λόγων... ». — Aucun des interprètes que nous citons dans ce chapitre n'a relevé l'emploi inusité du terme « *mouσειον* » que nous faisons valoir ici. La traduction de Brisson masque d'ailleurs la présence de ce mot : « ... étant tous deux descendus jusqu'au niveau des Nymphes et à leur sanctuaire... ». Celle de Robin (parue dans la

tel terme, au regard du mythe des cigales et des mentions répétées des Muses, confirme le rôle qu'ont ces déesses dans la discussion du *Phèdre*.

Socrate et son interlocuteur ont donc été soumis à l'influence de divinités que l'on pourrait qualifier de bucoliques et d'ambiguës (à savoir les Nymphes et Pan), mais ils ont aussi bénéficié de l'influence des Muses¹⁸³. Il faut ajouter à ce groupe le dieu indéfini qui envoie des interdictions à Socrate de temps à autre¹⁸⁴, et qui est à l'origine de la palinodie¹⁸⁵. L'influence d'Éros se fait elle aussi sentir dans les rapports que Socrate entretient avec Phèdre¹⁸⁶. Toutes ces divinités poussent donc les personnages à prononcer des discours et à discuter entre eux¹⁸⁷. C'est la raison pour laquelle le philosophe estime que ces

Pléiade) met au contraire l'accent sur les Muses et laisse de côté la mention des Nymphes : « ... étant tous deux descendus au ruisseau des Muses, à leur sanctuaire... ».

¹⁸³ Notre analyse rejoint sur ce point celle de Hackforth (1972), qui affirme que les Muses de la philosophie, qui sont invoquées dans le mythe des cigales, vont aider les personnages à mener à bien leur enquête sur l'art des discours (p.117). Voir aussi Heitsch (1997), qui considère que la philosophie est au service des Muses et que les personnages du dialogue, qui s'adonnent à une recherche philosophique, sont eux-mêmes placés sous le contrôle de ces Muses (p.125). Voir en outre Motte (1992), qui estime lui aussi que les Muses jouent un rôle important dans le « cheminement philosophique » qui est représenté dans le *Phèdre* (p.322-323). Il faut toutefois noter que les deux premiers commentateurs ne proposent pas d'argumentation détaillée pour soutenir leur propos. — Concernant cette influence des Muses, on pourrait même aller jusqu'à dire que leur présence est plus perceptible que celle des autres divinités dans ce dialogue, puisque les personnages peuvent entendre le chant de leurs servantes, c'est-à-dire le chant des cigales.

¹⁸⁴ Pour le caractère très général des termes employés pour désigner l'origine de ces signaux divins, aussi bien chez Xénophon que chez Platon, voir Dorion 2003.

¹⁸⁵ Plusieurs interprètes estiment que les signaux divins reçus par le Socrate de Platon ne visent qu'à l'empêcher de faire quelque chose (voir par exemple Chiesa 1992 et Dorion 2003). Il y a toutefois lieu d'admettre une exception ou une nuance dans ce cas-ci. Voir *Phèdre* 242c, trad. Brisson : « J'ai cru entendre une voix [...] qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié (πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι) pour une faute contre la divinité. » Ce signe démonique comporte certes une interdiction, mais celle-ci s'accompagne d'une prescription positive : Socrate doit réparer une faute. Le philosophe se conforme à cette injonction en prononçant sa palinodie, comme nous l'avons mentionné plus haut.

¹⁸⁶ Le premier état de transe qui est mentionné par le philosophe semble imputable à la beauté de son jeune interlocuteur (cf. *Phèdre* 234d). Voir aussi *Phèdre* 265c (citée *supra*, section 7.3.7), où Socrate affirme qu'Éros est leur maître à tous les deux.

¹⁸⁷ Ce foisonnement d'interventions divines, directes ou indirectes, nous empêche d'adhérer à l'interprétation proposée par Robin dans la notice de sa traduction parue dans les *Belles Lettres* (p.LVII-LVII). Il affirme alors que les dieux en question dans les dernières pages du *Phèdre* se limiteraient aux Nymphes, à Pan et à leurs pères respectifs (à savoir Achéloos et Hermès,

dieux sont les véritables auteurs de tous leurs discours, Phèdre et lui-même n'étant que des messagers, voire des véhicules.

Une telle façon de présenter les choses n'est pas sans rappeler la théorie de l'*Ion*. Dans ce dialogue comme dans le *Phèdre* en effet, l'inspiration poétique est conçue comme une forme de possession divine¹⁸⁸. Socrate affirme même qu'il est impossible de composer un bon poème sans être sous l'influence d'un dieu¹⁸⁹. Lorsqu'un poète dit des choses de grande valeur, il faut savoir que ce n'est pas lui qui parle, mais bien le dieu qui s'exprime à travers lui¹⁹⁰. La paternité des beaux poèmes revient ainsi aux dieux et non aux êtres humains¹⁹¹.

L'inspiration nécessaire à la poésie et à la rhapsodie implique une privation momentanée des facultés intellectuelles selon Platon¹⁹². Il en va de

cf. *Phèdre* 263d) – ce qui paraît surprenant au regard de sa traduction parue dans la Pléiade (citée un peu plus haut, note 182). Robin en vient ainsi à croire que l'influence de ces divinités ne se serait exercée que sur le premier discours de Socrate et qu'elle consisterait, pour l'essentiel, à avoir poussé le philosophe à commettre une faute. Voir aussi dans la même veine Labarbe (1994), qui juge que Socrate serait en proie à un « fâcheux enthousiasme » dans son premier discours (p.230).

¹⁸⁸ Cf. *Ion* 533d-534e. Voir aussi *Phèdre* 245a et 265b.

¹⁸⁹ Cf. *Ion* 534b-c et *Phèdre* 245a. Voir aussi *Lois* III, 682a, où l'Étranger d'Athènes affirme que le fait d'être possédé par les Grâces et les Muses est ce qui rend un poète capable d'atteindre la vérité sur les événements du passé : « ... καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὄν γένος ὑμνοδοῦν, πολλῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν γιγνομένων σὺν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε. » — L'opposition platonicienne en cette matière est claire : il y a d'une part les poètes possédés du dieu, qui ont de ce fait un accès à certaines vérités (ou, à tout le moins, une capacité de produire un bon discours), et d'autre part les poètes qui sont médiocres, parce qu'ils ne sont pas inspirés par une divinité. Il se trouve cependant des interprètes pour affirmer que tous les poètes seraient inspirés selon Platon, et qu'ils seraient tous, pour cette raison, incapables d'atteindre la moindre parcelle de vérité. Voir par exemple Billaut 2002, p.31 et 33-34.

¹⁹⁰ Voir *Ion* 534c-d : « ... ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς. (534d) ».

¹⁹¹ *Ion* 534e : « ... οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν... ».

¹⁹² On trouve cette précision dans tous les passages de l'*Ion* que nous avons cités. Voir par exemple, *Ion* 534d (cité dans l'avant-dernière note) : « ... οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν... ».

même de l'enthousiasme divinatoire¹⁹³. Un tel état paraît incompatible avec la pratique de la dialectique au premier abord. L'enthousiasme de type érotique peut cependant déclencher une réminiscence des formes intelligibles selon Platon¹⁹⁴. Qui plus est, il revient à l'intellect de prendre le relais de l'enthousiasme, et de produire un raisonnement susceptible d'expliquer les paroles issues de l'inspiration poétique ou mantique¹⁹⁵. Il existe donc une certaine complémentarité entre ces deux états pour Platon.

Un philosophe peut ainsi bénéficier d'une forme d'inspiration, tout en étant capable d'en faire une interprétation raisonnée par la suite, notamment au sein d'un entretien dialectique¹⁹⁶. Nous en avons un exemple dans le *Phèdre*. Dans son premier discours en effet, Socrate a été « possédé » par les Nymphes

¹⁹³ Voir *Phèdre* 244a-c et *Timée* 71e. Pour un exposé détaillé sur les différentes espèces de folies d'origine divine répertoriées par Platon, voir Brisson 1974.

¹⁹⁴ Voir *Phèdre* 249b-250e : « ... νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς. (249d) ».

¹⁹⁵ Pour l'exégèse des paroles poétiques, voir *Ion* 530c et 531a-b ; ainsi que Desclos 1996, p.132-143. Pour l'interprétation rationnelle des paroles divinatoires, voir *Timée* 71e-72a, trad. Brisson : « ... c'est à l'homme dans son bon sens (ἔμφορος) qu'il appartient de comprendre (συννοῆσαι), après se les être remémorées, les paroles proférées à l'état de veille ou en songe sous l'effet de la divination et de l'enthousiasme (ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως), et tout ce qu'il a eu comme apparitions (ὅσα ἂν φαντάσματα ὄφθῃ), d'expliquer par le raisonnement (λογισμῶ διελέσθαι) de quelle manière et pour qui tout cela signifie quelque chose de mauvais ou de bon... ». Voir aussi à ce sujet, Brisson 1974, p.240-247.

¹⁹⁶ Desclos (1996) estime elle aussi, sur la base de l'*Ion* et de l'*Apologie*, que le personnage de Socrate est à la fois poète et herméneute chez Platon (cf. p.143-147). Dans la même veine, Motte (1992) qualifie le Socrate du *Phèdre* de « poète-philosophe » (p.321). Bodéüs (1990) n'hésite pas lui non plus à attribuer au philosophe platonicien – sur la base de l'*Ion*, du *Phèdre* et du *Timée* – la double capacité d'être inspiré, comme un devin ou un poète, et de comprendre les signes divins en question, comme un prophète (p.47-50). Dorion (2003) montre lui aussi comment le Socrate de Platon s'applique toujours à interpréter de façon rationnelle les signes démoniques qu'il reçoit (p.185-190). Ce commentateur précise que « cette exégèse rationnelle [...] reconnaît toujours, à la façon d'une prémisse indiscutable, le bien-fondé de l'intervention divine » (p.189). Chiesa (1992) se concentre pour sa part sur la capacité de Socrate à interpréter lui-même le signal du *Phèdre*, sans commettre les mêmes erreurs que les devins traditionnels (p.313-318). Elle signale en outre l'apparition, dans la palinodie, de la « figure » du « philosophe [...] inspiré par les Muses et par Éros » (p.317). Brisson (1974) avait quant à lui mis en lumière la récupération anthropologique et politique de la divination chez Platon (p.240-248).

au point de ne plus se souvenir de tout ce qu'il a dit ¹⁹⁷. Cet état ne l'a toutefois pas empêché de prendre un certain recul et de revenir sur ce discours pour l'examiner de façon rationnelle avec Phèdre ¹⁹⁸.

Socrate nie être savant à plusieurs reprises dans les dialogues de Platon, comme on le sait. Ce trait rend d'autant plus frappant le fait qu'il prétende posséder un certain don divinatoire ¹⁹⁹. Dans le dialogue qui nous occupe, il affirme en effet être devin (*mantis*), en raison de son signe démonique habituel ²⁰⁰. Il explique alors à son interlocuteur ce qui le retient de partir et qui l'oblige du même coup à prononcer une palinodie. Dans le *Phédon*, outre le passage où ce philosophe raconte comment une divinité lui a enjoint de faire de la *mousiké* ²⁰¹, Socrate se compare lui-même aux cygnes, en insistant à la fois sur leur chant et sur leurs aptitudes pour la divination ²⁰². Il affirme alors tenir son propre don mantique du même dieu qu'eux, c'est-à-dire Apollon ²⁰³.

¹⁹⁷ Voir *Phèdre* 263d (cité au début de la présente section), où Socrate demande à Phèdre s'il a défini l'amour dans son premier discours.

¹⁹⁸ Cf. *Phèdre* 262c sq.

¹⁹⁹ Ces deux choses (l'ignorance et la capacité divinatoire de Socrate) sont reliées chez Platon. Voir à ce sujet la note 159 de Dorion à sa traduction du *Charmide*. Voir aussi *Timée* 71a-e (commenté plus loin dans la présente section), où la divination est présentée comme un moyen de pallier l'imperfection de l'intellect des humains en général.

²⁰⁰ Le philosophe précise cependant qu'il n'est pas un expert en cette matière (pour ce sens de l'adjectif « *spondaios* », voir *supra*, sections 1.7.2, 6.9.2, 6.9.7 et 8.3.2). Ses aptitudes lui permettent seulement de percevoir les signes qui le concernent lui-même, par opposition au devin professionnel, qui peut voir des signes relatifs à d'autres humains, voire à une cité entière. Cf. *Phèdre* 242c (avec le contexte) : « εἰμί δὴ οὖν μάντις μὲν, οὐ πᾶν δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὄσον μὲν ἐμαντιῶ μόνον ἰκανός ». Pour plus de détails sur la teneur et les limites du pouvoir divinatoire de Socrate, voir Dorion 2003 et Bodéüs 1990.

²⁰¹ Cf. *supra*, section 10.5.2.

²⁰² Cf. *Phédon* 84e-85b.

²⁰³ Voir *Phédon* 85b (avec le contexte) : « ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου... ». — Tous ces passages du *Phédon* montrent bien que les capacités divinatoires du Socrate de Platon ne se limitent pas au fameux signal démonique. Voir à ce sujet, Dorion 2003, p.190.

Il arrive aussi que les philosophes platoniciens estiment que leurs propos relèvent de la divination ou à tout le moins de l'intuition. Il sont d'ailleurs les seuls personnages des dialogues, avec Glaucon et Adimante, à utiliser l'expression « *manteuomai* »²⁰⁴. Les interprètes ne s'entendent pas sur la question de savoir si ce verbe doit être compris de façon littérale ou métaphorique²⁰⁵. On notera cependant que même ceux qui défendent la lecture métaphorique, et qui sont réfractaires à l'idée que le délire divinatoire puisse jouer un rôle quelconque dans la philosophie platonicienne, admettent que ce verbe désigne une sorte d'intuition, qui doit par la suite être démontrée ou justifiée par le biais d'un raisonnement²⁰⁶.

Socrate et l'Étranger d'Athènes qualifient même certains de leurs discours d'« oracles »²⁰⁷. Le lien le plus explicite à être établi entre l'enthousiasme poétique, l'enthousiasme mantique et la philosophie se trouve toutefois dans les dernières lignes du *Philebe*. Socrate affirme en effet que les meilleurs « témoins » permettant de déterminer en quoi consiste la vie bonne sont les « désirs issus des discours divinatoires qui sont à chaque fois inspirés

²⁰⁴ Pour Socrate, voir *Charmide* 169b ; *Lysis* 216d ; *Hippias majeur* 292a ; *République* VI, 506a ; *République*, VII, 523a et 538a-b ; ainsi que *Phèdre* 278b. — Pour l'Étranger d'Élée, voir *Politique* 289c. Pour l'Étranger d'Athènes, voir *Lois* III, 694c et *Lois* X, 885c. — Pour Adimante et Glaucon, voir *République* III, 394d et *République* VII, 531d.

²⁰⁵ Pour les tenants de l'interprétation métaphorique, voir notamment Collin 1952, p.93 ; et Dixsaut 2003, p.289. Pour un exemple d'interprétation plus littérale, voir la traduction du *Charmide* de Dorion, note 159.

²⁰⁶ Voir par exemple, Collin 1952, p.93-95 ; et Dixsaut 2003, p.289. Il faut signaler que cette dernière interprète s'inscrit en faux contre la lecture proposée par Bodéüs (1990), selon laquelle le devin serait le paradigme du philosophe platonicien (p.288 sq.). Pour Dixsaut en effet, le seul type d'enthousiasme dont le philosophe ferait lui-même l'expérience serait la folie érotique, et non le délire divinatoire (p.288). Elle en vient tout de même à concéder que les philosophes platoniciens, tels que Socrate et Timée, ont une certaine capacité de prophétie, c'est-à-dire une aptitude à comprendre et expliquer des signes divins (p.288-291).

²⁰⁷ Pour Socrate, voir *Alcibiade* 127e (τῆ ἐμῆ μαντεία) ; et *Philebe* 66b (ὡς ἡ ἐμῆ μαντεία). — Pour l'Étranger d'Athènes, voir *Lois* IV, 712a, trad. Brisson et Pradeau : « Il faut donc que vous considériez ce que je viens de vous raconter (ταῦτα... λεχθείς), comme s'il s'agissait d'un mythe (καθαπερεὶ μῦθος τις), à la manière d'un oracle (κεχρησιμωθήσθω)... ».

par une Muse philosophe ²⁰⁸ ». L'élaboration d'un beau discours philosophique semble donc reposer, du moins en partie, sur une forme d'intuition ou d'inspiration ²⁰⁹.

Les invocations que prononcent les philosophes platoniciens avant de se lancer dans un discours ou une recherche constituent un autre élément qui milite en ce sens. Timée demande en effet l'aide des dieux avant de commencer son mythe sur la genèse de l'univers ²¹⁰. C'est Socrate qui lui avait suggéré de procéder de cette manière. On apprend en outre, dans ce dialogue, que les dieux ont donné la divination aux êtres humains dans le but précis de pallier les imperfections naturelles de leur âme ²¹¹. L'Étranger d'Athènes demande lui aussi

²⁰⁸ *Philèbe* 67b, notre traduction : « ... τοὺς [ἔρωτας] τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἐκάστοτε λόγων. ». — Pradeau propose quant lui ceci : « les amours suscitées par les discours que prononce toujours l'oracle de la muse philosophique ». Cette traduction occulte un peu le fait que ce sont les discours eux-mêmes (λόγων) qui sont des oracles (μεμαντευμένων). Robin lit pour sa part : « le langage qui est, en toute circonstance, celui d'une muse philosophe », laissant ainsi de côté aussi bien la notion de désir, que celle de divination.

²⁰⁹ Notre analyse rejoint sur ce point celle de Laurent (2002), qui remarque que « la parole philosophique » est « habitée » par quelque chose qui relève de la divination chez Platon (p.88). Bodéüs (1990) reconnaît lui aussi l'existence d'une « inspiration philosophique », qui s'apparente à l'inspiration mantique, notamment par sa part d'irrationalité (p.49). Cet interprète met par ailleurs en évidence les différences qui existent entre elles, et qui tiennent au type de signes perçus, à la sorte d'objets auxquels ces signes renvoient et à l'usage de l'intelligence (p.48-49). Il fait le même exercice (similitudes et différences) en ce qui concerne l'inspiration philosophique et l'inspiration poétique (p.49-51). Dans la même veine, Pradeau commente le passage du *Philèbe* que nous venons de citer, en distinguant la Muse qui inspire le philosophe des autres Muses qui président à la poésie ou à la politique, par exemple (voir la note 335 de sa traduction).

²¹⁰ Cf. *Timée* 27b-c, pour ce développement.

²¹¹ La divination pallie les défaillances de l'intellect, qui n'est pas toujours opérationnel ni efficace, et l'imperfection de la partie appetitive, qui est insensible aux raisonnements. Voir *Timée* 71a-e ; et Brisson 1974, p.235-240. — Dixsaut (2003) s'applique à montrer que les images divinatoires en question dans ce dialogue proviennent de l'intellect lui-même et qu'elles véhiculent seulement des « prescriptions droites » en vue de l'action, et non des connaissances (p.278-280 et 284-287). Ce qui importe toutefois, pour les besoins de notre propos, c'est surtout l'idée platonicienne selon laquelle la divinité peut aider les humains à surmonter leur imperfection naturelle, qu'il s'agisse de connaître ou d'agir. Ce soutien prend parfois la forme d'un don. C'est le cas non seulement de la capacité divinatoire, mais de l'intellect lui-même, qui est à la fois un cadeau des dieux et une parcelle de divinité dans l'âme humaine (cf. *Timée* 41b-d). Le secours divin peut aussi consister en une intervention, comme celles qui ponctuent la vie de Socrate.

l'assistance « du dieu » pour mener à bien sa discussion sur les lois ²¹². Les remarques qu'il fait, trois livres plus loin, indiquent que son vœu a été exaucé : ses interlocuteurs et lui-même ont bénéficié d'une inspiration d'origine divine (τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν) au cours de leur entretien ²¹³. Dans le *Phèdre*, Socrate rappelle la supériorité des dieux sur les êtres humains en matière de savoir, dans la réplique qui suit immédiatement la qualification de l'ensemble de la discussion comme jeu. Il réserve alors le titre de « *sophos* » aux divinités et confère plutôt le titre de « philosophe » à l'écrivain compétent et lucide qu'il vient de décrire ²¹⁴. Ces passages, qui soulignent l'infériorité et les limites de la condition humaine, donnent l'impression qu'il est difficile de produire un beau discours philosophique sans être inspiré, d'une façon ou d'une autre, par une divinité ou par la beauté elle-même ²¹⁵.

Il semble donc que la discussion du *Phèdre* tienne son caractère ludique du but que le philosophe lui a donné, comme c'était aussi le cas dans le *Théétète*. Socrate aurait pu, ici aussi, examiner tout simplement l'art des discours. L'entretien est plutôt devenu un moyen d'honorer les divinités locales, Éros et

²¹² Cette demande concerne plus précisément la fondation de la cité juste à laquelle se livrent les personnages, et qui n'existe que dans leurs discours (τῷ λόγῳ). Cf. *Lois* IV, 712b (commenté *infra*, section 10.6.2) : « Θεὸν δὴ πρὸς τὴν τῆς πόλεως κατασκευὴν ἐπικαλώμεθα ».

²¹³ *Lois* VII, 811c-e (analysé *infra*, section 10.6.3).

²¹⁴ Cf. *Phèdre* 278d (analysé *supra*, section 8.5.3) : « Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι. ».

²¹⁵ Notre analyse rejoint sur ce point celles de Dorter et de Janaway, bien que certains aspects de leurs argumentations respectives nous semblent problématiques. Les résultats de notre recherche nous portent ainsi à être d'accord avec Dorter (1971), lorsqu'il affirme que le philosophe a besoin d'être en proie à une certaine « folie » pour atteindre la vérité (p.288). Cet interprète montre d'ailleurs comment le personnage de Socrate est soumis à diverses formes d'inspiration dans le *Phèdre* (*passim*). Janaway (1995) estime quant à lui, sur la base de ce dialogue, que l'inspiration est une partie fondamentale de la vie philosophique et qu'elle n'est pas incompatible avec l'exercice de l'intellect (p.168). Il considère toutefois que la philosophie, dans ce dialogue, serait placée à la frontière entre le ludique et le « sérieux » (*border-line between playful and serious*, p.168), qu'il assimile à la « frontière » entre la maîtrise de soi (*self-possessed*) et l'inspiration (*ibid.*). Cette partie de sa lecture paraît intenable étant donné que le texte du *Phèdre* place résolument la discussion du côté du jeu, et qu'il n'associe aucun « sérieux » au fait d'être en possession de son bon sens.

les Muses. Or, les activités par lesquelles on rend hommage aux dieux, comme les sacrifices, le chant et la danse, ressortissent toutes au genre du jeu ²¹⁶. L'entretien acquiert ainsi une dimension ludique du fait qu'il soit prononcé en guise d'offrande ²¹⁷.

Un tel but soumet les personnages à une exigence supplémentaire. Pour plaire aux Muses et aux autres divinités concernées, le philosophe et l'adolescent ne peuvent pas se contenter de mener leur recherche avec rigueur : ils doivent en outre s'efforcer d'atteindre une certaine beauté dans leurs discours. Leur discussion devient, de ce point de vue, semblable à un chant ou à un poème. Pour élever leurs discours à ce niveau de rectitude et de beauté, les personnages ont besoin de toutes leurs facultés intellectuelles, mais aussi d'une forme d'inspiration. Cette inspiration semble relever à la fois de l'enthousiasme érotique, poétique et divinatoire ²¹⁸. L'entretien dialectique du *Phèdre* est donc un jeu qui est joué en l'honneur des dieux et avec leur aide.

²¹⁶ Cf. *supra*, section 2.3.1.

²¹⁷ Notre analyse peut, sur ce point, être rapprochée de la lecture proposée par Motte (1996), bien que cet interprète ne tente pas de cerner le jeu particulier du *Phèdre*, et qu'il ne dit rien de son statut d'offrande. Motte montre en effet que les fêtes religieuses en général, en tant que moment de loisir et avec tous les jeux relevant de la *mousiké* qu'elles comportent (p.39-45), constituent « un tremplin particulièrement idoine à la démarche philosophique » (p.45). Il affirme aussi que les discours philosophiques peuvent être conçus comme des hymnes, puisqu'ils sont eux aussi inspirés par les Muses (p.46). Motte met toutefois l'accent sur la « contemplation du vrai et du beau » qui serait favorisée par ces fêtes, en se basant sur plusieurs philosophes grecs, des Présocratiques aux Stoïciens en passant par Platon (p.38-49). Il va en outre beaucoup trop loin lorsqu'il étend le paradigme de la fête sacrée à presque tous les dialogues de Platon (p.43), et lorsqu'il affirme que la vie du philosophe serait elle-même « une fête perpétuelle » (p.46-48). Nous aurons l'occasion de voir, dans la suite de ce chapitre et dans le suivant, que la conception de l'entretien philosophique comme jeu artistique en l'honneur des dieux est plutôt une particularité propre au *Phèdre* et à quelques autres dialogues bien précis. Nous pourrions aussi constater que la vie du philosophe, tel que Platon le conçoit, comporte sa part de travaux pénibles, comme celle des autres humains. On notera enfin, en passant, que l'article d'Adrados (1996), qui porte sur le loisir, la fête et la musique, ne traite pas des loisirs ni des fêtes philosophiques (comme l'auteur l'annonce lui-même en p.97).

²¹⁸ Les interprètes qui reconnaissent le rôle de l'inspiration dans l'entretien du *Phèdre* ont tendance à la restreindre à la folie érotique, ou à mettre l'accent sur cette dernière. Voir par exemple Ferrari 1987 (p.18-19, 24 et 32), Motte 1992 et Chiesa 1992. Nous ne cherchons pas, pour notre part, à circonscrire une sorte précise et unique d'enthousiasme qui présiderait à la discussion du *Phèdre*. Plusieurs sources d'inspiration différentes sont soulignées dans le texte de ce dialogue, comme nous avons tenté de le montrer (Socrate parle même de certains prêtres anciens qui étaient à l'écoute des paroles divinatoires

10.6) Des images de la justice

Les discussions de la *République* et des *Lois* s'inscrivent elles aussi dans un contexte où un hommage est rendu à des divinités ²¹⁹. Elles ne sont toutefois pas elles-mêmes conçues comme des offrandes.

Leur nature ludique tient, cette fois-ci, au mode discursif adopté par les personnages. Ces deux dialogues représentent en effet une sorte de discussion bien particulière, que l'on ne retrouve pas dans les autres dialogues du corpus platonicien. Dans la *République* et les *Lois*, les philosophes et leurs interlocuteurs fondent une cité à partir de zéro et ils tracent les grandes lignes de son organisation. Il faut cependant préciser qu'ils ne créent pas une cité dans les faits : leur œuvre se situe tout entière sur le plan du *logos*.

Socrate et l'Étranger d'Athènes considèrent tous deux qu'un tel usage de la dialectique produit un discours mythique, voire poétique, comme nous le verrons dans les prochaines sections. Les jeux dialectiques de la *République* et des *Lois* se rattachent ainsi au genre de la *mousiké*. À la différence du *Phèdre*, où l'entretien en discours « simple » est ponctué de discours imitatifs, ces deux discussions politiques sont elles-mêmes des *mimésis*. Les philosophes se prononcent en effet sur le statut de leur discours sur la cité juste. Ils ont alors recours à un paradigme, qui est aussi employé chez Platon pour montrer que

issues d'un arbre, en *Phèdre* 275b). Une telle diversité ne nous permet donc pas d'isoler un type particulier d'enthousiasme à l'exclusion de tous les autres. Ce qui importe, pour les besoins de notre propos, c'est la part d'inspiration – quelle qu'elle soit – qui entre dans la composition du jeu de Socrate et de Phèdre. — La réticence des interprètes à admettre que le philosophe, tel que Platon le conçoit, puisse faire l'expérience et profiter de l'enthousiasme mantique ou poétique ne date pas d'hier. Voir par exemple Meyer (1956), qui se concentre sur le *Phèdre*, et qui nie à toute force que l'enthousiasme en général, et la folie poétique en particulier, puissent apporter quoi que ce soit à l'enquête philosophique représentée dans ce dialogue. Ce commentateur s'inscrit en faux contre une lecture de Gundert, qui réduisait la philosophie platonicienne tout entière à de l'enthousiasme (citée dans Meyer 1956, p.262). Il va sans dire que nous n'adhérerons à aucune de ces deux interprétations extrêmes.

²¹⁹ À savoir une fête en l'honneur de la déesse Bendis et un pèlerinage au sanctuaire de Zeus respectivement. Cf. *supra*, sections 10.3.2-3.

l'éristique, la poésie et l'écriture sont des arts mimétiques. Ce paradigme est celui de la peinture.

10.6.1) Peindre une constitution

Les analogies établies entre la peinture et ces trois espèces de discours ludiques servaient surtout à dénoncer leur pouvoir illusionniste ou leur fixité ²²⁰. L'application du paradigme de la peinture à l'élaboration discursive d'une constitution ou d'une législation nous permet, ici aussi, de tirer indications importantes sur la nature et les limites de ce type de discours. Son usage est toutefois plus positif.

Dans la *République*, Socrate se sert en effet de cette comparaison pour répondre à Glaucon, qui le presse de démontrer que la cité juste est réalisable ²²¹.

« – C'était donc pour obtenir un modèle ²²², dis-je, que nous cherchions à savoir ce qu'est la justice en soi, et ce que serait un homme parfaitement juste, s'il devait exister, et quel genre d'homme il serait une fois qu'il serait advenu ; et de la même manière pour l'injustice et l'homme injuste. Nous avons pour but de les regarder, pour voir comment ils nous apparaîtraient eu égard au bonheur et à son contraire. Nous serions dès lors forcés de reconnaître, pour ce qui nous concerne nous-mêmes, que celui qui leur serait le plus semblable aurait le sort le plus semblable au leur. Ce n'était donc pas dans le but précis de démontrer comment ces choses-là peuvent venir à exister ²²³.

– En cela, dit-il, tu dis vrai.

– Or, crois-tu qu'il serait un moins bon peintre celui qui aurait peint un modèle de ce que serait l'homme le plus beau et qui en aurait rendu tous les traits de manière satisfaisante dans son dessin, mais

²²⁰ Cf. *supra*, sections 2.5.4-5, 5.3, 6.5 et 8.3.4.

²²¹ Cf. *République* V, 471c-472b.

²²² « Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα... »

²²³ « ... ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι. »

qui n'aurait pu démontrer qu'un tel homme est également susceptible d'exister²²⁴ ?

– Par Zeus ! Selon moi non, dit-il.

– Eh bien ? Ne dirons-nous pas que nous avons nous aussi produit par le discours un modèle de cité bonne²²⁵ ?

– Certainement. »

(*République* V, 472c-d, trad. Leroux, très légèrement modifiée)

La sorte de discussion à laquelle Socrate s'adonne avec ses amis permet, comme la peinture, de fabriquer des modèles de perfection. La réflexion du philosophe et l'imagination du peintre ne sont pas limitées par les contraintes de la réalité terrestre. Le modèle de cité proposé par Socrate ne pourrait pas faire l'objet d'une application concrète qui lui serait en tous points conforme, comme il le précise lui-même dans la suite du texte²²⁶.

Glaucon et Socrate reviennent sur cette question à la fin du livre IX, au moment où le philosophe termine son exposé sur les dispositions intérieures et la vie de l'homme juste.

« – Je comprends, dit-il, tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours, mais je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre²²⁷.

– Mais, dis-je, il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, se donner à lui-même des fondations²²⁸. Que cette cité existe quelque

²²⁴ « Οἷε ἂν οὖν ἦτόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἂν εἶη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἰκανῶς ἀποδοῦς μὴ ἔχη ἀποδεῖξαι ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; »

²²⁵ « οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐπινοοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; »

²²⁶ Cf. *République* V, 472e-473a : « Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν γιγνόμενα <ἂν> ἀποφαίνειν (473a) ». — Socrate estime qu'il faut plutôt chercher à identifier comment on pourrait organiser une cité réelle de façon à ce qu'elle ressemble le plus possible à ce modèle. Or, cette condition de réalisation de la cité juste (ou de ce qui s'en approche le plus) est l'union de la philosophie et du pouvoir politique (cf. *République* V, 473a-e).

²²⁷ « Μανθάνω, ἔφη ἐν ἧ νῦν διήλομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμῶ οἶμαι αὐτὴν εἶναι. »

²²⁸ « Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄραν καὶ ὄρωντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. »

part, ou qu'elle soit encore à venir, cela ne fait d'ailleurs aucune différence, car cet homme ne réaliserait que ce qui appartient à cette cité et à nulle autre. »

(*République* IX, 592a-b, trad. Leroux)

La cité parfaitement juste ne se trouve sur terre que dans l'âme et les discours de certains êtres humains. L'harmonie qui règne entre les différentes parties de l'âme des hommes justes actualise la constitution de cette cité. Elle existe aussi dans l'esprit des philosophes, qui s'appuient sur leur connaissance du bien et de la justice pour imaginer une telle cité. La cité juste proposée par Socrate est donc un modèle, mais elle est aussi, en dernière analyse, une image discursive.

Socrate fait au niveau des discours ce que les gardiens de la cité devront réaliser dans la pratique. L'élaboration de la constitution par les philosophes-rois est en effet décrite, elle aussi, à l'aide d'une analogie avec la peinture. Comme les peintres, ces gardiens fabriqueront leur œuvre, c'est-à-dire l'excellence morale de la cité, en se basant sur un modèle, à savoir les réalités intelligibles du bien, du juste, du beau, du modéré, etc.²²⁹. L'art politique est donc lui-même conçu comme une forme de *mimésis* dans la *République*²³⁰. Il ne

²²⁹ Voir surtout *République* VI, 500d-e, trad. Leroux : « Mais si la plupart des gens prennent conscience que nous disons la vérité au sujet du philosophe, demeureront-ils hostiles aux philosophes (τοῖς φιλοσόφοις) et se méfieront-ils de nous quand nous affirmons qu'une cité ne connaîtra jamais autrement le bonheur si l'esquisse (διαγράψειαν) n'en a été tracée par ces artistes peintres (ζωγράφοι) qui travaillent selon le modèle divin (τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι) ? ». Voir aussi *République* VI, 501a-c : « ... τοιοῦτός ἐστι πολιτειῶν ζωγράφος... (501c) » ; de même que *République* VI, 484c-d et VII, 540a-b.

²³⁰ Pour d'autres passages du corpus platonicien qui abondent en ce sens, voir *supra*, section 2.5.1. — Cette façon de décrire l'action des philosophes-rois donne à la cité juste l'aspect d'une œuvre d'art. Voir sur cette question, Robinson 2004, p.153. Notons cependant que cet interprète ne dit rien du statut de la discussion qui nous occupe ici. Leszl (2006a) remarque quant à lui que l'entretien de la *République* fait l'objet d'une comparaison avec la peinture (p.251). Il ne tente toutefois pas de l'expliquer ni d'en tirer les conséquences. Laisant cette question de côté, ce commentateur se concentre plutôt sur l'analogie entre les philosophes-rois et les peintres (p.251-252). L'absence de distinction entre ces deux types d'hommes, dans les passages concernés de la *République*, est perçue comme un problème par Leszl (p.251). La suite de son court développement sur ce sujet vise ainsi à établir une séparation stricte entre le philosophe et le peintre (p.251-252), bien qu'une telle séparation ne figure pas dans le texte de Platon.

s'agit toutefois pas d'un jeu, mais plutôt d'une *spoudé*²³¹. Cet art ne produit pas une simple image verbale, mais plutôt une réalité sensible (l'organisation et la vertu de la cité), qui est elle-même à l'image de l'intelligible. La politique est en outre une tâche exigeante et accaparante, où l'on doit composer avec les urgences et les nécessités de la vie humaine²³².

En revanche, l'art utilisé par Socrate, dans un moment de loisir, ressortit à la dialectique. Il produit, non pas une cité juste, mais bien une image verbale de cette chose sensible qui n'est pas encore réalisée²³³. Cet art apparaît ainsi comme une technique imitative au sens où nous l'avons défini dans cette thèse²³⁴. Cette spécificité distingue ce type d'entretien des autres formes de dialectique que l'on trouve chez Platon. Il faut donc le considérer comme une sous-espèce du genre. Comme cette sorte de dialectique bien spéciale n'engendre pas seulement des discours « simples », mais aussi des images mimétiques, elle justifie à elle seule le statut ludique de l'entretien de la *République*. C'est aussi ce qui se passe dans les *Lois*.

10.6.2) Dessiner l'esquisse d'une législation

L'usage du paradigme de la peinture dans ce dialogue diffère un peu de ce que nous venons de voir. L'Étranger d'Athènes l'emploie tout de suite après avoir qualifié la discussion de jeu pour la deuxième fois.

Le philosophe se prépare alors à aborder les lois qui doivent régir le choix des magistrats. Après avoir résumé leurs propos et fixé le programme à venir, l'Étranger a cet échange avec Clinias :

²³¹ Pour la *spoudé* politique, voir *supra*, section 1.5.4.

²³² Voir notamment *supra*, section 8.7.2 et *infra*, section 10.6.2.

²³³ Pour un autre passage où Socrate compare lui-même son exposé sur la cité et les citoyens justes à une peinture, voir *Timée* 19b-c (commenté *supra*, section 9.3.2.2).

²³⁴ Cf. *supra*, sections 2.5.2 et 9.2.5.

« – Tu m’as totalement satisfait, Étranger, par ton exposé préliminaire. Mais maintenant que tu rattaches à la fin de ce qui précédait, le début de ce qui reste à dire, ces derniers propos me plaisent encore plus que les précédents ²³⁵.

– Ainsi donc, nous aurions joué d’une belle façon jusqu’à maintenant au jeu des vieillards raisonnables ²³⁶.

– Tu sembles plutôt mettre en évidence la belle occupation des hommes dans la force de l’âge ²³⁷.

– C’est du moins vraisemblable. Mais envisageons si, sur le point que voici, il t’en semble comme à moi ²³⁸. »

(*Lois* VI, 768e-769a, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée).

Clinias complimente le philosophe sur le contenu du discours, mais aussi sur l’articulation qu’il lui a donnée. La discussion remplit donc les deux critères fondamentaux de la maîtrise de l’art des discours ²³⁹. L’Étranger a conduit cet entretien selon les règles de l’art, d’après le jugement de son compagnon de route. Le philosophe en déduit que leur jeu discursif a été bien joué. Clinias étant très impressionné par la prestation de l’Étranger, le rappel de la nature et de la fonction de leurs discours apparaît comme un procédé de démystification. Il semble que le philosophe cherche à éviter que ses compagnons ne surestiment l’étendue de son savoir.

Cette discussion politique est donc un jeu pour vieillards sensés aux yeux de l’Étranger. Clinias, à qui les Crétois ont confié la responsabilité de fonder une colonie ²⁴⁰, estime au contraire que leur activité constitue une belle *spoudè* pour des hommes qui disposent de leurs pleines capacités (*Καλήν τήν*

²³⁵ « Πάντως μοι κατὰ νοῦν, ὦ ξένη, τὰ ἔμπροσθεν εἰρηκῶς, τὴν ἀρχὴν νῦν τελευτῆ προσάψας περὶ τῶν τε εἰρημένων καὶ τῶν μελλόντων ῥηθήσεσθαι, ταῦτα ἔτι μᾶλλον ἐκείνων εἰρηκας φιλίας. »

²³⁶ « Καλῶς τοίνυν ἂν ἡμῖν ἢ πρεσβυτῶν ἔμφρων παιδιὰ μέχρι δεῦρ’ εἴη τὰ νῦν διαπεπαισμένη. »

²³⁷ « Καλήν τήν σπουδὴν ἔοικας δηλοῦν τῶν ἀνδρῶν. »

²³⁸ « Εἰκόσ γε τόδε δ’ ἐννοήσωμεν εἰ σοὶ δοκεῖ καθάπερ ἐμοί. »

²³⁹ Telle qu’elle est décrite dans le *Phèdre*. Cf. *supra*, section 7.6.1.

²⁴⁰ Cf. *Lois* III, 702c.

σπουδήν... τῶν ἀνδρῶν). La réponse de l'Étranger est circonspecte et laconique (Εἰκός γε). Pour le philosophe, un jeu discursif demeure ce qu'il est, malgré son utilité ou son degré de difficulté. Dans lignes suivantes, il tâchera de montrer à son compagnon que leur activité peut être assimilée à une forme de peinture.

La législation des *Lois* a en effet le même statut que la constitution de la *République* : elle n'existe que sur le plan des discours, de l'avis même de Clinias²⁴¹. L'élaboration de cette législation sert avant tout à faire avancer une recherche sur la justice²⁴², bien que Clinias ait évoqué la possibilité de s'en servir lors de la fondation de la cité des Magnètes²⁴³. L'Étranger affirme pour sa part qu'ils sont en train de « façonner des lois en parole, comme si [ils étaient] de vieux enfants²⁴⁴ ». Leur activité est très théorique²⁴⁵. Elle n'aura pas de

²⁴¹ Voir *Lois* III, 702c-d : « νῦν οὖν ἐμοί τε καὶ ὑμῖν ταύτην δώμεν χάριν ἐκ τῶν εἰρημένων ἐκλέξαντες, τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες... ». Voir aussi la suite de ce passage, en *Lois* III, 702e : « ἀτὰρ πειρώμεθα λόγῳ πρῶτον κατοικίζειν τὴν πόλιν. ».

²⁴² C'était aussi le cas de la constitution de la *République* (cf. *République* II, 368d-369b ; et *République* V, 472b-d, cité dans la section précédente). La recherche des *Lois* porte plus précisément sur la meilleure façon d'organiser une cité et, du point de vue individuel, sur la meilleure façon de passer sa vie. Cf. *Lois* III, 702a-b : « ταῦτα γὰρ πάντα εἴρηται τοῦ κατιδεῖν ἕνεκα πῶς ποτ' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη, καὶ ἴδια πῶς ἂν τις βέλτιστα τὸν αὐτοῦ βίον διαγάγῃ. ».

²⁴³ *Lois* III, 702d : « ... καὶ ἅμα μὲν ἡμῖν οὗ ζητοῦμεν ἐπίσκεψις γενήσεται, ἅμα δὲ ἐγὼ τάχ' ἂν χρῆσαιμην εἰς τὴν μέλλουσαν πόλιν ταύτη τῆ συστάσει. ».

²⁴⁴ *Lois* IV, 712b, notre traduction : « Πειρώμεθα προσαρμόττοντες τῇ πόλει σοι, καθάπερ παῖδες πρεσβύται, πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους. ». On notera que le verbe principal de cette phrase est à la première personne du pluriel. Nous utilisons la troisième personne (signalée par des crochets) pour les besoins de ce paragraphe. — Brisson et Pradeau lisent cette phrase comme si « παῖδες » était à l'accusatif plutôt qu'au nominatif : « Comme des personnes âgées modèlent un enfant, tentons de modeler ces lois en parole, en les adaptant à la cité qui est la tienne ». Robin parle quant lui de « vieillards comparables à des enfants », ce qui est plus proche du grec.

²⁴⁵ Voir aussi *Lois* V, 745e-746d, où l'Étranger affirme que ses compagnons et lui-même sont en train de construire un modèle de cité (παράδειγμα), et que ce dernier devra subir des adaptations avant de pouvoir être appliqué dans la réalité. Aux yeux du philosophe, ce modèle tient du rêve (cf. *Lois* V, 746a : « ὄνειρατα λέγων » ; et *Lois* XII, 969b : « ... ὄνειρατος ὡς τῷ λόγῳ ἐφηγάμεθα... »). À la différence du vrai législateur, qui devra composer avec les défauts et les réticences des humains réels, l'Étranger et ses deux comparses disposent d'un matériau aussi malléable que de la cire pour façonner une cité et des citoyens (cf. *Lois* V, 746a : « ... πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινα πόλιν καὶ πολίτας. »). Les seules limites qui s'imposent à eux sont celles de leur propre pensée. — Ces passages amènent Brisson et Pradeau à considérer le modèle en question comme une

conséquences dans la réalité, à moins que Clinias en décide autrement. L'activité des trois compères des *Lois* ne relève donc pas de la *spoudé* politique, mais bien du jeu discursif²⁴⁶.

La distance qui sépare leur discussion d'une législation réelle est aussi manifeste dans l'usage que l'Étranger fait du paradigme de la peinture. Le philosophe l'applique tout d'abord à la législation elle-même.

« Tu sais, pour prendre un exemple, comment le travail des peintres sur chacun des êtres vivants [qu'ils représentent] paraît sans limites²⁴⁷. Qu'il s'agisse de colorer ou de nuancer les couleurs, quel que soit le nom que les peintres donnent à cette opération, ce travail d'embellissement semble ne jamais pouvoir s'arrêter [et atteindre] le point où la peinture ne puisse plus gagner en beauté ou en expression²⁴⁸. [...] Si un jour il venait à l'esprit de quelqu'un de

« fiction rationnelle » (voir l'introduction de leur traduction des *Lois*, p.28). Cette expression décrit bien la sorte d'image que produit cet entretien dialectique.

²⁴⁶ Certains interprètes ont omis de faire cette distinction entre la législation proprement dite et la discussion sur les lois à laquelle s'adonnent l'Étranger, Clinias et Mégillos. Ils ont ainsi conclu, à tort, que la législation est un jeu pour Platon. Voir par exemple Jouët-Pastré (2000a), qui confond non seulement l'entretien des compères et les lois écrites, mais aussi cette discussion et le dialogue comme texte écrit (*passim*). Cette interprète continue de faire un usage abondant des concepts de « sérieux » et de « jeu sérieux » (voir par exemple p.35 et 40). Elle en vient ainsi à parler de la « valeur sérieuse de l'écrit » (p.37), du « jeu législatif écrit » (p.39), et de deux types d'écriture, dont l'une serait ludique et l'autre « sérieuse » (*ibid.*). Le texte de Platon n'autorise pourtant aucune de ces lectures. On trouve le même genre de confusions et de généralisations dans la thèse de doctorat de Jouët-Pastré (commentée *infra*, annexe II), ainsi que dans son autre article de 2000 (p.83-84). Voir aussi Joly (1994), qui croit que la notion de jeu est appliquée à la politique dans les *Lois* (commenté dans l'annexe II). Voir en outre, toujours à titre d'exemple, Allen (1983), qui tente d'expliquer en quoi consiste le jeu du *Parménide*, en le rapprochant de la législation qui serait, selon sa lecture des *Lois*, « un jeu rationnel » (p.186). On observe aussi une certaine confusion entre la législation et l'entretien sur les lois chez Mouze 2005 (voir notamment p.232-233, 334-335 et 345), bien qu'elle tente à l'occasion de les démêler. Cette interprète se garde cependant de placer la législation dans le domaine des jeux. Laks (2005) montre pour sa part comment la discussion des *Lois* se distingue de la législation, en mettant l'accent sur le loisir et la liberté dont profitent les personnages, et qui s'opposent aux contraintes et à l'urgence auxquelles est soumis un législateur en fonction (p.22-23). Notre analyse rejoint la sienne sur ce point. Ce commentateur ne dit cependant rien du jeu. Il en va de même de Tarrant (2003), qui précise que Platon ne met pas dans la bouche de l'Étranger d'Athènes de véritables lois, mais plutôt une sorte de discours légal (p.57). Cet interprète se concentre toutefois sur la question de la créativité de la cité et du texte des *Lois*, sans poser celle de la discussion qui est représentée dans ce dialogue.

²⁴⁷ « Οἷσθ' ὅτι καθάπερ ζωγράφων οὐδὲν πέρας ἔχειν ἢ πραγματεία δοκεῖ περὶ ἐκάστων τῶν ζώων... »

²⁴⁸ « ... οὐκ ἄν ποτε δοκεῖ παύσασθαι κοσμοῦσα, ὥστε ἐπίδοσιν μηκέτ' ἔχειν εἰς τὸ καλλίω τε καὶ φανερώτερα γίγνεσθαι τὰ γεγραμμένα. »

faire d'un être vivant une peinture aussi belle que possible, et qui, au lieu de se dégrader, gagnerait sans cesse en qualité (ἐπὶ τὸ βέλτιον) avec le temps, tu penses bien que si le peintre, qui est un mortel, ne laisse pas après lui un successeur²⁴⁹ capable de la restaurer (ἐπανορθοῦν), au cas où la peinture serait endommagée par le temps, et de l'améliorer en retouchant ce qui avait été négligé en raison de la faiblesse de sa propre technique²⁵⁰, il n'assurera qu'une courte durée à un grand effort²⁵¹. »

(Lois IV, 769a-c, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Socrate comparait l'art politique à la peinture pour montrer que l'homme politique véritable travaille à partir d'un modèle intelligible. L'Étranger met plutôt en lumière un défaut commun à la peinture et à la législation. Ces deux arts produisent en effet des œuvres qui sont condamnées à une sorte d'incomplétude perpétuelle. Les lois d'une cité, comme les œuvres peintes, sont susceptibles d'être améliorées à l'infini. Elles auront aussi besoin, tôt ou tard, de subir une forme de restauration. Un législateur lucide sait bien que les limites de sa condition d'être humain l'empêchent de produire une œuvre parfaite et éternelle. Il s'appliquera donc à donner à sa législation autant d'exactitude que possible²⁵². Il demeurera toutefois conscient du fait que son œuvre comporte des omissions²⁵³, qui devront être palliées par les générations futures afin que l'organisation de la cité puisse subsister et devenir encore meilleure²⁵⁴.

²⁴⁹ « ... συνοεις ὅτι θνητὸς ὢν, εἰ μὴ τινα καταλείπει διάδοχον... »

²⁵⁰ « ... καὶ τὸ παραλειφθὲν ὑπὸ τῆς ἀσθενείας τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὴν τέχνην οἷός τε εἰς τὸ πρόσθεν ἔσται φαιδρῶνων ποιεῖν ἐπιδιδόναι... » — La deuxième partie de cette phrase est difficile à traduire. Nous la lisons à la lumière de la réplique suivante de l'Étranger (cf. Lois VI, 769d-e, cité un peu plus bas, note 254).

²⁵¹ « ... μικρόν τινα χρόνον αὐτῷ πόνος παραμενεῖ πάμπολυς; » — Pour un autre passage où le législateur est comparé à un peintre, voir Lois XI, 934c (καθάπερ ζωγράφου).

²⁵² Lois VI, 769d : « ἄρ' οὐ τοιοῦτον δοκεῖ σοι τὸ τοῦ νομοθέτου βούλημ' εἶναι; πρῶτον μὲν γράψαι τοὺς νόμους πρὸς τὴν ἀκρίβειαν κατὰ δύναμιν ἰκανῶς; »

²⁵³ Lois VI, 769d : « ... ἄρ' οἶει τινὰ οὕτως ἄφρονα γεγονέναι νομοθέτην, ὥστ' ἀγνοεῖν ὅτι πάμπολλα ἀνάγκη παραλείπεσθαι τοιαῦτα... »

²⁵⁴ Lois VI, 769d-e : « ... ἂν δεῖ τινα συνεπόμενον ἐπανορθοῦν, ἵνα μηδαμῇ χείρων, βελτίων δὲ ἡ πολιτεία καὶ ὁ κόσμος ἀεὶ γίγνηται περὶ τὴν φκισμένην αὐτῷ πόλιν; »

La législation proposée par l'Étranger d'Athènes, dans le cadre de son entretien avec Clinias et Mégillos, présente des caractéristiques similaires, bien que son statut soit différent. Le philosophe prend en effet la peine d'exhorter les futurs gardiens des lois à parachever son œuvre.

« Adressons-leur la parole : “Chers amis, qui êtes les gardiens des lois, il y aura une grande quantité d'omissions dans chacune des lois que nous établirons, c'est fatal.” Pourtant, pour tous les points de quelque importance et pour l'ensemble, nous ne manquerons pas, dans la mesure du possible, de tracer une sorte d'esquisse ; mais il vous faudra compléter cette ébauche ²⁵⁵. Le but que vous aurez en vue pour accomplir cette tâche, vous devez en prendre connaissance. C'est ce que plus d'une fois nous trois, Mégillos, Clinias et moi, nous nous sommes dit l'un à l'autre... ²⁵⁶ »
(*Lois VI*, 770b-c, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

L'œuvre législative des trois vieillards n'est pas comparée à un tableau (*gramma*), mais bien à une esquisse (*perigraphê*) ²⁵⁷. Elle présente donc un degré moindre de précision et d'achèvement qu'une véritable législation. Le philosophe et ses compagnons de route se contentent de tracer les grandes lignes de l'organisation politique et des lois de la cité. Ils laissent les détails aux bons soins des gardiens des lois ²⁵⁸. Un législateur assigné à cette fonction par une cité réelle ne pourrait pas se limiter à proposer une simple ébauche.

L'activité des trois compères se distingue donc de la politique en ce qu'elle n'est pas soumise aux contraintes et aux exigences de la vie concrète ²⁵⁹.

²⁵⁵ « ... οὐ μὴν ἀλλ' ὄσα γε μὴ σμικρὰ καὶ τὸ ὅλον εἰς δύναμιν οὐκ ἀνήσομεν ἀπερίγητον καθάπερ τινὶ περιγραφῇ τοῦτο δὲ δεήσει συμπληροῦν ὑμᾶς τὸ περιγηθέν. »

²⁵⁶ À savoir que le but de la législation est l'acquisition de l'ensemble de la vertu chez tous les citoyens. Cf. *Lois VI*, 770c-e.

²⁵⁷ Pour d'autres passages où leur entretien sur les lois est comparé à une esquisse, voir *Lois V*, 737d : « νῦν δὲ σχήματος ἕνεκα καὶ ὑπογραφῆς, ἵνα περαίνηται, πρὸς τὴν νομοθεσίαν ὁ λόγος ἴτω. ». Voir aussi *Lois IX*, 876d-e (τὸ περιγραφὴν τε καὶ τοὺς τύπους).

²⁵⁸ Pour des remarques similaires de la part de Socrate, voir *République IV*, 423d-424a et 425c-e.

²⁵⁹ Voir aussi à ce sujet, *Lois IX*, 857e-858c. L'Étranger précise alors qu'aucune nécessité ne les oblige à légiférer (« Τὸ μηδεμίαν ἀνάγκην εἶναι νομοθετεῖν », 857e). Il leur est possible de chercher à identifier ce qu'il y a de meilleur (τὸ βέλτιστον) en matière de lois, plutôt que de se contenter du

Il y a, dans le domaine des discours, un espace où la créativité du philosophe peut se déployer, et où il peut jouer à fabriquer des cités de toutes pièces.

10.6.3) Composer un mythe sur la justice

Cet espace est celui du mythe. Nous avons vu dans les sections précédentes que la fondation théorique de cités, comme espèce de discours ou de raisonnement, a les propriétés d'un bon mythe. Elle agit sur les parties irrationnelles de l'âme des hommes qui s'y adonnent, en y introduisant un plaisir sain ou du courage. Elle permet aussi d'apporter un supplément de persuasion, du moins dans la *République*²⁶⁰. Enfin, la création d'un modèle de cité permet de faire progresser la recherche sur la justice dans les deux dialogues qui nous occupent. Pour Socrate et l'Étranger d'Athènes, il ne fait pas de doute que leur jeu appartient au genre mythique. Il produit en effet un discours invérifiable.

La réplique où Socrate qualifie l'entretien de la *République* de mythe met une fois de plus en évidence l'aspect fictif de la constitution qu'il est en train de créer. À la demande de Glaucon, Socrate parle alors des conditions de réalisation d'une cité qui ressemblerait à cette cité juste²⁶¹, et plus précisément de la nécessité de confier le pouvoir politique aux philosophes. Il termine son raisonnement en ces termes :

« Seront-ils donc encore irrités²⁶² quand nous dirons que tant que la race des philosophes ne sera pas au pouvoir dans une cité²⁶³, il n'y

« strict nécessaire » (« τὸ ἀναγκαϊότατον περὶ νόμων », 858a, trad. Brisson et Pradeau pour l'expression). À la différence des vrais législateurs, qui sont souvent obligés d'accomplir leur travail à l'intérieur d'un court laps de temps (« ὑπὸ μεγάλης τινὸς ἀνάγκης ἤδη νομοθετεῖν », 858b), les personnages des *Lois* ont le temps et le loisir (« κατὰ σχολήν » ; « ἐπὶ σχολῆς », *ibid.*) de mener leur recherche comme ils l'entendent.

²⁶⁰ Le raisonnement que Socrate a opposé à l'argumentation de Thrasymaque n'a pas suffi à convaincre Glaucon et Adimante. Ces personnages n'ont pas adhéré non plus à la thèse du sophiste (selon laquelle l'injustice est supérieure à la justice). Cf. *République* II, 368a-b.

²⁶¹ Cf. *supra*, section 10.6.1.

²⁶² Socrate anticipe la réaction de la foule à sa proposition. Cf. *République* VI, 500d-e.

aura, ni pour la cité ni pour les citoyens, aucun répit à leurs maux, et que la constitution sur laquelle porte le mythe que nous racontons ne trouvera pas sa réalisation dans les faits ²⁶⁴ ? »
(*République* VI, 501e, trad. Leroux, légèrement modifiée).

Socrate souligne à nouveau ce point : la constitution dont il parle avec Glaucon et Adimante n'existe que dans leurs discours (λόγῳ). Un philosophe peut parvenir à connaître les réalités intelligibles du bien et du juste, qui servent de modèle à cette constitution. La cité juste, comme toute cité humaine, relève cependant du monde du devenir. Or, comme la réalisation de la cité juste (ou d'une cité qui lui ressemble) n'est envisagée qu'à titre de possibilité future, la constitution élaborée par Socrate, Glaucon et Adimante ne peut être appréhendée par les sens ²⁶⁵. Leur discours sur la meilleure *politeia* est donc invérifiable, et c'est ce qui lui donne son caractère mythique ²⁶⁶.

Il en va de même du modèle d'organisation politique et de législation proposé dans l'entretien des *Lois*. Au moment où l'Étranger, Clinias et Mégillos se questionnent sur la façon dont les premiers colons pourront élire leurs magistrats sans faire d'erreur ²⁶⁷, et où ils envisagent donc la mise en application de leur modèle, le philosophe considère tout de même leur discussion comme un mythe.

« Pourtant, comme on dit, une fois la lutte engagée, aucun prétexte de s'y dérober n'est admis. Et tout naturellement, voici la tâche qui nous incombe désormais à toi et à moi, puisque nous nous sommes

²⁶³ « Ἐτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται... »

²⁶⁴ « ... οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παύλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται; » — Pour le sens des termes de la famille de « *mythologein* », voir Brisson 1982, p.186-192.

²⁶⁵ Nous suivons Brisson sur cette question (cf. Brisson 1982, p.164).

²⁶⁶ La partie de la discussion qui porte sur l'éducation des gardiens est elle aussi qualifiée de mythe par Socrate, pour les mêmes raisons. Cf. *République* II, 376d : « Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας. »

²⁶⁷ Cf. *Lois* VI, 751c-d.

engagés, toi envers le peuple de Crète avec neuf autres dis-tu, à mettre toute ton ardeur à fonder maintenant la cité ²⁶⁸, et moi de mon côté à t'aider dans le récit du mythe que nous [faisons] présentement ²⁶⁹. Toujours est-il que le mythe que je suis en train de raconter, je ne vais pas le laisser de mon plein gré sans tête ; car à se promener en tous lieux ainsi configuré, il paraît informe ²⁷⁰. »
(*Lois* VI, 751e-752a, trad. Brisson et Pradeau, légèrement modifiée)

Dès le premier livre des *Lois*, l'Étranger concevait leur entretien comme un mythe qu'ils composeraient ensemble, pour se donner du courage tout au long du chemin qu'ils avaient à parcourir ²⁷¹. Le philosophe qualifie aussi de mythe certaines parties de leur enquête ²⁷².

La cité des *Lois* semble plus près ou plus susceptible d'être réalisée que celle de la *République*. L'Étranger va cependant plus loin que Socrate en plaçant son discours dans le domaine des jeux poétiques.

« Tout à l'heure en effet, en tournant mon regard vers les discours que nous avons tenus depuis l'aurore jusqu'à maintenant, ces discours, qui ne me semblent pas avoir été prononcés sans la faveur d'une inspiration divine ²⁷³, m'apparaissent ressembler en tous points à de la poésie ²⁷⁴. De plus, il n'y a probablement rien d'étonnant dans l'impression qui m'est venue : celle d'un vif plaisir quand d'un coup d'œil j'ai embrassé nos discours pris dans leur

²⁶⁸ « καὶ δὴ καὶ σοὶ τοῦτο νῦν καὶ ἐμοὶ ποιητέον, ἐπεὶ περ σὺ μὲν δὴ τὴν πόλιν ὑπέσστης τῶν Κρητῶν ἔθνεϊ προθύμως κατοικεῖν δέκατος αὐτός, ὡς φῆς, τὰ νῦν... »

²⁶⁹ « ... ἐγὼ δ' αὖ σοὶ συλλήψεσθαι κατὰ τὴν παρούσαν ἡμῖν τὰ νῦν μυθολογίαν. »

²⁷⁰ « οὐκοῦν δῆπου λέγων γε ἂν μῦθον ἀκέφαλον ἐκὼν καταλίπομι· πλανώμενος γὰρ ἂν ἀπάντη τοιοῦτος ὢν ἄμορφος φαίνοιτο. »

²⁷¹ *Lois* I, 632e : « ὅπως δ' ἂν τὸ πρῶτον διεξέλθομεν, πειρασώμεθα αὐτὸ παράδειγμα θέμενοι καὶ τᾶλλ' οὕτω διαμυθολογοῦντες παραμύθια ποιήσασθαι τῆς ὁδοῦ... »

²⁷² Voir *Lois* IV, 712a, qui porte sur la façon la plus facile et la plus rapide d'instituer de bonnes lois dans une cité (il faut accorder un pouvoir absolu à un homme vertueux). Voir aussi *Lois* VI, 773b, qui traite de la façon dont les citoyens devraient choisir leur mari ou leur femme. Voir enfin *Lois* VII, 812a, où il est question des écrits qui serviraient à l'enseignement de la lecture et de l'écriture.

²⁷³ « νῦν γὰρ ἀποβλέψας πρὸς τοὺς λόγους οὓς ἐξ ἔω μέχρι δεῦρο δὴ διεληλύθαμεν ἡμεῖς ὡς μὲν ἐμοὶ φαινόμεθα, οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν... »

²⁷⁴ « ... ἔδοξαν δ' οὖν μοι παντάπασιν ποιήσει τινὶ προσομοίᾳ εἰρησθαι. »

ensemble ²⁷⁵. Car parmi les nombreux discours que j'ai étudiés et entendus, sous la forme de poèmes ou en prose, ceux-là me sont apparus comme étant les plus mesurés de tous et les plus convenables à mettre dans les oreilles des jeunes gens ²⁷⁶. À celui qui est à la fois gardien des lois et éducateur, je ne pourrais, j'imagine, proposer de modèle meilleur que celui-là : il ne peut que recommander aux maîtres d'enseigner ces discours et d'autres qui tiennent de ceux-là et qui leur ressemblent...²⁷⁷ »

(*Lois* VII, 811c-e, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

Nous retrouvons ici l'idée selon laquelle les beaux discours philosophiques sont composés grâce à une certaine inspiration (τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν), au même titre que la poésie et d'autres jeux artistiques ²⁷⁸. La discussion sur les constitutions et les lois s'apparente elle-même à une forme de poésie selon l'Étranger. Les trois vieillards n'ont pas versifié leurs discours, ni composé une histoire pleine de péripéties, mais ils ont tout même inventé un monde peuplé de personnages très vertueux.

La qualité du contenu de cet entretien procure un grand plaisir au philosophe. À l'inverse des oeuvres tragiques par exemple, ce poème représente des modèles de vie et de comportement que les jeunes auraient tout intérêt à

²⁷⁵ « καὶ μοι ἴσως οὐδὲν θαυμαστὸν πάθος ἐπῆλθε, λόγους οἰκείους οἷον ἀθρώους ἐπιβλέψαντι μάλα ἡσθῆναι. »

²⁷⁶ « τῶν γὰρ δὴ πλείστων λόγων οὐδὲν ἐν ποιήμασιν ἢ χύδην οὕτως εἰρημένους μεμάθηκα καὶ ἀκήκοα, πάντων μοι μετριώτατοί γε εἶναι καταφάνησαν καὶ προσήκοντες τὰ μάλιστα ἀκούειν νέοις. »

²⁷⁷ « τῷ δὴ νομοφύλακί τε καὶ παιδευτῆ παραδείγμα οὐκ ἂν ἔχοιμι, ὡς οἶμαι, τοῦτου βέλτιον φράζειν, ἢ ταῦτά τε διδάσκειν παρακελεύεσθαι τοῖσι διδασκάλοις τοὺς παῖδας, τὰ τε τούτων ἐχόμενα καὶ ὅμοια... »

²⁷⁸ Mouze (2005) fait quelques remarques sur ce passage et elle en cite d'autres qui soulignent eux aussi l'apport d'une certaine inspiration dans cet entretien (p.307-309). Cette interprète ne dit toutefois rien de la nature mythique et picturale de la discussion des *Lois*, puisqu'elle cherche plutôt à montrer que la législation elle-même est une forme de poésie pour Platon (*passim*). La lecture qu'elle propose à ce sujet paraît excessive (voir par exemple, p.208, où elle affirme que le poète serait « le seul éducateur qui puisse être » dans les *Lois* ; ainsi que p.304, où elle juge que la loi serait elle-même « agréable », au même titre qu'une œuvre poétique).

imiter ²⁷⁹. C'est la raison pour laquelle l'Étranger estime que ce discours convient parfaitement à leur éducation. Ce poème étant en grande partie composé par ce philosophe, il est raisonnable de supposer qu'il véhicule un certain savoir, issu d'une pratique préalable de la dialectique ²⁸⁰. La fondation théorique de cités justes apparaît ainsi comme une pratique correcte de la composition poétique, voire comme une forme de poésie philosophique.

La nature ludique des entretiens de la *République* et des *Lois* est donc intrinsèque. Cette sorte de discussion produit en effet des *mimémata*. Contrairement à l'art politique, qui permet d'organiser des cités réelles et qui doit, par le fait même, composer avec les contraintes de la réalité terrestre, l'espèce de dialectique utilisée par Socrate et l'Étranger d'Athènes leur permet de façonner, en toute liberté, des modèles de cités. L'existence de ces cités se limite à la sphère des discours. L'art employé par ces philosophes engendre des images verbales d'une chose sensible, bien que cette chose sensible ne soit pas encore réalisée.

Cette forme de dialectique est donc aussi un art mimétique. Il s'agit plus précisément d'une technique imitative qui relève du genre de la *mousiké*. Le

²⁷⁹ Cf. *supra*, sections 2.5.6-7, 5.2 et 5.4. — Nous avons eu l'occasion de voir que l'Étranger compare tout de même la constitution qu'il propose à une tragédie, mais en précisant que celle-ci est une imitation (*mimésis*) non seulement de la vie bonne, mais de la meilleure vie possible (cf. *Lois* VII, 817b, cité *supra*, sections 2.5.1 et 5.6). Comme le philosophe s'adresse alors aux poètes tragiques (dans un échange hypothétique), il semble utiliser ce terme de « tragédie » pour se placer sur le même terrain qu'eux. Il confère cependant à ce mot une extension qui évacue le trait distinctif de ce type de poésie dans l'optique platonicienne, à savoir la représentation du vice. L'Étranger emploie donc le nom d'une espèce pour désigner un genre. Or le genre poétique, pris dans son ensemble, inclut différents styles, mais aussi différents objets d'imitation. Mouze (2005) interprète quant à elle ce passage en se basant sur la conception aristotélicienne de la tragédie (p.346). Elle cherche à identifier ce que la cité juste a elle-même de tragique (p.332-350). Mouze fait ainsi des remarques intéressantes sur la loi comme rempart à l'*hybris* des hommes et comme figure du destin (p.345-350). Sa lecture n'éclaire toutefois pas le statut poétique qui est conféré à l'entretien dialectique qui se déroule entre les personnages.

²⁸⁰ L'Étranger procède par divisions et rassemblements dans certaines parties de l'enquête. Voir par exemple, *Lois* IX, 874e, où il est question des différentes espèces de blessures et de meurtres : « τὰ δὲ τραύματα, καθάπερ οἱ φόνοι διήρητο, διαιρετέον, τὰ μὲν ἀκούσια, τὰ δὲ θυμῷ, τὰ δὲ φόβῳ, τὰ δὲ ὀπόσα ἐκ προνοίας ἐκούσια συμβαίνει γινόμενα ».

discours qui en résulte appartient à l'espèce mythique, en raison de son caractère invérifiable et de ses propriétés en matière d'éducation et de recherche. Comme il s'agit d'un mythe qui propose des modèles de vie, et dont la composition nécessite une certaine dose d'inspiration, il ressortit, de ce point de vue, à l'espèce poétique. Le jeu de la *République* et des *Lois* montre ainsi que la frontière entre la dialectique et les arts imitatifs chez Platon est loin d'être aussi étanche qu'on pourrait le penser.

10.7) Conclusion

Les quatre entretiens qui sont explicitement placés sous le signe du jeu chez Platon se caractérisent, au niveau discursif, par l'usage de différentes formes de dialectiques bienveillantes, et au niveau dramatique, par un contexte propice aux beaux jeux.

Les personnages disposent en effet d'un moment de loisir ou d'un temps libre. Ils choisissent de passer ce temps en examinant des questions philosophiques. Leur amour des beaux discours ou leur intérêt pour des questions spécifiques les poussent à faire un tel choix. Les personnages du *Phèdre*, de la *République*, du *Théétète* et des *Lois* tirent un plaisir ou une sorte d'apaisement de ces discussions. Le sentiment agréable en question est pur. Il ne s'y mêle aucune souffrance²⁸¹. Il se distingue ainsi non seulement des plaisirs du corps, mais aussi des plaisirs mesquins issus de la comédie ou d'une mauvaise pratique de l'éristique²⁸².

²⁸¹ Cette caractéristique est moins évidente dans les *Lois*, où le contexte dramatique de la discussion (c'est-à-dire le pèlerinage) entraîne une fatigue et une douleur physiques pour les personnages. La nature du plaisir qu'ils tirent de l'entretien n'est toutefois pas « mélangée » pour autant, puisque ce n'est pas la discussion elle-même qui implique une souffrance, mais bien les conditions dans lesquelles elle se déroule. La douleur et le plaisir en question proviennent donc de sources différentes, contrairement aux affections reliées à l'action de manger, par exemple. Cf. *supra*, section 10.3.3.

²⁸² Pour le *phthonos* comme douleur, voir *supra*, section 5.8. Pour le plaisir que prennent les bavards à réfuter leurs interlocuteurs, voir sections 6.2, 6.6-7 et 6.9.

Dans ces quatre dialogues, le cadre de la discussion et la psychologie des personnages permettent donc à ces derniers de vivre l'expérience de l'entretien dialectique comme un jeu, c'est-à-dire comme une activité libre et agréable. Dans le *Théétète*, le jeu en question s'apparente à un sport. Il s'agit d'une compétition où les participants doivent fournir une définition adéquate de la science pour remporter la victoire. Ce type d'*agón* n'a cependant rien de brutal, et ne peut donc être assimilé à une forme de combat verbal. Ce jeu a aussi un but beaucoup plus valable sur le plan philosophique, à savoir l'atteinte du vrai. Le *Théétète* est le seul dialogue de notre groupe où l'entretien dialectique devient une sorte de concours sportif. Il est aussi le seul où la dimension ludique de la discussion est signalée par le biais d'une analogie (ὥσπερ... οἱ σφαιρίζοντες), et non par l'usage de la notion de *paidia*.

Les philosophes platoniciens appliquent plutôt les termes de la famille de « *paidia* » aux discussions qu'ils comparent ou qu'ils associent à des disciplines artistiques²⁸³. Le jeu dialectique du *Phèdre* est proche du chant et de la poésie. Celui de la *République* et des *Lois* consiste en une forme de peinture discursive, qui produit un discours mythique, voire poétique. Dans deux de ces dialogues (le *Phèdre* et les *Lois*), le philosophe qui mène la discussion souligne le rôle d'une inspiration d'origine divine dans l'élaboration du discours. Ces jeux dialectiques relèvent donc du domaine de la *mousiké*, domaine que nous pouvons qualifier de « genre artistique » pour les besoins de cette thèse.

Comme les chants et les danses prévus au programme politique des *Lois*, ces jeux dialectiques de type artistique sont bénéfiques pour l'âme des êtres humains qui s'y adonnent. On s'attendrait à ce que le pouvoir de l'entretien dialectique se limite à l'éducation de l'intellect. Mais certains jeux dialectiques

²⁸³ Le jeu du *Parménide* n'est pas une véritable exception à cette règle. Le concept de *paidia* est appliqué au deuxième entretien qui figure dans ce dialogue, mais il désigne surtout l'entraînement qui y est proposé (cf. *supra*, section 9.5).

ont aussi une influence sur les parties irrationnelles de l'âme. Ils contribuent au développement ou au maintien de la modération (*Phèdre* et *Lois*), ainsi que d'une forme de courage (*Lois*). À la différence de l'usage philosophique des jeux éristiques et rhétoriques, qui vise à éduquer l'âme d'autrui, la pratique de ces jeux dialectiques permet au philosophe de veiller à sa propre vertu.

Cette activité s'apparente aussi aux chants et aux danses des *Lois* en ce qu'elle est une activité pieuse. Ces trois entretiens ludiques se déroulent en effet dans un contexte religieux. Les personnages participent à une fête donnée en l'honneur d'une déesse (*République*), ou à une sorte de pèlerinage (*Lois*). L'une de ces discussions devient elle-même une offrande destinée à honorer des divinités (*Phèdre*).

Les entretiens dialectiques du *Phèdre*, de la *République* et des *Lois* sont donc des jeux artistiques sains et pieux, dont la pratique est tout aussi profitable pour le philosophe que pour ses interlocuteurs. Il existe cependant une différence notable entre ces jeux. Dans le *Phèdre*, les personnages tentent de cerner les rouages d'un art et les critères qui président à la bonne pratique de cet art. Socrate prononce quelques discours imitatifs bien circonscrits en cours de discussion (qui se rattachent aux genres rhétorique et mythique), mais son usage de la dialectique ne produit pas de représentation mimétique de l'objet de leur enquête. L'art des discours étant une réalité accessible aux sens et à l'intellect des êtres humains, il est en outre tout à fait possible de tester la validité du raisonnement élaboré à son sujet. La nature ludique de cette discussion, comme celle de l'entretien du *Théétète*, ne repose donc pas sur l'espèce de discours utilisée. C'est plutôt l'orientation ou le but conféré à la discussion par le philosophe qui la transforme en jeu compétitif (*Théétète*) ou en jeu religieux (*Phèdre*). Le philosophe ajoute ainsi une dimension ludique à ces deux entretiens dialectiques.

La nature ludique des discussions de la *République* et des *Lois* est, quant à elle, inhérente au discours élaboré par les personnages. Le philosophe fabrique une image d'un objet sensible, lorsqu'il fonde des cités humaines de façon théorique. Il dessine en quelque sorte la cité vertueuse. L'image discursive créée par le philosophe est une *mimésis* d'une chose qui demeure introuvable sur terre. Son discours échappe, de ce fait, à toute entreprise de vérification. L'espèce de dialectique employée dans la plus grande partie de ces deux dialogues est donc aussi un art mimétique, qui fait autant appel à la science qu'à l'imagination du philosophe. Cette dialectique imitative consiste plus précisément en une forme de mythologie ou de poésie, de l'avis même des philosophes qui l'utilisent.

Notre analyse met ainsi en lumière l'existence d'une certaine interpénétration entre le genre dialectique et le genre des arts mimétiques chez Platon. Elle montre aussi que l'application des termes de la famille de « *paidia* » à des discussions entières se limite aux entretiens dialectiques qui se rattachent au domaine de la *mousiké*. Deux d'entre eux engendrent des discours imitatifs au sens où nous l'avons défini dans cette thèse (*République, Lois*), tandis que l'autre produit, pour la plus grande partie, des discours issus du simple usage du langage (*Phèdre*).

La différence de fonction qui existe entre la réplique du *Théétète* d'une part, et les répliques du *Phèdre*, de la *République* et des *Lois* d'autre part, donne une fois de plus à penser que Platon réserve le concept de *paidia* pour des situations spécifiques. Dans le *Théétète* en effet, le personnage de Socrate compare l'entretien à un type de jeu bien précis, que les enfants de son époque pratiquent à l'aide d'une balle. Cette analogie, qui apparaît au début du dialogue, sert surtout à inciter un adolescent à se lancer dans la discussion.

Dans les trois autres dialogues, les philosophes appliquent plutôt la notion de *paidia* à l'entretien en guise d'antidote. L'énoncé de la *République* a ceci

de particulier qu'il apparaît comme un remède que le philosophe s'administre à lui-même. Socrate utilise en effet le concept de jeu pour se ramener à l'ordre, après s'être trop emporté contre les faux philosophes. Dans le *Phèdre*, il l'emploie pour annoncer la fin de la discussion, mais cette réplique, comme celles des *Lois*, a en outre des propriétés démystificatrices.

Nous avons vu comment Socrate s'appliquait à défaire l'image de grand savant que Phèdre avait de Lysias, à l'aide de la notion de *paidia*²⁸⁴. Or, le philosophe conclut leur discussion en la qualifiant de jeu, et en insistant une dernière fois sur la différence fondamentale qui existe entre les êtres humains et les dieux en matière de savoir²⁸⁵. Ce commentaire permet à Socrate de diminuer le risque que l'adolescent lui attribue, à son tour, une *sophia* plus grande que celle qu'il possède réellement. L'Étranger d'Athènes confère pour sa part un statut ludique à l'entretien des *Lois* à deux reprises. Ce philosophe sent le besoin de rappeler à Clinias que leur discussion est un jeu, et de lui expliquer en quoi elle l'est, au moment où ce dernier lui adresse des louanges et où il considère leur activité comme une *spoudé*. Ce rappel et les explications qui l'accompagnent permettent à l'Étranger d'éviter que son interlocuteur ne se fasse des illusions sur son compte et sur le statut de leurs discours.

L'application de la notion de *paidia* à ces entretiens dialectiques conserve donc la fonction que nous avons pu observer tout au long de cette thèse à l'égard d'autres espèces de discours. En plus de souligner la parenté qui existe entre ces discussions et les œuvres d'art, elle vient désamorcer une illusion que le discours risque d'engendrer, ou qu'il produit effectivement, dans l'âme de l'interlocuteur ou de l'auditeur. Ce procédé de démystification étant utilisé à l'endroit d'une forme de dialectique qui n'est pas imitative (celle du *Phèdre*), il

²⁸⁴ Cf. *supra*, section 7.3.5.

²⁸⁵ Cette opposition entre les dieux et les humains structurait déjà l'ensemble de la palinodie. Voir notamment *Phèdre* 249e-250c.

semble que le potentiel illusionniste en cause ne soit pas un caractère intrinsèque de ce mode discursif ou de cette méthode. La dialectique semble plutôt acquérir un pouvoir de mystification, lorsque l'interlocuteur est un peu naïf et que le meneur livre une bonne prestation. L'illusion, lorsqu'elle survient, naît de la qualité de la performance dialectique. En conduisant la recherche avec brio, et en réussissant à cerner la réalité qui fait l'objet de l'enquête, le philosophe risque de donner l'impression qu'il possède un savoir surhumain. D'où la nécessité de rappeler quelles sont les limites de la condition humaine, auxquelles le philosophe est lui aussi soumis, bien qu'il s'efforce de les surmonter.

Chapitre 11

CONCLUSION GÉNÉRALE : TOUS LES ENTRETIENS PHILOSOPHIQUES SONT-ILS DES JEUX POUR PLATON ?

Introduction

Plusieurs interprètes se sont interrogés sur les conséquences de l'application explicite de la notion de *paidia* aux entretiens dialectiques du *Phèdre*, de la *République* et des *Lois*. Certains d'entre eux se sont empressés d'y introduire un concept de « sérieux » étranger à la pensée platonicienne ¹. Il semble qu'ils cherchaient par là à préserver la valeur du contenu philosophique de ces entretiens, comme si leur dimension ludique constituait une sorte de menace à cet égard. À l'inverse, d'autres commentateurs concluent, sur la base de quelques passages des dialogues, que la philosophie dans son ensemble serait un jeu pour Platon ². Les résultats de notre recherche nous empêchent cependant d'adhérer à l'une ou l'autre de ces interprétations.

11.1) Les dialogues écrits comme jeux

Certains de ces commentateurs semblent tout d'abord avoir omis de distinguer les dialogues platoniciens en tant qu'écrits, de l'objet qu'ils

¹ Nous en avons mentionné quelques-uns dans les notes du chapitre 10. Pour d'autres exemples de la popularité du concept de « jeu sérieux » dans l'interprétation de ces dialogues, voir Guthrie 1975 et Weil 1959 (commentés *infra*, annexe II, sections III.1 et III.5).

² Voir par exemple Gundert 1977, Huizinga 1951 et Ophir 1986 (commentés *infra*, annexe II, sections I.2, II.1 et IV.3) ; Aichele 2000, p.69-71 ; Griswold 1986, p.234 ; ainsi que Muller 1997, p.170-171 et 289-307. Voir aussi Schaefer (1969), qui croit que la dialectique est ludique selon Platon (cf. *infra*, annexe II, section III.3). — Il est étonnant de constater que certains tenants de l'interprétation selon laquelle tout serait ludique chez Platon utilisent eux aussi le concept de « jeu sérieux ». Voir notamment Schaefer 1969 et Ardley 1967, p.226 (commentés *infra*, annexe II, sections III.3 et I.3). Voir aussi Migliori (2000), qui construit toute une herméneutique autour d'un certain « jeu philosophique » qui aurait lieu entre Platon et ses lecteurs, mais qui concernerait aussi les questions et les réponses des personnages (p.174, 185-187 et 191-192).

représentent, c'est-à-dire des entretiens philosophiques. Cette distinction est en effet capitale. Lorsqu'on applique les critères de Platon en matière de discours à ses propres dialogues, ces derniers apparaissent comme des discours très mimétiques³. Ce sont des images verbales produites à l'aide d'une technique imitative qui est dotée d'un grand pouvoir de mystification (à savoir l'écriture). Tous les écrits ayant un statut ludique pour Platon⁴, ses dialogues, qui sont des discours écrits, doivent eux aussi être considérés comme des jeux.

Les dialogues platoniciens sont en outre plus mimétiques que d'autres sortes d'écrits, comme les traités ou les lettres par exemple. Tous les lecteurs attentifs de Platon remarquent que cet auteur ne parle jamais en son propre nom dans ses dialogues⁵. Il présente plutôt des personnages qui discutent entre eux. Selon les critères énoncés dans les deuxième et troisième livres de la *République*, et dans les premières pages de la *Poétique* d'Aristote, les dialogues platoniciens se rattachent ainsi au genre poétique ou – pour utiliser une expression plus moderne – à la dramaturgie⁶. Les dialogues de Platon ont en

³ Comme l'ont remarqué certains interprètes. Voir notamment Zimbrich 1985, ainsi que Ausland 1997 (commenté dans l'annexe II, section I.3).

⁴ Cf. *supra*, sections 8.3.4 à 8.5.2. — Les bonnes lois sont les seuls textes qui pourraient constituer une exception à cet égard (cf. *supra*, sections 8.7.1 et 9.3.3.1).

⁵ La question de l'« anonymat » de Platon a donné lieu à plusieurs études ces dernières années. Voir par exemple le recueil de Press (2000), où l'on cherche à réfuter l'idée que certains personnages des dialogues puissent être les porte-parole de Platon. Voir aussi Laks (2004), qui estime que Platon ne se met pas lui-même en scène – alors qu'une telle chose est possible chez les autres auteurs de l'époque (notamment chez Aristote) –, parce qu'il cherche à « déségotiser l'argument » (p.100, 107-108 et 117). Notre propos, cependant, n'est pas de chercher le sens de l'absence de Platon dans ses propres dialogues, ni de mettre en doute le rôle central des personnages qui sont philosophes. Les rappels que nous faisons ici visent plutôt à cerner le genre de discours auquel appartient les dialogues platoniciens.

⁶ Pour la *République*, voir *supra*, chapitre 5. Pour Aristote, voir *Poétique* I, 1, 1447a1-1447b25, où les dialogues socratiques en général figurent parmi d'autres types d'imitation poétique (τοὺς Σωκρατικούς λόγους, 1447b11). — Plusieurs commentateurs n'ont pas hésité à reconnaître l'aspect poétique des dialogues de Platon, et ce depuis Schleiermacher (voir l'historique proposé par Klein 1965, p.3-4). L'interprétation des dialogues en tant qu'œuvres dramatiques semble toutefois avoir gagné en popularité à partir de Randall (1970). On a ainsi assisté à la naissance d'un courant où les lectures « dramatiques » se font parfois au détriment du contenu philosophique (voir notamment Arieti 1991). Certains commentateurs adoptent cependant un point de vue plus modéré sur cette

effet une forme si théâtrale qu'ils peuvent être joués par des acteurs⁷. Ce caractère imitatif s'accroît lorsqu'un personnage fait le récit d'un entretien⁸. On n'a alors plus affaire à la représentation écrite d'une discussion, mais bien à la représentation écrite d'une narration qui, à son tour, fait la *mimêsis* d'un entretien. Le degré d'éloignement entre l'image et son modèle est plus grand dans ce genre de cas. De manière générale, la composition d'un dialogue platonicien nécessite donc l'usage simultané de deux arts mimétiques différents, à savoir la poésie (au sens large du terme) et l'écriture.

La question de savoir pourquoi Platon a donné à ses écrits la forme de dialogues a suscité tout un débat chez les interprètes⁹. Poser le problème de cette façon revient à se demander pourquoi cet auteur n'a pas écrit de traités systématiques à la manière des philosophes modernes. Outre le fait qu'elle a toutes les apparences d'un faux problème, cette question risque de nous entraîner loin de notre propos. Ainsi, nous nous bornerons tout d'abord à rappeler, avec Kahn, que Platon n'est pas l'inventeur de ce genre littéraire, bien

question, en tentant de mettre en lumière les liens qui existent entre le cadre dramatique du dialogue et son contenu philosophique (pour un exemple récent, voir McCabe 2000).

⁷ Les dialogues platoniciens étaient sans doute destinés à être lus, mais il est intéressant de constater que certains d'entre eux font partie du répertoire théâtral actuel. Il existe même en France une troupe de théâtre professionnelle, « la Compagnie des amis de Platon », qui s'en est fait une spécialité. Depuis 1991, cette troupe a donné des représentations du *Protagoras*, de l'*Apologie de Socrate*, de l'*Alcibiade*, du *Ménon*, du *Gorgias*, du *Banquet*, du *Phédon*, de la *République* et du *Phèdre*. (Pour plus de détails sur cette troupe de théâtre, voir leur site internet : www.philo-net.com/CAP-presentation.htm).

⁸ Voir par exemple les prologues du *Protagoras*, du *Phédon*, du *Théétète* et du *Parménide*.

⁹ Voir notamment Griswold (1988a), qui propose une interprétation très spéculative à ce sujet, en se basant sur des philosophes modernes et postmodernes (*passim*), et en se servant de son propre concept d'« ironie » (p.143 et 161-162). Voir aussi, dans une veine similaire, Nonvel Pieri (2001), qui affirme que le dialogue platonicien serait lui-même une « forme de pensée ironique » (p.21, 30-32, 35, 47-48). Sa notion d'« ironie » comme « jeu entre distinction et indistinction » (p.31-32) n'a cependant rien à voir ni avec l'*eirōneia* grecque, ni avec le jeu tel que Platon le conçoit. Par comparaison, l'hypothèse de Gill (2002), qui s'articule autour du dialogue comme dramatisation de la dialectique, paraît beaucoup plus prudente et sensée. Pour Gill en effet, l'emploi de la forme dialogique viserait à montrer que l'acquisition du savoir passe par la dialectique, et que celle-ci est une recherche menée en commun, qui n'est jamais achevée une fois pour toutes (*ongoing search*, p.149-153). L'article de Gill (2002) contient d'ailleurs une recension des grands courants d'interprétation du XX^{ème} siècle sur la forme dialogique chez Platon (p.146-149).

qu'il l'ait porté à des sommets inégalés ¹⁰. Notre philosophe fait partie d'un groupe qu'on a l'habitude d'appeler « les Socratiques » (avec Xénophon, Eschine et plusieurs autres). Il a donc écrit lui aussi des *logoi sokratikoi* ¹¹. La forme dialogique ne distingue pas l'œuvre de Platon de celles de ses contemporains. Son originalité est ailleurs.

Notre étude des jeux discursifs chez Platon fournit aussi quelques pistes d'explication sur les raisons qui pourraient motiver l'emploi de ce genre littéraire. Il faut en effet garder à l'esprit que le meilleur discours, pour Platon, est un discours qui éduque son destinataire ¹². Cet auteur ne conçoit toutefois pas l'éducation comme une simple transmission de connaissances ou de doctrines. On ne devient pas savant en écoutant ou en lisant un discours sur un sujet donné, même si le discours en question contient des connaissances ou des théories très valables. Le véritable savoir, qui consiste en une compréhension profonde d'une réalité, s'acquiert plutôt par l'exercice de notre propre intellect, et par une pratique assidue de la dialectique qui s'étend sur plusieurs années, voire toute une vie. Aucun discours – qu'il soit oral ou écrit, qu'il s'agisse d'un traité ou d'un dialogue – ne mène directement son destinataire à une telle compréhension.

La conception platonicienne de l'éducation concerne de toute façon l'ensemble de l'âme humaine, et non seulement l'intellect ¹³. Or, nous avons vu tout au long de cette thèse que les arts imitatifs peuvent être très utiles pour l'éducation des parties irrationnelles de l'âme, dans la mesure où ils sont pratiqués de la bonne façon. Ces techniques peuvent même se fonder sur un

¹⁰ Cf. Kahn 1996, p.1-35, pour ce développement.

¹¹ Pour cette expression, voir Aristote, *Poétique* I, 1, 1447b11 (cité plus haut dans la présente section).

¹² Cf. *supra*, chapitre 8, pour ce développement.

¹³ Cf. *supra*, section 2.3.3.

savoir (*mimésis historique*) selon Platon ¹⁴. Elles peuvent ainsi produire des images droites et saines ¹⁵. La très grande majorité des discours imitatifs qui sont prononcés par les philosophes platoniciens contiennent des principes ou des théories auxquelles ils adhèrent. La capacité des discours mimétiques à véhiculer des connaissances dépend, comme toute autre forme de discours, des capacités du locuteur ¹⁶.

Cela étant, les discours poétiques ou dramaturgiques présentent des avantages notables sur les traités et les autres écrits du même genre. L'usage d'un art poétique permet en effet d'introduire un certain mouvement au sein même de l'image écrite qui est, elle, figée. Nul doute qu'une image mimétique d'un entretien, où des personnages discutent entre eux, représente mieux le mouvement de la pensée et de l'intellection qu'une série d'énoncés théoriques ¹⁷. La pensée étant définie par Platon comme un dialogue de l'âme avec elle-même, la préférence de ce philosophe pour l'écriture dialogique ne paraît pas plus mystérieuse que son plaidoyer en faveur de la dialectique (en tant que méthode de recherche) ¹⁸.

Il semble aussi plus prudent d'exposer des connaissances et des théories sous un mode poétique, lorsqu'on souhaite avoir une influence bénéfique sur l'âme des lecteurs ¹⁹. Dans sa critique de l'écriture, Platon dénonce la tendance des lecteurs à s'imaginer qu'ils sont devenus savants du seul fait d'avoir lu des

¹⁴ Cf. *Sophiste* 267e (analysé *infra*, annexe I, section V.1.).

¹⁵ Voir *supra*, notamment sections 2.5.4, 2.5.7 et 7.2.3

¹⁶ Pour l'ignorance des poètes, des éristiques, des rhéteurs et des écrivains, qui est dénoncée par Platon, voir *supra*, sections 5.3, 6.4 à 6.7, 7.2.2, 8.3 et 8.6.1-2.

¹⁷ Pour le mouvement de la pensée et les discours qui conviennent le mieux à ce mouvement, voir *supra*, sections 8.3.4-5.

¹⁸ Pour cette définition de la pensée, voir *Théétète* 189e-190a. Pour le lien entre cette définition et la pratique de la dialectique, voir notamment Dixsaut 2001, p.145.

¹⁹ Ce ne sont pas toutes les formes de poésie qui sont dangereuses selon Platon, mais bien l'espèce particulière de poésie qu'est la tragédie. Cf. *supra*, sections 2.5.6, 5.2 et 5.4.

livres ²⁰. Or, la lecture d'un traité systématique semble très propice à la création d'une telle illusion. Le recours à la dramaturgie pourrait ainsi diminuer le risque de transformer l'ignorance initiale du lecteur, en une forme d'ignorance beaucoup plus grave aux yeux de Platon ²¹.

Parmi les commentateurs qui accordent une certaine importance à la forme des dialogues platoniciens, nombreux sont ceux qui se concentrent sur les gains intellectuels qui pourraient y être associés. Une idée centrale fait presque l'unanimité parmi eux : les dialogues incitent les lecteurs à poursuivre la réflexion par eux-mêmes ²².

L'accent que ces interprètes ont mis sur la recherche dialectique et l'éducation de l'intellect les a toutefois portés à omettre un fait qui, bien qu'il soit simple, n'en est pas moins significatif. La dramaturgie, en effet, permet surtout de représenter des activités et des modèles de comportement, qui sont susceptibles d'être adoptés par leurs destinataires (qu'ils soient spectateurs ou lecteurs) ²³. Les images poétiques ont une très grande influence sur les parties irrationnelles de l'âme selon Platon ²⁴. Elles peuvent rendre un être humain meilleur si elles sont bien faites. Une représentation dramatique du genre de vie philosophique a donc plus de chance de toucher l'âme des lecteurs, et d'y

²⁰ On trouve cette idée aussi bien dans la *Lettre VII* que dans le *Phèdre*. Cf. *supra*, sections 8.3.3 et 8.6.4.

²¹ Rien ne nous oblige toutefois à adhérer au postulat ésotériste selon lequel l'essentiel de la pensée de Platon serait réservé à la transmission orale (cf. *supra*, sections 3.1 et 8.6). Les théories de Platon ne prennent pas la forme d'une vérité révélée dans les dialogues, mais elles ne sont pas absentes pour autant.

²² On a parfois qualifié cette approche de « maïeutique ». Voir notamment la recension de Gill (2002), p.148 ; ainsi que Sayre 1988, p.108-109.

²³ Aucun des commentateurs mentionnés dans la présente section n'a posé la question de savoir si la forme dramatique des écrits de Platon pouvait avoir un effet quelconque sur le comportement du lecteur ou sur sa façon de vivre.

²⁴ Cf. *supra*, sections 2.5.6-7 et 5.2, pour ce développement. — La conception tripartite de l'âme n'apparaît de façon claire et explicite qu'à partir de la *République*. L'idée selon laquelle il existe, à l'intérieur des êtres humains, des forces qui résistent à la raison est toutefois déjà présente dans des dialogues tels que le *Gorgias* et le *Phédon*. Voir à ce sujet, Erler 2004.

provoquer certains changements, qu'un discours formel sur l'excellence morale et la science. Les personnages qui sont des philosophes chez Platon ne sont pas que des praticiens d'une méthode : ce sont des modèles d'hommes vertueux²⁵.

Les dialogues platoniciens sont donc très ludiques en tant que *mimémata*, c'est-à-dire en tant que poèmes philosophiques écrits. Mais ce constat ne nous autorise pas à conclure que l'objet de ces représentations, c'est-à-dire l'entretien philosophique, est nécessairement ludique au regard des autres activités humaines pour Platon.

11.2) Le jeu, la dialectique et le langage

L'interprétation selon laquelle tout serait ludique chez Platon balaie en effet sous le tapis les nuances de sa réflexion sur le jeu, le langage et les discours, de même que les particularités des discussions qui sont qualifiées de jeux dans ses dialogues.

Pour Platon, l'être humain et l'ensemble de ses activités sont de l'ordre du jeu lorsqu'on les compare aux dieux et aux réalités intelligibles, qui leur servent de mesure et qui sont, eux, des êtres de grande valeur (*spoudaioi*). Ce jugement porté sur l'humanité donne lieu à un usage particulier de la notion de *paidia*, qui consiste en un rappel des limites de la condition humaine. En concevant leur propre discours comme un jeu, les philosophes platoniciens montrent qu'ils sont conscients de l'imperfection naturelle de leur pensée et de

²⁵ C'est très clair dans le cas de Socrate. Les dialogues soulignent non seulement la quête de savoir de ce philosophe, mais aussi sa modération (voir notamment le *Banquet* et le *Phèdre*), son courage (cf. *Lachès* 181a-b et *Banquet* 220d-221c), sa justice (voir notamment le *Criton* et le *Gorgias*, où l'on comprend que Socrate aime plus la justice que la vie elle-même), et sa piété (voir notamment l'*Apologie de Socrate* et le *Phédon*). Le but conféré à la constitution et aux lois par l'Étranger d'Athènes ne laisse pas de doute non plus sur l'importance qu'il accorde à la vertu dans son ensemble (voir notamment *Lois* I, 630a-631a, commenté en partie *supra*, section 3.7.3). La piété de ce philosophe se manifeste aussi à maintes reprises dans les *Lois* (voir notamment *supra*, section 3.7.1).

leurs discours. Ils invitent du même coup leurs interlocuteurs à faire preuve d'une telle lucidité.

Platon introduit cependant des distinctions non négligeables entre les différentes activités humaines, lorsqu'il les évalue les unes par rapport aux autres. La recherche dialectique et la politique sont en effet des *spoudai* pour Platon, c'est-à-dire des activités importantes qui composent l'occupation principale du philosophe. Le philosophe platonicien suit son inclination naturelle lorsqu'il se consacre à sa *spoudé* dialectique. Son amour de la science et de l'apprentissage (*philomatheia*) fait en sorte qu'il lui est possible de tirer un plaisir de la pratique de la dialectique, malgré son niveau de difficulté et les efforts qu'elle exige ²⁶. Cette activité peut, de ce point de vue, acquérir une dimension ludique aux yeux du philosophe, lorsque certaines conditions sont réunies. La *spoudé* politique, en revanche, est une nécessité, voire une contrainte qui s'impose au philosophe ²⁷. Le gouvernement de la cité et l'éducation des êtres humains est un devoir pour lui, et non une activité libre et conforme à ses goûts. Il est fort probable qu'une telle occupation lui soit pénible par moments ²⁸.

Parmi les autres activités humaines, les travaux qui sont nécessaires à la survie physique, ou qui visent l'enrichissement matériel, ne méritent quant à eux ni le titre de *spoudé*, ni celui de *paidia* ²⁹. Enfin, au sein du genre des jeux, certaines activités sont meilleures que d'autres pour Platon. Les jeux sont en

²⁶ Pour la *philomatheia* comme caractéristique du naturel philosophe, voir *République* III, 376b-c (commenté *supra*, section 6.11.1). Voir aussi *République* VI, 485a-e, 490a-b ; et IX, 581b. Pour les plaisirs issus des activités scientifiques, voir *supra*, section 10.3.

²⁷ Cf. *supra*, section 1.5.4, pour ce développement.

²⁸ Voir notamment l'allégorie de la caverne, où Socrate affirme qu'il faut forcer les philosophes à gouverner, parce qu'ils n'y sont pas enclins (*République* VII, 519c-520e).

²⁹ La guerre en est un exemple. Elle n'est ni un jeu ni une *spoudé*, mais plutôt une nécessité. Voir *supra*, section 1.6.2.

effet envisagés du point de vue de leur utilité, de leur beauté et du type de plaisir qu'ils procurent. Les jeux scientifiques (dialectiques et mathématiques) et les jeux artistiques (chant, danse, mythologie, écriture), lorsqu'ils sont pratiqués avec rectitude, surpassent ainsi les luttes verbales (éristique, rhétorique) et les banquets traditionnels ³⁰.

L'entretien dialectique peut donc être ludique, mais le jeu n'est pas une propriété inhérente à la dialectique comme méthode scientifique ou comme espèce de discours chez Platon. Seules deux formes particulières de dialectique sont ludiques de façon intrinsèque selon lui. La dialectique exploratoire présentée dans le *Parménide* produit des raisonnements, comme les autres formes de dialectique. Elle est cependant libérée d'une exigence associée à la pratique de cet art. L'adhésion du locuteur aux prémisses et aux conclusions du raisonnement, qui est l'une des règles de la dialectique, est suspendue ³¹. C'est la raison pour laquelle cet exercice demeure toujours un jeu, même si l'homme qui le pratique vit plutôt cette expérience comme un travail éreintant. La dialectique imitative de la *République* et des *Lois* produit quant à elle des images mythiques et poétiques de la cité juste, ce qui fonde son appartenance au genre du jeu. Cette caractéristique est toutefois exceptionnelle : la dialectique, telle qu'elle est représentée dans les autres dialogues platoniciens, ne produit pas de *mimémata* de cet ordre.

La dialectique implique, comme tout discours, l'usage du langage. Nous avons vu que le langage est une représentation (*mimésis*) de la pensée et des réalités selon Platon ³². L'image verbale issue de l'expression méthodique d'une pensée humaine a peu de valeur au regard de l'intellection et du savoir total des

³⁰ Cf. *supra*, chapitre 2 et chapitres 8 à 10.

³¹ Cf. *supra*, section 3.7.3 et 9.5.3.

³² Cf. *supra*, section 9.2.4.1.

dieux. Elle prend, comme toute production humaine, un aspect ludique lorsqu'elle est mesurée à l'aune de la divinité. Mais cette image n'a pas le même statut que les images poétiques ou éristiques, par exemple. Dire ce que l'on pense ne constitue pas une technique imitative pour Platon³³. La différence qui sépare le discours « simple » du discours mimétique, et qui est établie dans un passage célèbre de la *République*, ne doit pas être occultée³⁴. Les discours imitatifs, qui sont ludiques par nature selon Platon, se distinguent des discours simples par l'intervention d'un art bien particulier (poésie, mythologie, rhétorique, etc.), qui s'ajoute à l'usage du langage. Ses philosophes n'acolent donc pas la notion de *paidia* à toute forme de discours. Ils l'appliquent plutôt à des espèces discursives et à des situations précisés.

Notre recherche montre en effet que les trois entretiens qui sont qualifiés de jeux chez Platon, et qui sont représentés dans le *Phèdre*, la *République* et les *Lois*, présentent un certain nombre de traits distinctifs. Les philosophes utilisent une forme de dialectique bienveillante et douce³⁵, qui accompagne des discours imitatifs ou qui est elle-même mimétique. Leurs interlocuteurs principaux démontrent des dispositions pour la philosophie ou un intérêt marqué pour certaines questions, ce qui leur permet de prendre plaisir à l'entretien. La discussion elle-même a une dimension artistique et religieuse. Les philosophes soulignent l'inspiration qui les guide et qui leur permet d'élaborer un raisonnement qui est non seulement valable, mais beau. Leur *logos* dialectique ~~qui~~ s'apparente ainsi à un chant, à un mythe ou à un poème. Les conditions

³³ C'est plutôt la création de mots, l'onomastique, qui l'est. Cet art mimétique n'est pas lui non plus conçu comme un jeu par Platon. L'art de créer des mots qui représentent bien leur référent mérite la *spoudé* de celui qui doit le pratiquer. Il est très utile pour le dialecticien. Cf. *supra*, sections 9.2.2 et 9.2.5.

³⁴ Cf. *République* III, 392c-394c (cité en partie *supra*, section 9.2.5)

³⁵ La discussion de la *République* à laquelle nous faisons référence est celle qui se déroule entre Socrate, Glaucon et Adimante, et qui occupe les livres II à X de ce dialogue. L'entretien entre Socrate et le sophiste Thrasymaque, qui est représenté dans le premier livre de la *République*, est beaucoup plus belliqueux (cf. *supra*, section 10.1). Nous reviendrons sur cette confrontation entre le philosophe et le sophiste (cf. *infra*, section 11.7.5).

H J

dans lesquelles ces entretiens se déroulent donnent aux philosophes la possibilité d'exercer leur créativité, et favorisent du même coup la pratique des beaux jeux. Toutes les discussions, cependant, ne se déroulent pas de cette manière chez Platon.

11.3) La répartition des discours ludiques explicites dans les dialogues

Les interprètes qui voient du jeu ou de l'« ironie » partout chez Platon ne tiennent pas compte de la diversité des entretiens philosophiques représentés dans les dialogues. Ils passent notamment sous silence le fait que certaines discussions contiennent des discours qualifiés de jeux ou sont elles-mêmes ludiques, et d'autres non. Le tableau de la page suivante présente un portrait général de la façon dont les jeux discursifs explicites sont répartis au sein du corpus platonicien ³⁶.

³⁶ Il nous est arrivé, dans les chapitres précédents, de faire appel à la chronologie qui est devenue usuelle à notre époque, et qui divise le corpus platonicien en quatre périodes dites « de jeunesse, de transition, de la maturité et de la vieillesse » (elle figure notamment dans l'introduction de Brisson à sa traduction des *Lettres*, p.22-31 ; ainsi que dans l'ouvrage général de Canto (1997), p.195-199). Nous l'avons fait pour donner des points de repère au lecteur sans alourdir notre argumentation. Nous devons cependant, à cette étape-ci de notre exposé, adopter la chronologie qui a été établie par la stylométrie (groupes I, II et III), et ce pour deux raisons. La première est qu'elle repose sur des données empiriques vérifiables. Toutes les études qui ont été faites dans ce domaine, à l'aide de méthodes différentes et sur des aspects stylistiques différents, confirment en effet cette division en trois grands groupes (cf. Kahn 2002). Cette façon de classer les dialogues du corpus est donc beaucoup plus certaine que la chronologie élaborée par les évolutionnistes depuis le XIX^{ème} siècle, à partir d'interprétations plus ou moins subjectives du contenu des dialogues (cf. Kahn 2002, p.95-101 ; et Brandwood 1990, p.1-2). Aussi, le maintien de la chronologie usuelle obscurcirait considérablement l'exposition des tendances à l'œuvre dans les dialogues en ce qui concerne la question du jeu. Il entraînerait en effet une multiplication d'exceptions apparentes (la présence de discours ludiques explicites dans l'*Apologie de Socrate* et le *Protagoras* en est un exemple). — La stylométrie permet d'établir une division du corpus en trois groupes, mais la séquence interne à chacun de ces groupes est loin d'être certaine (cf. Kahn 1996, p.45-47 ; et Brandwood 1990, p.251-252). Brandwood et Kahn se sont tout de même risqués à émettre des propositions à ce sujet. Ils s'entendent sur la place de la *République* comme premier dialogue du groupe II (cf. Brandwood 1976, p.xvii, et 1990, p.251 ; ainsi que Kahn 1996, p.45-46, 48, et 2002, p.95). Pour le reste toutefois, leurs hypothèses ne concordent pas entre elles. On comparera, à titre d'exemple, leurs groupes III respectifs : le *Timée* serait le premier dialogue de ce groupe selon Brandwood (1976, p. xvii, et 1990, p.250), tandis que pour Kahn, c'est plutôt le *Sophiste* qui marque un point tournant entre les groupes II et III (1996, p.48, et 2002, p.95). Chacun d'entre eux a d'ailleurs changé d'avis sur ses propres séquences internes. Brandwood a modifié sa subdivision du groupe I entre 1976 (*ibid.*) et 1990 (p.251-252). Kahn a quant à lui renoncé à ses hypothèses en 2002, sauf celles qui concernent la place de *République* et du *Sophiste* (cf. p.94-95 et 101). — Notre ordre de présentation des dialogues à l'intérieur des groupes II et III ressemble plus à celui de Kahn qu'à celui de Brandwood. On notera aussi que l'*Alcibiade* est laissé de côté par ces deux interprètes, en raison des doutes qui pèsent sur son authenticité. La parenté de ce dialogue avec l'*Hippias majeur* et le *Ménon*, en ce qui concerne la question du jeu, nous amène toutefois à l'inclure dans le groupe I. Le caractère incertain de ce classement est souligné dans nos tableaux par un point d'interrogation (?). On remarquera en outre que nous plaçons le *Théétète* avant le *Parménide*, à la différence de Brandwood et Kahn. L'allusion de *Théétète* 183e-184b, sur laquelle on a l'habitude de s'appuyer pour accorder la priorité chronologique au *Parménide*, renvoie en effet à une discussion qui

Périodes de rédaction établies par la stylométrie	Aucun discours qualifié de jeu	Usage limité à l'expression de l'incrédulité (<i>Paizeis</i>)	Au moins un discours imitatif qualifié de jeu ³⁷	Discussion ludique (en grande partie ou en totalité)
Groupe I	<i>Hippias mineur</i> <i>Ion</i> <i>Lachès</i> <i>Charmide</i> <i>Euthyphron</i> <i>Criton</i> <i>Phédon</i>	<i>Hippias majeur</i> <i>Ménon</i> <i>Alcibiade (?)</i>	<i>Apologie</i> <i>Protagoras</i> <i>Gorgias</i> [<i>Lysis</i>] ³⁸ <i>Banquet</i>	<i>Euthydème</i> <i>Méxène</i> <i>Cratyle</i>
Groupe II				<i>République</i> <i>Phèdre</i> [<i>Théétète</i>] ³⁹ <i>Parménide</i>
Groupe III	<i>Critias</i>		<i>Sophiste</i> * <i>Politique</i> <i>Philèbe</i>	<i>Timée</i> <i>Lois</i>

aurait eu lieu plusieurs années auparavant entre Socrate et le philosophe éléate. Il n'y a toutefois pas lieu, à notre avis, de considérer que cet « avant » dramatique implique une rédaction préalable du récit par Platon. Étant donné que Socrate mentionne l'entretien en question (si c'est bien le même) pour remettre à plus tard l'examen de la thèse de Parménide, cette allusion pourrait tout aussi bien annoncer la parution prochaine du *Parménide*. Quoi qu'il en soit, nous tenons à préciser que la séquence qui apparaît dans nos tableaux est dénuée de toute prétention chronologique. Elle vise plutôt à mettre en évidence les tendances relatives au jeu chez Platon. — Pour des plaidoyers en faveur de l'abandon de la chronologie usuelle (jeunesse, maturité, vieillesse), qui s'appuient sur le contenu philosophique des dialogues, plutôt que sur leurs aspects stylistiques, voir Rowe 2004 (commenté *infra*, section 11.7.4) et Annas 2002.

³⁷ Ou une réflexion théorique sur les discours ludiques, que nous indiquons dans ce tableau à l'aide d'un astérisque (*).

³⁸ La présence du jeu discursif n'est pas explicite dans ce dialogue. Son inclusion dans ce groupe procède d'une déduction, et c'est pourquoi nous plaçons le titre du dialogue entre crochets. Notre déduction se fonde sur l'opposition entre le personnage de Méxène d'une part, qui joue avec les autres enfants et qui s'adonne à l'éristique, et le personnage de Lysis d'autre part, qui ne joue pas et qui n'est pas un éristique. Cf. *supra*, section 6.7.

³⁹ L'entretien du *Théétète* n'est pas qualifié à l'aide des termes de la famille de « *paidia* ». Il est plutôt comparé à un jeu qui implique l'usage d'une balle (ὡςπερ φασιν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες). Cf. *Théétète* 146a (analysé *supra*, section 10.3.1).

Il n'y a aucune occurrence des termes de la famille de « *paidia* » dans l'*Hippias mineur*, l'*Ion* et le *Charmide* ⁴⁰. La notion de jeu est présente dans le *Lachès*, l'*Euthyphron*, le *Criton*, le *Phédon* et le *Critias*, mais elle n'est pas appliquée à des discours. Dans le *Lachès*, Socrate affirme au contraire qu'il ne plaisante pas (οὐ παίζων) ⁴¹. Dans l'*Euthyphron* et le *Criton*, le jeu désigne une attitude qui consiste à prendre quelque chose à la légère ⁴². Dans le *Phédon*, le concept de *paidia* concerne un geste d'affection posé par Socrate, et dans le *Critias*, une façon de manger ⁴³. La notion de jeu n'est donc jamais appliquée au discours dans huit dialogues. Le *Critias* mis à part, tous ces dialogues appartiennent au premier des trois groupes identifiés par la stylométrie. L'absence des jeux discursifs explicites apparaît ainsi comme un trait distinctif du groupe I.

Ce constat ne dresse cependant qu'un portrait partiel de cette première période de rédaction. Les onze autres dialogues du groupe I contiennent en effet au moins un discours qui est qualifié de jeu. Le jeu se limite à des discours absurdes ou à des railleries qui soulèvent l'incrédulité de l'interlocuteur dans trois de ces dialogues (*Hippias majeur*, *Ménon*, *Alcibiade*) ⁴⁴. Dans les huit dialogues restants, les discours ludiques explicites se rattachent plutôt au genre de la *mimésis*. La *paidia* concerne des discours bien circonscrits dans plus de la moitié des cas (*Apologie*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Lysis* et *Banquet*). Il arrive cependant que le jeu en question occupe une grande partie de l'entretien (*Euthydème*, *Ménexène*, *Cratyle*).

⁴⁰ Il en va de même de la *Lettre VII*, qui ne contient que des occurrences des termes apparentés à « *spoudé* » (cf. *supra*, sections 1.2, 1.4, 3.1, 8.6.2 et 8.6.5). Il ne paraît donc pas utile d'inclure ce texte dans nos tableaux, d'autant plus qu'il n'a pas fait l'objet d'un classement par les stylométristes.

⁴¹ Cf. *Lachès* 196e (analysé *supra*, section 3.8.2).

⁴² Cf. *supra*, sections 3.6 et 3.8.2.

⁴³ *Phédon* mentionne que Socrate jouait avec ses cheveux, et *Critias* parle d'un fruit que l'on mange par plaisir et « par jeu ». Cf. *supra*, introduction au chapitre 2, note 3.

⁴⁴ Il faut toutefois spécifier que l'authenticité de deux de ces dialogues (*Hippias majeur* et l'*Alcibiade*) est loin de faire l'unanimité chez les interprètes.

Enfin, tous les dialogues des groupes II et III (à l'exception du *Critias*), contiennent des applications de la notion de *paidia* à des discours – qu'il s'agisse des discours des personnages ou d'un mode discursif faisant l'objet d'une réflexion théorique. Tous les dialogues du groupe II représentent d'ailleurs des discussions qui sont elles-mêmes conçues comme des jeux, en totalité ou en grande partie (*République*, *Phèdre*, *Théétète* et *Parménide*). Dans le groupe III cependant, seuls deux entretiens sur six sont présentés de cette manière (celui du *Timée* et celui des *Lois*).

Il y a donc onze dialogues où la notion de jeu est absente ou utilisée dans un sens assez banal. Ces dialogues sont concentrés dans la première partie de l'œuvre de Platon. Il y a d'autre part dix-sept dialogues où le concept de *paidia* est appliqué à un discours en particulier ou à la discussion elle-même. On en trouve dans toutes les périodes de rédaction, mais surtout dans les groupes II et III. Les dialogues où des discours sont conçus comme des jeux au sens fort du terme constituent ainsi un peu plus de la moitié du corpus⁴⁵. Quant aux dialogues où le jeu concerne la plus grande part ou la totalité de la discussion, ils ne représentent qu'un tiers du corpus⁴⁶. De telles proportions ne suffisent donc pas à prouver que tous les entretiens représentés chez Platon sont ludiques. Qui plus est, l'ensemble formé des dialogues qui contiennent des jeux discursifs explicites n'est pas homogène.

11.4) L'évolution de l'usage de la notion de jeu et des discours ludiques chez Platon

Les locuteurs des discours qualifiés de jeux, le nombre de discours ludiques, et les espèces de jeux auxquelles ils se rattachent, varient en effet selon les périodes de rédaction. On peut ainsi observer différentes tendances

⁴⁵ À savoir 17 dialogues sur 28, soit 60,7 %.

⁴⁶ À savoir 9 dialogues sur 28, soit 32,1 %.

successives dans l'usage des jeux discursifs chez Platon. Afin de bien mettre en évidence chacune de ces tendances, nous continuerons d'utiliser les trois grands groupes établis par la stylométrie, tout en introduisant deux subdivisions supplémentaires au sein du groupe I⁴⁷.

Des facteurs théoriques et dramatiques semblent être à l'origine des fluctuations que nous nous apprêtons à examiner. L'augmentation et la diversification des discours qui sont conçus comme des jeux dans les dialogues coïncident en effet avec les innovations suivantes : 1) l'amélioration progressive de la qualité des interlocuteurs ; 2) l'apparition d'une réflexion explicite sur le jeu et la *mimésis* ; 3) le changement de paradigme dans la conception platonicienne de l'âme humaine.

11.5) Les discours ludiques explicites du sous-groupe Ib

La notion de jeu n'est jamais appliquée au discours dans notre sous-groupe Ia (*Hippias mineur, Ion, Lachès, Charmide, Euthyphron, Criton* et *Phédon*)⁴⁸. Comme nous venons de le voir, les termes de la famille de « *paidia* » sont tout simplement absents dans trois de ces dialogues (*Hippias mineur, Ion* et *Charmide*). Ils sont présents mais ne désignent pas des discours dans l'*Euthyphron*, le *Criton* et le *Phédon*. L'unique occurrence du *Lachès* concerne quant à elle un discours, mais elle apparaît à la négative. La réplique en question s'apparente donc à une prétention à la *spoudé*.

Le concept de *paidia* commence à être appliqué à certains discours dans notre sous-groupe Ib (*Apologie, Hippias majeur, Ménon, Alcibiade, Lysis, Gorgias*,

⁴⁷ La séquence interne à chaque groupe étant très incertaine (voir un peu plus haut, note 36), et le premier groupe réunissant à lui seul 18 dialogues, il est utile de le diviser en trois sous-groupes adaptés à la question des discours ludiques. Comme nous l'avons déjà signalé, nous ne proposons pas une nouvelle chronologie en faisant cela. Il s'agit plutôt de faire ressortir les tendances qui traversent l'œuvre de Platon en matière de jeux discursifs et de les rendre plus claires.

⁴⁸ Voir le tableau de la section précédente et le tableau A (avec la légende), *infra*, p.678-679.

Euthydème, Protagoras)⁴⁹. La quasi-totalité des jeux explicites appartiennent au genre du combat verbal (différentes formes d'*eirōneia*, éristique, rhétorique)⁵⁰. Les autres consistent en une forme de raillerie ou d'absurdité. Le jeu est ainsi presque toujours imputé aux discours d'autrui dans ces dialogues. Les personnages utilisent le plus souvent cette notion pour adresser un reproche à leur interlocuteur (*Apologie, Hippias majeur, Ménon, Alcibiade, Lysis, Gorgias, Euthydème*). Ils s'en servent aussi pour exclure un mode discursif de leur entretien (*Euthydème, Protagoras*).

11.5.1) Le début de la réflexion platonicienne sur les discours ludiques

La réflexion platonicienne sur les discours en général et sur les jeux discursifs en particulier s'amorce en effet dans les dialogues du sous-groupe Ib. La moitié d'entre eux contiennent des applications de la notion de *paidia* à des espèces de discours bien précises, qui ne peuvent être réduites à une forme quelconque de plaisanterie ou d'*eirōneia*.

Il en va ainsi du *Gorgias*. Ce dialogue déjoue cependant nos attentes du fait qu'il oppose la dialectique à la rhétorique, mais sans présenter cette dernière comme une *paidia*⁵¹. Le jeu concerne plutôt les échanges entre Socrate et Calliclès. La façon dont le philosophe mène la discussion est perçue comme de l'éristique par son interlocuteur. Elle est, pour cette raison, taxée de jeu. Socrate porte un jugement similaire sur les tactiques employées par Calliclès pour échapper à la réfutation. Ces reproches ne constituent toutefois pas une véritable théorisation sur l'éristique⁵². On observe une absence semblable dans

⁴⁹ Voir le tableau A, *infra*, p.679, pour ce développement.

⁵⁰ On dénombre 14 discours ludiques de ce type sur un total de 16.

⁵¹ La rhétorique dans son ensemble n'est pas qualifiée de jeu avant le *Phèdre* (cf. *infra*, section 11.7.4). Pour l'opposition entre la dialectique et la rhétorique, voir notamment *Gorgias* 448d-449c.

⁵² Nous avons identifié des jeux éristiques dans le *Gorgias*, sur la base des commentaires qui accompagnent l'attribution d'un caractère ludique aux discours de Socrate et de Calliclès. L'éristique en tant que technique n'est toutefois pas qualifiée de jeu dans ce dialogue (cf. *supra*, sections 6.10.2-3). Le

le *Lysis*, où l'association de l'éristique au jeu est établie de façon indirecte, sans être appuyée par une réflexion explicite à ce sujet.

La première conception théorique de l'éristique comme jeu apparaît plutôt dans l'*Euthydème*. Ce dialogue est aussi le premier où un philosophe attribue une utilité éducative à un discours ludique⁵³. Socrate pose même les bases d'une pratique correcte de ce type de jeu (discernement, mesure et piété).

Dans le *Protagoras*, la notion de *paideia* est appliquée à la rhétorique. Il faut cependant préciser que cette occurrence ne vise pas l'art rhétorique dans son ensemble, mais bien l'une de ses sous-espèces, à savoir l'interprétation poétique⁵⁴. La remarque de Socrate vise autant son propre discours que celui de son interlocuteur, ce qui est une exception au sein de ce sous-groupe. Il pourrait s'agir, là aussi, d'une première dans le corpus platonicien⁵⁵.

Le personnage de Socrate connaît manifestement les rouages des techniques qu'il qualifie de jeux dans le *Protagoras* et l'*Euthydème*. Il élabore lui-même un commentaire d'un poème de Simonide, à l'instigation de Protagoras qui détient le contrôle de la discussion à ce moment. Le philosophe donne aussi des explications sur le fonctionnement et le but de la technique éristique dans l'*Euthydème*. On trouve donc là un exemple de démystification d'un discours effectuée à l'aide de la notion de jeu, qui n'a pas d'équivalent dans le reste du sous-groupe Ib. Elle est faite pour le bénéfice du jeune Clinias, qui se montre

Gorgias contient aussi quelques remarques sur les bienfaits de la réfutation en général, mais Socrate ne la conçoit pas elle non plus comme un jeu (cf. *Gorgias* 457e-458b, commenté *infra*, section 11.5.5).

⁵³ Socrate estime dans l'*Euthydème* que l'éristique est un jeu doté de vertus propédeutiques. Il faut attendre les dialogues des groupes II et III pour trouver des passages aussi explicites sur cette question. Cf. *supra*, sections 6.9.1-7, pour les développements de la présente section qui concernent l'*Euthydème*.

⁵⁴ Cf. *supra*, section 9.1, pour les développements de la présente section qui concernent le *Protagoras*.

⁵⁵ Si l'on admet que le *Protagoras* a été rédigé avant le *Méxène* et le *Cratyle*, comme le fait Brandwood (1990). Voir sa liste des dialogues du groupe I qui sont plus proches de la *République* du point de vue stylistique (p.252).

très docile dans la discussion et qui, de l'avis même de Socrate, n'est pas un *alaxôn*.

Comme le philosophe désamorce le pouvoir illusionniste des réfutations opérées par les deux sophistes, cet usage de la notion de jeu demeure une dénonciation. L'*Euthydème* est le seul dialogue de ce sous-groupe où des discours ludiques explicites occupent la plus grande partie de l'entretien, mais ce sont surtout les sophistes qui jouent dans ce dialogue.

11.5.2) Des entretiens moins ludiques

La notion de jeu est donc présente dans tous les dialogues du sous-groupe Ib, mais son application au discours demeure assez restreinte. Elle consiste la plupart du temps en une dénonciation des tactiques de combat verbal utilisées par l'interlocuteur.

On remarque par ailleurs que les prétentions les plus fortes à la *spoudé*, de la part des philosophes platoniciens, sont concentrées dans ce sous-groupe (*Apologie, Gorgias, Euthydème*)⁵⁶. Ainsi, la virulence des emplois de la notion de *paidia*, et l'omniprésence des jeux polémiques, coïncident avec une abondance relative de répliques où le philosophe utilise un concept opposé (*spoudé*) pour déclarer son adhésion indéfectible à des principes éthiques⁵⁷. Les entretiens qui contiennent des discours ludiques chez Platon ne sont donc pas nécessairement vécus comme des jeux par les personnages qui y participent.

⁵⁶ Cf. *supra*, section 3.8.1. — On trouve une prétention à la *spoudé* dans le groupe Ia (*Criton*). À la différence de répliques qui nous occupent ici, l'affirmation en cause n'est pas accentuée par un adverbe ou par une prétention à la vérité (cf. *supra*, section 3.8.2). Les affirmations de ce genre sont plus rares dans les groupes II et III. Elles concernent surtout l'effort et le zèle déployés dans une recherche (*République, Philèbe, Lois*). Voir *supra*, sections 3.5.1 et 9.4.2, et le tableau B, *infra*, p.680.

⁵⁷ Cf. *supra*, sections 3.8.1 et 3.9.

Certains traits dramatiques des entretiens des sous-groupes Ia et Ib rapprochent en effet ces discussions de la sphère de la *spoudé* telle que Platon la conçoit⁵⁸. Les conséquences de ces entretiens sur la vie des personnages en cause (qu'elles soient réelles, souhaitées ou appréhendées), sont trop importantes aux yeux du philosophe pour qu'il puisse considérer ces discussions comme des jeux⁵⁹. Elles ont parfois des répercussions immédiates sur sa propre vie (*Apologie*, *Criton*), ou sur l'éducation d'un jeune homme de son entourage (les fils de Lysimaque et de Mélésius dans le *Lachès*, Hippocrate dans le *Protagoras*, Clinias et les fils de Criton dans l'*Enthydème*⁶⁰). Le philosophe vise toutefois plus souvent à avoir un impact direct sur le genre de vie de son interlocuteur principal.

11.5.3) De mauvais interlocuteurs

Dans nos deux premiers sous-groupes en effet, l'état de l'âme de la grande majorité des interlocuteurs laisse à désirer. Simmias et Cébès, qui sont les interlocuteurs principaux du *Phédon*, et qui sont eux-mêmes philosophes, font à cet égard figure d'exceptions⁶¹.

Lorsqu'il discute avec des adultes, Socrate a la plupart du temps affaire à des imposteurs professionnels, c'est-à-dire à des sophistes, des rhéteurs, des

⁵⁸ Ce qui ne veut pas dire que les discours seraient eux-mêmes *spoudaioi* dans ces dialogues. Pour l'impossibilité d'une telle chose selon Platon, voir *supra*, chapitre 3.

⁵⁹ Pour l'opposition de la *spoudé* et de la *paidia* selon la présence ou l'absence d'impact sur la vie, voir *supra*, sections 3.6 et 3.8.2.

⁶⁰ Voir *Lachès* 178a-181d ; *Protagoras* 310b-314c, 316b-c et 318a ; *Enthydème* 275a-b, pour Clinias ; et *Enthydème* 306d-307c, pour les fils de Criton. — On observe un phénomène similaire dans le *Phédon*, où la question de l'immortalité de l'âme s'impose aux personnages avec une sorte d'urgence, en raison de l'imminence de la mort de Socrate.

⁶¹ Ce sont des élèves de Philolaos, et donc des philosophes pythagoriciens. Cf. *Phédon* 61d-e ; et l'introduction de Dixsaut à sa traduction de ce dialogue, p.39-41. — Nous reviendrons sur les raisons qui peuvent expliquer l'absence d'application de la notion de jeu aux discours dans ce dialogue. Cf. *infra*, section 11.5.5.

rhapsodes ou des devins ⁶². Certains des jeunes avec qui il discute surestiment leur propre savoir (Ménon ⁶³). D'autres risquent de se corrompre (le Ménexène du *Lysis*, Charmide et Alcibiade ⁶⁴), ou sont déjà corrompus (Calliclès ⁶⁵). Face à de tels interlocuteurs, le philosophe platonicien ne peut pas se contenter d'examiner une question théorique pour son propre bénéfice ou pour le plaisir de la chose. Une tâche plus urgente s'impose à lui : amener ces gens à reconnaître qu'ils ont besoin de s'éduquer et les persuader de changer de genre de vie. Le philosophe est donc soumis à une forme de contrainte ou de nécessité qui relève de sa *spondé* politique. Il se lance dans la discussion par devoir. Dans un tel contexte, son activité s'apparente plus à un travail, voire à une corvée, qu'à un passe-temps choisi en toute liberté.

La piètre qualité des interlocuteurs principaux de Socrate est ce qui donne un aspect très belliqueux à la majorité des entretiens représentés dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib. Ces personnages souffrant de la pire forme d'ignorance qui soit, le philosophe est obligé de leur administrer un traitement, la réfutation purificatrice, qui est une médecine et un jeu assez brutal ⁶⁶.

⁶² Pour les sophistes, voir l'*Hippias mineur*, l'*Hippias majeur*, le *Protagoras*, et l'*Euthydème*, où deux sophistes discutent avec Socrate (Euthydème et Dionysodore). Pour les rhéteurs, voir le *Gorgias*, où le philosophe s'entretient avec Gorgias et Polos. Pour un rhapsode, voir l'*Ion*. Pour un devin, voir l'*Euthyphron*.

⁶³ Voir *Ménon* 71e-72a, où le jeune homme prétend qu'il lui est facile de répondre à la question de la nature de la vertu.

⁶⁴ Ménexène s'adonne à l'éristique, ce qui risque de le faire sombrer dans le nihilisme. Voir *Lysis* 211a-d, analysé *supra*, section 6.7. Pour les conséquences de la pratique de l'éristique chez les jeunes, voir *supra*, section 6.8. — Charmide sera quant à lui corrompu par Critias. Voir *Charmide* 176b-d ; et l'introduction de Dorion à sa traduction de ce dialogue (surtout les p.29-30), ainsi que sa note 232. — Pour la corruption imminente d'Alcibiade, voir *Alcibiade* 132a-b, 135e ; et *Banquet* 216a-b.

⁶⁵ Les thèses soutenues par Calliclès, de même que son comportement dans la discussion du *Gorgias*, ne laissent pas de place au doute quant à l'état de son âme. Voir notamment *supra*, sections 3.7.3 et 6.10.2-3.

⁶⁶ Cf. *supra*, chapitre 6.

11.5.4) L'absence de dévoilement

Il semble en effet que la présence des discours ludiques ne se limite pas, dans ces dialogues, aux quelques discours éristiques et rhétoriques qui sont qualifiés de jeux.

Plusieurs interprètes admettent que la forme de dialectique employée par Socrate dans les dialogues de nos sous-groupes Ia et Ib est essentiellement réfutative, et qu'elle comporte des pièges ⁶⁷. La question de savoir si ces sophismes sont volontaires suscite toutefois un débat chez ces commentateurs. Les résultats de notre recherche apportent quelques éléments de réponse à cette question.

Nous avons vu que la réflexion platonicienne sur les discours ludiques commence dans le sous-groupe Ib. Le philosophe fait un usage conscient d'un jeu polémique dans le *Protagoras*, bien qu'il n'ait pas choisi le type de jeu en question. La réflexion qui porte sur le jeu éristique et son utilité devient quant à elle manifeste dans l'*Euthydème*. Socrate affirme aussi qu'il a choisi d'employer cette sorte de jeu en discutant avec les sophistes. L'usage volontaire de procédés relevant du combat verbal, de la part du philosophe platonicien, est donc possible dès le groupe I. Il est avéré à partir de l'*Euthydème*.

Il n'en demeure pas moins que le philosophe n'applique presque jamais la notion de *paidia* à ses propres discours dans les dialogues du sous-groupe Ib. En plus de son usage de l'éristique purificatrice, Socrate prononce en effet quelques discours rhétoriques et un mythe dans ces dialogues, sans les qualifier de jeux ⁶⁸. L'évolution de la pensée platonicienne en matière de jeux discursifs explique en partie ce silence. L'emploi d'un discours ludique par un personnage

⁶⁷ Pour des références, voir *supra*, sections 6.1 et 6.3.2.

⁶⁸ Voir notamment la prosopopée des lois du *Criton* (50e-54d), qui est un discours long à visée persuasive, et le mythe eschatologique du *Gorgias* (522e-527e, commenté *supra*, section 9.3.2.1).

précède souvent sa théorisation comme jeu dans les dialogues. La rhétorique (en tant que technique) et le mythe, par exemple, ne sont pas conçus comme des *paidiai* de façon claire et explicite avant le *Phèdre* et le *Politique* respectivement ⁶⁹.

Cette absence de dévoilement semble toutefois reposer aussi sur un choix délibéré. Notre analyse a montré que la rhétorique et le mythe, comme l'éristique, sont d'une grande utilité pour le philosophe platonicien lorsqu'il doit persuader quelqu'un de s'éduquer et de changer de genre de vie. Nous avons aussi remarqué que le philosophe n'avait pas intérêt à démystifier son interlocuteur avant d'avoir obtenu l'effet recherché, c'est-à-dire avant que ce dernier n'ait formulé un aveu d'ignorance bien senti ou exprimé une adhésion sincère à des principes éthiques fondamentaux ⁷⁰. Or, dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib, il est rare que le personnage de Socrate parvienne à produire de tels retournements dans l'âme de ses interlocuteurs ⁷¹. L'efficacité des discours ludiques, comme celle de la dialectique, n'est pas sans faille. Lorsque l'interlocuteur demeure imperméable à ses procédés, le philosophe n'a aucune raison de lui fournir un antidote en exposant la nature ludique de ses discours. /c

⁶⁹ Cf. *supra*, sections 7.2-3 et 9.3.1.

⁷⁰ Cf. *supra*, section 9.3.4.

⁷¹ Socrate n'arrive évidemment pas à convertir les professionnels dont le gagne-pain repose sur une prétention à une grande *sophia* (sophistes, rhéteurs, rhapsodes, devins), ni à persuader la foule des Athéniens (*Apologie de Socrate*). Il ne parvient pas non plus à convaincre un homme de la trempe de Calliclès (cf. *Gorgias* 513c et 522e). La tentative de persuasion opérée par le philosophe sur son ami Criton a des résultats mitigés : Criton admet simplement qu'il n'a plus rien à dire (Cf. *Criton* 54d). Socrate a un succès temporaire avec Charmide et Alcibiade, qui finiront tout de même par être corrompus par leur entourage (Cf. *Charmide* 176b-d ; et *Alcibiade* 135c-e). La conversion du personnage de Ménexène semble quant à elle réussie, mais elle ne survient pas dans le cadre temporel du *Lysis* (cf. *infra*, section 11.6.1). Les seules conversions réussies, dans les sous-groupes Ia et Ib, sont celles de Lachès et de Lysis, qui étaient déjà bien disposés à l'endroit de la philosophie avant de subir la réfutation (voir *supra*, section 6.7 et *Lachès* 188c-189a, commenté dans la section suivante).

Le cas du *Phédon* est différent. Socrate utilise surtout une dialectique qui produit des raisonnements en discours « simple ». Le philosophe a aussi recours au mythe à la fin de cette discussion, mais il ne le qualifie pas de jeu. Ce silence peut encore une fois être expliqué par l'évolution de la réflexion platonicienne sur les discours ludiques. Il est toutefois possible que le philosophe s'abstienne de qualifier son mythe de jeu, afin d'en préserver le pouvoir incantatoire.

Socrate essaie en effet d'apaiser la souffrance de ses compagnons et de leur donner espoir ⁷². Ses démonstrations dialectiques n'ont pas suffi à les persuader que l'âme est immortelle, et qu'il n'y a donc pas lieu de s'attrister de son départ ⁷³. Le philosophe tente alors pour une dernière fois de transmettre à ses amis, par le biais d'un mythe, certaines de ses convictions profondes ⁷⁴ sur l'immortalité de l'âme humaine et sur les récompenses qui attendent les âmes vertueuses dans l'au-delà ⁷⁵. Socrate indique tout de même à ses auditeurs qu'il s'agit d'un mythe ⁷⁶. Il affirme qu'il ne peut pas en démontrer la véracité ⁷⁷. De telles précisions constituent une forme de dévoilement qui convient à la qualité de ses interlocuteurs, bien que le philosophe ne soit pas prêt à attribuer un caractère ludique à ce discours.

⁷² Cf. *Phédon* 114c-d.

⁷³ Cf. *Phédon* 107b.

⁷⁴ Socrate affirme à trois reprises qu'il a lui-même été persuadé (πέπεισμαι) par ce discours. Voir *Phédon* 108d-e.

⁷⁵ Cf. *Phédon* 107c-115a

⁷⁶ Cf. *Phédon* 110b (μῦθον) et 114d (τὸν μῦθον).

⁷⁷ Voir *Phédon* 108d-e, trad. Dixsaut : « Mais quant à établir quelle vérité il peut y avoir là-dedans, cela me paraît plus difficile que la sorcellerie du Glaucos en question. Au demeurant, je n'en serais sans doute pas capable. Et même si je l'étais, la vie – la mienne, Simmias – ne me paraît pas être à la mesure de l'ampleur d'une telle démonstration. ». Voir aussi *Phédon* 114d (cité *supra*, section 9.2.3.1).

11.5.5) L'absence de plaisir philosophique

L'éristique a beau être une sorte de discours ludique, les personnages qui goûtent à la médecine réfutative de Socrate n'y prennent pas plaisir. Certains d'entre eux se mettent en colère contre le philosophe ⁷⁸. Cette disposition de leur âme éloigne une fois de plus leur entretien de la sphère du beau jeu ⁷⁹.

Rares sont les personnages qui éprouvent un plaisir dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib. Qui plus est, le type de plaisir en question ne peut être assimilé au plaisir pris aux entretiens des dialogues ultérieurs ⁸⁰. Dans le prologue du *Charmide* en effet, Socrate mentionne sa joie de reprendre ses activités habituelles à son retour de la bataille de Potidée ⁸¹. Mais cette joie ne provient pas de sa discussion avec Charmide. Le philosophe se réjouit plutôt de ne plus être soumis aux horreurs de la guerre, et de pouvoir recommencer à discuter avec ses concitoyens en général. Socrate affirme aussi dans le *Gorgias* qu'il prend plaisir à réfuter et à être réfuté, parce qu'une telle pratique libère l'âme de ses opinions fausses ⁸². Ce n'est donc pas l'activité elle-même qui lui est agréable, mais bien ses effets qui lui semblent bénéfiques.

Le philosophe ne tire pas de plaisir de la victoire associée à une réfutation réussie ⁸³. Il se distingue en cela d'Euthydème et de Dionysodore, qui sont à la fois des sophistes et des bavards et qui, eux, prennent un plaisir

⁷⁸ Voir notamment *Apologie de Socrate* 23c-d ; *Hippias majeur* 302a ; *Ménon* 95a ; *Gorgias* 505c-d ; et *Euthydème* 295d. Voir aussi *Charmide* 162d, où Critias se fâche contre le jeune homme qui donne son nom au dialogue.

⁷⁹ Pour l'opposition entre l'émotivité de la *spoudé* et la sérénité du jeu, voir *supra*, 5.11 et 10.3.2.1.

⁸⁰ Pour le type de plaisir pris aux entretiens de la *République*, du *Phèdre* et du *Théétète*, voir *supra*, section 10.3. Pour le plaisir pris aux autres discussions dans le groupe II, voir *infra*, section 11.7.2.

⁸¹ Cf. *Charmide* 153a (avec le contexte) : « ... ἄσμενος ἢ αἰ ἐπὶ τὰς συνήθεις διατριβάς. ».

⁸² Cf. *Gorgias* 457e-458b. Voir aussi *Euthydème* 295a, où Socrate affirme qu'il prendra un grand plaisir à être réfuté, si cette réfutation permet de prouver qu'il est totalement savant, comme le soutient Euthydème.

⁸³ Cf. *Protagoras* 360d-e ; et *supra*, section 6.7.

mesquin à voir leurs interlocuteurs se couvrir de ridicule ⁸⁴. Certaines des réfutations qui sont représentées dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib prennent en effet un tour comique par moments, mais la comédie s'opère toujours aux dépens de l'interlocuteur ⁸⁵. Le plaisir qu'on peut en tirer n'est donc pas partagé, à la différence du plaisir philosophique des dialogues plus tardifs.

Lachès est le seul interlocuteur des dialogues de nos deux premiers sous-groupes à affirmer qu'il prendra plaisir à se soumettre à l'examen de Socrate ⁸⁶. Il tire ce plaisir du fait que Socrate est selon lui un homme de valeur, et qu'un certain accord pourra ainsi exister entre le comportement du philosophe et ses discours sur la vertu. L'entretien lui-même amènera toutefois Lachès à se mettre en colère contre sa propre ignorance ⁸⁷. Ces cas mis à part, les seules mentions d'un plaisir pris à la discussion sont formulées par des personnages qui ne participent pas à l'entretien, ou qui ne sont pas en train d'y participer ⁸⁸.

Le *Phédon* est dénué de réfutations comparables à celles que nous venons d'évoquer. C'est plutôt le contexte dramatique de la discussion, c'est-à-dire la mort imminente de Socrate, qui empêche les personnages de considérer cet entretien comme un jeu. Les interlocuteurs de Socrate, et les autres hommes qui assistent à ses derniers instants, ont en effet l'habitude de prendre plaisir aux

⁸⁴ Cf. *supra*, section 6.9.1-7. Pour la présence du *phthobos* dans le plaisir pris au spectacle de l'ignorance d'autrui, voir *supra*, section 5.8.

⁸⁵ Pour des exemples, voir *supra*, sections 6.9.2-6. — Nous ne tenons pas compte des épisodes comiques qui ont lieu avant le début proprement dit de la discussion (voir par exemple *Charmide* 155b-d).

⁸⁶ Cf. *Lachès* 188c-189a, pour ce développement.

⁸⁷ Cf. *Lachès* 194a-b.

⁸⁸ À savoir Hippothalès, Ctésippe et leurs comparses, qui sont les auditeurs de la discussion du *Lysis* (cf. *Lysis* 204a) ; ainsi que Socrate et son ami anonyme, qui sont respectivement le narrateur et l'auditeur du récit de l'entretien du *Protagoras* (cf. *Protagoras* 310a-b). — La conférence de Gorgias, qui est perçue comme une « fête » (ἐορτή) par Calliclès, se déroule avant l'arrivée de Socrate (cf. *Gorgias* 447a).

discussions philosophiques ⁸⁹. Ils ressentent toutefois un plaisir mêlé de souffrance au moment où l'entretien en question se déroule ⁹⁰. La perspective de perdre leur ami les rend tristes, comme on peut s'y attendre. Le plaisir de discuter n'est donc pas pur dans ce dialogue. Le chagrin éprouvé par les amis de Socrate fait obstacle à la pratique des jeux philosophiques. Comme ils n'ont pas non plus choisi le moment ni le lieu où se déroule cette discussion (à savoir une prison), leur activité n'a rien d'un loisir ou d'un passe-temps agréable ⁹¹.

La discussion n'est donc pas une expérience très plaisante ni pour Socrate, ni pour ses interlocuteurs, dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib. Ces entretiens sont souvent ludiques du point de vue des espèces discursives utilisées, mais pas du point de vue dramatique. Les conséquences de ces discussions sur la vie des personnages, la *spoudê* politique poursuivie par le philosophe et les sentiments éprouvés au cours de la discussion, placent ces entretiens en dehors de la sphère des activités ludiques humaines ⁹².

⁸⁹ *Phédon* 59a : « ... ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν ... ».

⁹⁰ Comme le souligne Phédon, qui est le narrateur dans ce dialogue. Voir *Phédon* 59a, trad. Dixsaut : « ... j'étais envahi par un sentiment déconcertant (ἀποκόν... πάθος), curieux mélange (τις ἀήθης κρῆσις) où entrait certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant, parfois pleurant... ». — Le plaisir que le narrateur et ses auditeurs ressentent en se souvenant de Socrate, de même que le moment de loisir dont ils disposent, ne se situent pas dans le même cadre temporel que la discussion qui fait l'objet du récit. Cf. *Phédon* 58d : « Ἀλλὰ σχολάζω γε καὶ πειράσομαι ὑμῖν διηγήσασθαι καὶ γὰρ τὸ μνησθῆναι Σωκράτους καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε αἰεὶ πάντων ἥδιστον. ».

⁹¹ Tous ces éléments nous empêchent de souscrire à l'interprétation de Motte (1996), qui considère l'entretien du *Phédon* comme une fête philosophique (p.44-45). Il est vrai qu'une célébration religieuse a retardé la mise à mort de Socrate (cf. *Phédon* 58a-c), et que le philosophe lui-même n'est pas triste de mourir (cf. *Phédon* 84e-85b). Cette ultime réunion est toutefois dénuée de l'ambiance festive qui caractérise la *République* ou le *Timée*, par exemple (cf. *infra*, sections 11.7.2 et 11.8.1).

⁹² Dans l'avant-propos à sa traduction du *Lysis*, Dorion affirme que ce dialogue et les autres dialogues aporétiques sont des « exercices de lecture ludiques propres à éprouver les aptitudes du lecteur » (p.15). Cette hypothèse est plausible, mais notre propos n'est pas de spéculer sur les jeux auxquels Platon pourrait jouer avec ses lecteurs. Il faut encore ici insister sur la nécessité de distinguer la discussion qui se déroule entre les personnages, du texte dans lequel cette discussion est représentée. Le fait qu'un lecteur ait du plaisir à lire un dialogue n'implique pas que les personnages eux-mêmes trouvent l'entretien agréable. Dans le *Lysis*, les réfutations imposées à Lysis et Ménexène ne sont pas plaisantes pour ces personnages (voir notamment *Lysis* 222b, où seul Hippothalès, qui ne participe pas

11.6) Les discours ludiques explicites du sous-groupe Ic

Le *Banquet*, le *Ménexène* et le *Cratyle* marquent le début d'une autre étape dans l'évolution de la question du jeu chez Platon. Le personnage de Socrate commence à faire un usage moins péjoratif de la notion de *paidia* et à l'appliquer à ses propres discours⁹³. Le *Ménexène* et le *Cratyle* sont aussi les premiers dialogués du corpus où des discours ludiques qui sont prononcés par un philosophe, et qui sont désignés comme tels, occupent la plus grande partie de l'entretien.

Les sous-groupes précédents mettent en lumière une évolution qui va de l'absence d'application de la notion de *paidia* au discours (Ia), à un usage du concept de jeu qui vise à exclure de la discussion certaines tactiques de combat verbal employées par l'interlocuteur (Ib). Cette tendance dénonciatrice n'est toutefois plus aussi prédominante dans le sous-groupe Ic.

On en trouve des traces dans le *Banquet*, mais les accusations qui sont lancées par Alcibiade au sujet de Socrate ne concernent pas la façon dont le

à la discussion, se réjouit de la conclusion à laquelle Socrate est arrivé). Dorion affirme que les tactiques et les ruses employées par le philosophe soulèvent la question de savoir « si Socrate ne se joue pas de ses interlocuteurs » (p.15), question à laquelle il semble répondre par l'affirmative dans la suite de son paragraphe. Si le jeu en cause désigne la nature même des procédés mentionnés, alors nous sommes d'accord avec lui sur ce point. Si, en revanche, cet interprète veut dire que Socrate tire un plaisir de la réfutation qu'il fait subir aux deux adolescents, et donc qu'il s'amuse à leur dépens, nous nous voyons dans l'obligation de le contredire. Une telle lecture reviendrait en effet à ravaler le philosophe au rang de bavard, et à considérer qu'il recherche un type de plaisir qui est dénoncé chez Platon en raison de la mesquinerie qu'il implique (voir plus haut dans la présente section). Adopter ce point de vue, c'est adhérer à la perception que la plupart des Athéniens avaient de Socrate (voir notamment les reproches que Calliclès et Alcibiade adressent au philosophe et qui vont en ce sens, cf. *supra*, sections 4.4.1 et 6.10.2-3). Cette perspective paraît donc intenable.

⁹³ Voir le tableau A, *infra*, p.679. — Les répliques où Socrate qualifie son propre discours de jeu dans l'*Euthydème* et le *Protagoras* ne sont pas comparables à celles qui nous occupent ici. Dans l'*Euthydème* en effet, Socrate ne dévoile pas la nature ludique de son discours à ses interlocuteurs au cours de la discussion. Le philosophe fait plutôt cette précision en tant que narrateur, pour le bénéfice de Criton, qui est l'auditeur du récit de cet entretien (Cf. *Euthydème* 285a, analysé *supra*, section 6.9.3). Dans le *Protagoras*, la réplique en question mène à l'exclusion du mode discursif imposé par le sophiste (cf. *supra*, section 9.1.1).

philosophe discute dans ce dialogue ⁹⁴. Étant donné qu'ils reflètent le point de vue de la foule des Athéniens sur Socrate, et qu'ils expriment le dépit d'Alcibiade, ces reproches ne semblent d'ailleurs pas justifiés. L'autre jeu qui est imputé à autrui dans ce dialogue n'est pas une récrimination, mais plutôt une précision adressée aux auditeurs du récit. Le narrateur du *Banquet* atténue une réplique exagérée d'un personnage de son récit, à l'aide de la notion de jeu ⁹⁵.

Dans le sous-groupe Ic, seul le soupçon formulé dans le *Ménexène* paraît fondé ⁹⁶. Socrate s'adonne bel et bien à une forme de raillerie dans ce dialogue, comme l'affirme son jeune ami. Ce jeu se distingue toutefois des moqueries du sous-groupe Ib du point de vue de sa cible. La raillerie du *Ménexène* vise les rhéteurs, et non l'interlocuteur du philosophe ⁹⁷.

11.6.1) Des interlocuteurs mieux disposés

Ce changement coïncide avec une amélioration significative du contexte dramatique de la discussion. Les interlocuteurs principaux des dialogues du sous-groupe Ic sont en effet meilleurs que les précédents : ils ne prétendent pas être de grands savants et ils se montrent bienveillants dans la discussion ⁹⁸. Il n'y a donc pas lieu de dénoncer leurs discours ou leur façon de discuter.

⁹⁴ Alcibiade, qui fait son entrée à la fin du dialogue, n'a pas entendu un mot de la discussion entre Socrate et Agathon, ni de l'éloge d'Éros que le philosophe a prononcé par la suite (cf. *Banquet* 212c-d). Alcibiade parle plutôt de l'attitude apparente de Socrate dans ses rapports avec ses concitoyens et les humains en général. Cf. *supra*, section 4.4.1 pour ce développement.

⁹⁵ On trouve un usage similaire de la notion de jeu dans le *Phèdre*. Voir le tableau A, *infra*, p.679, et *supra*, section 4.2.3.

⁹⁶ L'accusation d'*eironeia* lancée par Hermogène à l'endroit de Cratyle est elle aussi justifiée, mais la tactique en question n'est qualifiée de jeu. Voir *infra*, annexe I, section V.2.1.

⁹⁷ Cf. *supra*, section 7.5.1.

⁹⁸ Les interprètes qui ont noté une certaine amélioration de la qualité des interlocuteurs chez Platon se concentrent surtout sur les dialogues du groupe III (nous reviendrons sur ces études, cf. *infra*, section 11.8.1). Ils n'ont pas remarqué les premières manifestations de cette tendance, qui apparaissent dans les dialogues du groupe I qui nous occupent ici.

Ménexène semble avoir beaucoup progressé depuis le *Lysis* : il sait qu'il a encore beaucoup de choses à apprendre avant d'être apte à se lancer en politique ⁹⁹. Le jeune homme se soumet ainsi à l'autorité de Socrate dès le début du *Ménexène*. Hermogène est lui aussi un proche de Socrate ¹⁰⁰. Ces deux personnages souhaitent que le philosophe leur fournissent des explications sur des questions qui les intéressent, ce qui donne lieu aux discussions représentées dans le *Ménexène* et le *Cratyle* respectivement ¹⁰¹. Agathon, bien qu'il soit un poète tragique, démontre lui aussi un intérêt pour la philosophie en réclamant un entretien avec Socrate dans le *Banquet* ¹⁰².

Ces personnages sont toutefois soumis à une mauvaise influence au moment où l'entretien s'amorce. Ménexène surestime en effet les orateurs populaires ¹⁰³. Hermogène est quant à lui un adulte assez naïf ¹⁰⁴, qui a été persuadé par une conception conventionnaliste du langage défendue par des sophistes ¹⁰⁵. Agathon est lui aussi un auditeur des sophistes ¹⁰⁶. Il tient sa

⁹⁹ Cf. *Ménexène* 234a-b (commenté *supra*, section 7.5.2). — La conversion de Ménexène n'ayant pas eu lieu dans le *Lysis*, on peut supposer qu'elle s'est produite à un moment qui n'est pas représenté dans les dialogues platoniciens, et qui se situerait entre ces deux dialogues.

¹⁰⁰ Il assiste, comme Ménexène, aux derniers instants de Socrate. Cf. *Phédon* 59b.

¹⁰¹ Cf. *Ménexène* 234a-236d (analysé en partie *supra*, sections 7.5.1-2) ; et *Cratyle* 383a-384e (analysé en partie *infra*, annexe I, section V.2.1).

¹⁰² Ce personnage se distingue des poètes tragiques qui sont dénoncés dans la *République* en ce qu'il ne semble pas être un *alazôn*. Agathon désire en effet acquérir le savoir de Socrate (cf. *Banquet* 175c-e). Il refuse aussi le compliment du philosophe lorsque ce dernier lui prête à son tour une *grande sophia* (*ibid.*). Sa victoire au concours de tragédie ne semble donc pas lui être montée à la tête. Agathon poursuit d'ailleurs la discussion avec Socrate jusqu'au matin, alors que tous les autres convives se sont endormis ou sont rentrés chez eux (cf. *Banquet* 223b-d).

¹⁰³ Cf. *supra*, section 7.5, pour les développements des présentes sections qui concernent le *Ménexène*.

¹⁰⁴ Il ne s'est pas aperçu que Cratyle se moquait de lui (cf. *infra*, annexe I, section V.2.1). Hermogène a aussi tendance à accorder une trop grande valeur aux étymologies de Socrate (cf. *supra*, section 9.2.3).

¹⁰⁵ Hermogène est le demi-frère de Callias, qui était lui-même un véritable mécène pour les sophistes (voir *supra*, sections 3.3 et 3.8.1, ainsi que le DPhA II, p.167). Pour les développements des présentes sections qui concernent le *Cratyle*, voir *supra*, section 9.2.

¹⁰⁶ Cf. *Protagoras* 315d-e.

propre habileté oratoire du plus célèbre des rhéteurs, à savoir Gorgias ¹⁰⁷. Il est donc nécessaire, pour le philosophe, d'administrer une certaine médecine à ses interlocuteurs. Cette médecine est cependant plus douce que la précédente, conformément à l'exigence de discernement énoncée dans l'*Euthydème*.

11.6.2) Les premières transformations des jeux polémiques

Socrate continue ainsi d'avoir recours à des discours ludiques se rattachant au genre du combat verbal dans les dialogues du sous-groupe Ic, mais il délaisse l'éristique au profit de la rhétorique ¹⁰⁸. Le philosophe fait aussi des usages différents de ce type de jeu.

La parodie rhétorique du *Ménexène* vise en effet à guérir un jeune homme de sa naïveté à l'endroit des rhéteurs. Les étymologies du *Cratyle* semblent avoir une fonction similaire, étant donné que cette forme d'argumentation est prisée par des sophistes et par des hommes qui prétendent être des experts en matière de religion. Socrate prend ainsi la peine de montrer que l'étymologie ne repose pas sur un savoir, et qu'elle ne permet pas non plus d'acquérir des connaissances. Le philosophe emploie donc des discours illusionnistes à des fins de démystification.

Socrate fait aussi une première utilisation dialectique d'un jeu rhétorique dans ce dialogue. Les étymologies du *Cratyle* servent à illustrer une thèse, et à lui donner du même coup plus de clarté et plus de force persuasive. Ce jeu vient prendre le relais d'une dialectique qui était demeurée sans effet.

Le philosophe expose la nature ludique de ces procédés séance tenante, contrairement à ce qui se passait dans les sous-groupes précédents. Le *Ménexène* et le *Cratyle* sont donc les premiers dialogues où Socrate fournit à son

¹⁰⁷ Cf. *supra*, section 7.4.2.

¹⁰⁸ Voir le tableau B, *infra*, p.680.

interlocuteur un antidote au pouvoir mystificateur de ses propres discours, en les qualifiant de jeux. Cette façon qu'ont les philosophes platoniciens de désamorcer l'illusion associée à certains de leurs discours est une tendance qui se poursuivra jusque dans les *Lois*.

Le *Banquet* comporte certaines particularités pour la question qui nous occupe. On remarque tout d'abord que Socrate fait subir à Agathon une réfutation qu'il aurait lui-même subie de la part de Diotime¹⁰⁹. L'absence de pièges dans cette discussion indique qu'elle relève de la dialectique, et non de l'éristique purificatrice¹¹⁰. Elle n'a pas pour unique but d'amener le poète à formuler un aveu d'ignorance¹¹¹. La principale fonction de cette réfutation en est une de redressement. Elle vise surtout à corriger une erreur commise par Agathon, que le philosophe commettait lui-même avant de rencontrer Diotime. Elle permet ainsi à Socrate de commencer son propre discours sur de meilleures bases¹¹². Cette réfutation ne semble donc pas être ludique¹¹³.

C'est plutôt Agathon, et donc un poète tragique, qui qualifie son propre discours rhétorique de jeu dans ce dialogue, tout en prétendant du même souffle à une certaine *spoudè*¹¹⁴. Les banquets étant des fêtes qui sont conçues comme des jeux dans les *Lois* de Platon et dans le *Banquet* de Xénophon¹¹⁵, on

¹⁰⁹ Cf. *Banquet* 199b-201e, pour ce développement.

¹¹⁰ Pour cette distinction, cf. *supra*, section 6.3.2.

¹¹¹ Agathon le fait d'ailleurs de bonne grâce, contrairement à la plupart des interlocuteurs des sous-groupes Ia et Ib. Cf. *Banquet* 201b.

¹¹² Cf. *Banquet* 199c et 201e.

¹¹³ Elle n'est pas qualifiée de jeu par Socrate, et ce même après l'aveu d'ignorance d'Agathon.

¹¹⁴ Cf. *supra*, section 7.4.2.

¹¹⁵ Cf. *supra*, sections 2.3.3 et 2.4.

s'attendrait à ce que l'ensemble de l'entretien du *Banquet* de Platon soit lui aussi qualifié de jeu, mais ce n'est pas le cas ¹¹⁶.

La discussion représentée dans ce dialogue a tout de même des caractéristiques qui l'apparentent à certains des entretiens qui sont placés sous le signe du jeu chez Platon. Comme la discussion dialectique du *Théétète*, l'entretien du *Banquet* prend la forme d'une compétition amicale ¹¹⁷. Il s'agit plus précisément d'un concours oratoire ¹¹⁸. Ce concours a lui-même des traits en commun avec la discussion du *Phèdre* : les personnages doivent s'appliquer à rendre hommage à une divinité, en prononçant le plus beau discours dont ils sont capables ¹¹⁹. La portée religieuse des discours et l'exigence de beauté placent cette compétition dans le domaine de la *mousikê* ¹²⁰. La rhétorique employée par les personnages du *Banquet* de Platon ne peut donc être réduite à un ensemble de tactiques de combat verbal, mais consiste aussi en une sorte d'éloquence artistique ¹²¹.

¹¹⁶ Les études sur le *Banquet* de Platon que nous avons consultées ne nous sont d'aucun secours en ce qui concerne cette question. Voir notamment Romeri (2002), qui croit que le jeu se réduirait aux « niaiseries » évoquées dans le *Protagoras* (cf. *supra*, section 9.1.1), et que la parole philosophique serait incompatible avec le plaisir convivial (p.54 et 57). Cette interprète en vient ainsi à affirmer que le *Banquet* de Platon n'aurait rien d'un divertissement convivial et qu'il serait même dénué de tout plaisir (p.54, 56-58). Par ailleurs, la notion de jeu (*play*) apparaît dans le titre de l'article de Usher (2002), mais elle désigne un drame, un mythe (p.206, 208 et 226). Ce commentateur cherche en effet à identifier les emprunts que Platon aurait fait au mythe traditionnel de Midas et du Silène (*passim*), ce qui n'a rien à voir avec le problème que nous tentons de résoudre ici.

¹¹⁷ Cf. *supra*, sections 10.3.1 et 10.4.

¹¹⁸ Cf. *Banquet* 177c-e et 194a : « Τὸν οὖν Σωκράτη εἰπεῖν Καλῶς γὰρ αὐτὸς ἠγωνισαί, ὦ Ἐρωξίμαχε ».

¹¹⁹ Voir notamment *Banquet* 177d : « δοκεῖ γὰρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἐρωτος ἐπὶ δεξιᾷ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον... ». Pour le *Phèdre*, voir *supra*, section 10.5.

¹²⁰ Pour la notion de concours artistique chez Platon, voir notamment *Lois* XII, 947e (ἀγῶνα μουσικῆς).

¹²¹ Pour la Muse Calliope qui préside à l'éloquence oratoire chez Platon, voir *supra*, section 10.5.2. — Malgré un titre prometteur, l'article de Moutsopoulos (1994) ne traite pas de la rhétorique artistique, mais plutôt de la critique platonicienne des arts de l'époque, dans laquelle on trouve des analogies avec la sophistique (*passim*).

Socrate, pour qui l'exigence de beauté ne doit pas évacuer ou remplacer l'exigence de vérité, refuse cependant d'adopter la rhétorique utilisée par les autres convives¹²². Il préfère utiliser la dialectique et faire le récit de son entretien avec Diotime, qui contient tout de même quelques discours longs¹²³. À la différence d'Agathon, le philosophe ne confère pas un statut ludique à son éloge d'Éros. Il existe en effet une filiation directe entre le discours ludique du poète et l'*Éloge d'Hélène* de son maître Gorgias, que le rhéteur qualifiait lui-même de « *paignion* »¹²⁴. Dans les deux cas, le jeu consiste à composer à la légère une offrande destinée à un être divin. Il semble que le philosophe se refuse à une telle frivolité.

11.6.3) L'apparition d'un plaisir émanant de la discussion

L'entretien philosophique commence à être perçu comme une activité agréable dans les dialogues du sous-groupe Ic. Le *Ménexène* et le *Cratyle* contiennent en effet des répliques où l'interlocuteur de Socrate indique qu'il prendra plaisir à la discussion ou au discours qui va suivre¹²⁵.

L'entretien du *Banquet* s'inscrit quant à lui dans le cadre d'une fête intime, où sont réunis quelques amis¹²⁶. Éryximaque suggère le thème des discours de la soirée pour faire plaisir à Phèdre¹²⁷. Le médecin souligne aussi le

¹²² Cf. *Banquet* 198c-199b (analysé en partie *supra*, section 7.4.3).

¹²³ Cf. *Banquet* 199b-212c. Pour les discours longs, voir *Banquet* 207c-212a.

¹²⁴ Cf. *supra*, section 7.4.2, pour ce développement.

¹²⁵ Voir *Ménexène* 236c : « ... ἀλλ' εἰπέ, καὶ πάντο μοι χαρῆ... » ; et *Cratyle* 384a (cité *infra*, annexe I, section V.2.1) : « εἰ οὖν πη ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἥδέως ἂν ἀκούσαιμι. ».

¹²⁶ Cf. *Banquet* 174a-b.

¹²⁷ Cf. *Banquet* 177c (χαρίσασθαι).

plaisir que le discours d'Aristophane lui a procuré ¹²⁸. Phèdre mentionne de son côté le plaisir qu'il prend à entendre Socrate discuter ¹²⁹.

Nous avons vu que ces interlocuteurs et ces auditeurs sont beaucoup moins coriaces et réfractaires à la philosophie que la grande majorité des personnages des sous-groupes Ia et Ib. Le philosophe peut alors employer des modes discursifs qui sont moins brutaux que l'éristique purificatrice, à savoir la rhétorique et la dialectique ¹³⁰. L'usage de ces discours plus doux, l'intérêt des personnages pour la question traitée, de même que l'apparition d'un contexte festif (dans le cas du *Banquet*), permettent ainsi aux discussions du *Ménexène*, du *Cratyle* et du *Banquet* d'acquérir une dimension plaisante dont les autres entretiens du groupe I sont dépourvus. Cette tendance atteindra son apogée dans les dialogues du groupe II.

11.6.4) L'apparition du thème de la *mimêsis*

La transformation des jeux polémiques et l'apparition d'un plaisir associé à la discussion ne sont pas les seules nouveautés dignes de mention au sein du sous-groupe Ic. La réflexion platonicienne sur les discours ludiques commençait en effet à poindre dans certains dialogues du sous-groupe Ib (*Euthydème*, *Protagoras*), mais le concept de *mimêsis* demeurait absent. Cette notion, qui sera au cœur de la théorie sur les jeux discursifs dans le groupe II, entre en scène dans les dialogues qui nous occupent ici.

¹²⁸ *Banquet* 193e : « καὶ γὰρ μοι ὁ λόγος ἡδέως ἐρρήθη. ».

¹²⁹ *Banquet* 194d : « ἐγὼ δὲ ἡδέως μὲν ἀκούω Σωκράτους διαλεγομένου... ». — Phèdre souhaite toutefois que Socrate prononce tout d'abord son éloge d'Éros, après quoi il sera libre de discuter avec Agathon autant qu'il le veut (*ibid.*).

¹³⁰ L'article de Brisson (2001) porte un titre qui donne à penser qu'il traite de l'apaisement progressif des discussions dans le corpus platonicien. Cette étude traite cependant d'un autre sujet, à savoir les transformations que Platon a apportées au dialogue tel qu'il se pratiquait à Athènes (*passim*).

Nous avons déjà commencé à voir que tout n'évolue pas au même rythme chez Platon. Certaines espèces de discours sont conçues comme des jeux bien avant d'être considérées comme des arts mimétiques. Platon envisage aussi différents objets en termes de *mimésis* avant d'élaborer sa théorie sur les techniques imitatives. La thèse selon laquelle le langage est une représentation, qui est exposée dans le *Cratyle*, marque à cet égard un point tournant dans l'évolution de la pensée platonicienne.

Il y a en effet peu d'occurrences des termes de la famille de « *mimésis* » dans les sous-groupes Ia et Ib¹³¹. Elles ont d'ailleurs un sens banal : elles désignent le fait d'imiter quelqu'un dans la vie courante, c'est-à-dire de poser les mêmes gestes ou d'adopter le même comportement qu'une autre personne. Dans le *Cratyle* cependant, le nombre d'occurrences explose¹³². Le rapport d'image à modèle devient un véritable cadre théorique à l'intérieur duquel le philosophe tente de maintenir un lien entre la réalité et le langage, et par le fait même, la possibilité de la science¹³³.

Ce n'est toutefois pas le langage, mais bien l'étymologie qui est qualifiée de jeu dans le *Cratyle*¹³⁴. Il faut aussi attendre les dialogues du groupe II pour que le concept de *mimésis* soit appliqué à des techniques discursives précises.

¹³¹ Il y a à peine une dizaine d'occurrences au total dans ces deux sous-groupes. Voir, pour ce développement, *Hippias mineur* 370e ; *Protagoras* 326a, 342b, 348a ; *Hippias majeur* 284d, 287a, 292c ; *Alcibiade* 108b ; *Gorgias* 511a ; et *Euthydème* 288b, 301b.

¹³² Le *Cratyle* contient à lui seul une quarantaine d'occurrences des termes de la famille de « *mimésis* ». — Il n'y a aucune occurrence de ce terme dans le *Banquet*, mais le *Ménexène* en contient trois (cf. *Ménexène* 236e, 238a et 248e). Socrate affirme dans ce dialogue que la femme imite la terre en matière de conception et d'enfantement (cf. *Ménexène* 238a). On peut y voir la préfiguration des rapports d'imitation qui seront établis par Timée entre les vivants terrestres et l'univers (cf. *supra*, section 2.5.1). L'emploi du concept de *mimésis* dans le *Ménexène* n'est toutefois pas comparable à ce qu'on trouve dans le *Cratyle*.

¹³³ Cf. *supra*, sections 9.2.4.1-2.

¹³⁴ Le langage n'est pas conçu comme un jeu dans les dialogues ultérieurs non plus.

11.7) Les discours ludiques explicites du groupe II

Les tendances amorcées dans le sous-groupe Ic s'accroissent dans la *République*, le *Phèdre*, le *Théétète* et le *Parménide*. Ces dialogues, qui constituent notre groupe II, contiennent cependant des innovations frappantes par rapport à l'ensemble du groupe I. On a affaire, dans certains cas, à une véritable révolution.

11.7.1) Des reproches limités aux absents

L'usage de la notion de jeu dans les reproches adressés à autrui persiste dans le groupe II. Rares toutefois sont les dénonciations qui visent un interlocuteur. Les quelques soupçons d'*eirōneia* et de raillerie qui pèsent sur des personnages impliqués dans la discussion ne semblent d'ailleurs pas fondés¹³⁵, ou ne désignent pas une tactique¹³⁶.

Autrement, toutes les dénonciations formulées à l'aide du concept de *paidia* dans le groupe II visent des personnes absentes¹³⁷. Ces reproches s'inscrivent dans une critique portant sur certaines thèses ou certaines espèces de discours. Le jeu est donc imputé par le philosophe à des hommes ou à des types d'hommes qui ne participent pas à l'entretien. En revanche, le philosophe applique la notion de jeu à ses propres discours dans tous les dialogues du groupe II, et il le fait souvent de façon très positive.

¹³⁵ Voir le tableau A, *infra*, p.679.

¹³⁶ Le premier livre de la *République*, où Socrate discute avec un sophiste (Thrasymaque), constitue une exception à cet égard, puisqu'il contient des accusations d'*eirōneia*. Les discours en cause, toutefois, ne sont pas qualifiés de jeux. Cf. *infra*, annexe I, section V.2.2.

¹³⁷ À savoir Lysias (dans le *Phèdre*), Protagoras (dans le *Théétète*), les poètes tragiques et les adolescents éristiques (dans la *République*), les écrivains (dans le *Phèdre*), et un interlocuteur hypothétique (dans le *Théétète*). Voir le tableau C, *infra*, p.681, pour ce développement.

11.7.2) Des conditions propices au plaisir philosophique

Cette quasi-disparition des reproches adressés aux interlocuteurs n'est pas sans rapport avec la qualité de ces personnages et du contexte général de la discussion. La tendance à l'amélioration des conditions de l'entretien se poursuit en effet dans les dialogues du groupe II. Leurs cadres dramatiques respectifs sont les suivants : une fête religieuse (*République*), une promenade à la campagne (*Phèdre*), une rencontre avec un groupe d'étudiants en mathématiques (*Théétète*), et une réunion organisée par des philosophes (*Parménide*)¹³⁸.

Tous les interlocuteurs du groupe II font montre de belles dispositions à l'endroit de la philosophie. Certains exigent un entretien avec Socrate sur une question qui leur tient à cœur (Glaucou et Adimante dans la *République*¹³⁹). D'autres, plus timides, se prêtent d'abord de bonne grâce à la discussion, mais ils ne tardent pas à en demander plus (Phèdre et Théétète¹⁴⁰). D'autres encore sont eux-mêmes des philosophes (Zénon et Socrate dans le *Parménide*¹⁴¹). Dans tous ces dialogues, l'enquête porte sur un sujet qui passionne aussi bien l'interlocuteur que le meneur de la discussion¹⁴².

Il semble donc aller de soi que les entretiens de la *République*, du *Phèdre* et du *Théétète* soient placés sous le signe du loisir et du plaisir philosophiques, et ce d'une façon beaucoup plus marquée que les discussions du sous-

¹³⁸ Cf. *supra*, chapitre 10 (pour les trois premiers dialogues), et *Parménide* 127c. On notera que la discussion du *Parménide* a lieu, elle aussi, à l'occasion d'une fête religieuse, à savoir les grandes Panathénées. Cette fête, comme son nom l'indique, rend hommage à la déesse Athéna. Cf. *Parménide* 127a ; et la note 21 de la traduction de Brisson.

¹³⁹ Cf. *supra*, section 10.3.2.

¹⁴⁰ Pour Théétète, voir *supra*, sections 6.11.1 et 10.3.1. Pour Phèdre, voir *supra*, section 10.3.

¹⁴¹ Cf. *Parménide* 127d-128e, où Zénon est le répondant de Socrate. Voir aussi *Parménide* 130a-136c, où Socrate devient le répondant de Parménide.

¹⁴² À savoir la justice dans la *République* (cf. *supra*, section 10.3.2), l'art des discours dans le *Phèdre* (cf. *supra*, section 10.3), la science dans le *Théétète* (cf. *supra*, section 10.3.1), et les formes intelligibles dans le *Parménide* (cf. *Parménide* 127d-e et surtout 128e-130a).

groupe Ic ¹⁴³. C'est aussi le cas du *Parménide*, à quelques nuances près. Le vieux philosophe éléate tire en effet un plaisir de la première partie de l'entretien ¹⁴⁴. La démonstration qui occupe la deuxième partie du dialogue exige cependant un effort considérable de sa part. Parménide s'y prête tout de même pour faire plaisir à Socrate et à ses autres auditeurs ¹⁴⁵.

À l'exception de cet entretien, qui est un « jeu laborieux » pour le philosophe qui le conduit, toutes les discussions du groupe II peuvent ainsi être vécues comme des jeux par les personnages qui y participent. Ce phénomène n'ayant pas d'équivalent dans les dialogues précédents, on peut le compter parmi les innovations les plus importantes du groupe II.

11.7.3) D'autres usages philosophiques des jeux polémiques

Les plus jeunes des personnages du groupe II ont toutefois été exposés à de mauvaises influences, comme l'étaient aussi certains personnages du groupe I. Au début de sa discussion avec Socrate, Phèdre voue en effet une grande admiration à Lysias, et il est en train d'étudier avec application un discours de ce rhéteur qui fait la promotion d'une sexualité dénuée d'amour ¹⁴⁶. Théétète a pour sa part été persuadé par la thèse de Protagoras, selon laquelle la science se réduit à la sensation ¹⁴⁷. Quant au jeune Aristote, qui est le deuxième répondant de Parménide, le narrateur du récit indique qu'il fera partie de la

¹⁴³ Cf. *supra*, section 10.3.

¹⁴⁴ Cf. *Parménide* 130a-b.

¹⁴⁵ Cf. *Parménide* 137a : « ἴμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι... ». Pour une autre mention du plaisir de Socrate, voir *Parménide* 129e.

¹⁴⁶ Cf. *supra*, section 7.3, pour les développements des présentes sections qui concernent le *Phèdre*.

¹⁴⁷ Cf. *supra*, section 6.11, pour les développements des présentes sections qui concernent le *Théétète*. — Glaucon et Adimante subissent l'influence de Thrasymaque dans la *République*. Il est cependant évident pour Socrate qu'ils ne sont pas convaincus du bien-fondé de la thèse de la supériorité de l'injustice (cf. *République* II, 368a-b).

Tyrannie des Trente une fois devenu adulte ¹⁴⁸. Ce personnage est toutefois représenté comme un interlocuteur docile dans ce dialogue ¹⁴⁹. À la différence de Charmide qui, dans le dialogue éponyme, est accompagné de l'homme qui causera sa perte ¹⁵⁰, le jeune Aristote ne semble pas encore être mal entouré dans le *Parménide* ¹⁵¹. Les philosophes de ce dialogue ne lui administrent donc pas une médecine. Parménide propose plutôt un entraînement intellectuel à l'ensemble de son auditoire, et à Socrate en particulier.

Il n'en va toutefois pas de même du *Phèdre* et du *Théétète*, où Socrate utilise à nouveau des jeux relevant du combat verbal, et ce à des fins thérapeutiques. Comme dans le sous-groupe Ic toutefois, les tactiques en question ne servent plus à forcer l'interlocuteur à admettre qu'il a besoin de rechercher le savoir ¹⁵², ni à le persuader de changer sa façon de vivre.

Les deux discours rhétoriques du *Phèdre* et la réfutation éristique du *Théétète* visent plutôt à amener les adolescents concernés à prendre conscience de l'imposture des rhéteurs et des sophistes. La cible principale de la réfutation n'est donc pas Phèdre ni Théétète, mais bien Lysias et Protagoras, qui sont des personnages absents dans ces dialogues, comme nous l'avons mentionné. Le philosophe emploie donc ici aussi des discours mystificateurs, dans le but précis de détruire l'illusion que ces hommes avaient créée.

¹⁴⁸ Cf. *Parménide* 127d.

¹⁴⁹ Parménide le choisit à titre de répondant en raison de son jeune âge, qui est une garantie de docilité et de sincérité selon lui. Cf. *Parménide* 137b : « Τίς οὖν, εἰπεῖν, μοὶ ἀποκρινεῖται; ἢ ὁ νεώτατος; ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ, καὶ ἃ οἶεται μάλιστα ἂν ἀποκρίνοιτο ». Ce jugement du philosophe se confirme d'ailleurs tout au long de son entretien avec Aristote le jeune. Pour une analyse des réponses et du comportement de ce personnage, voir Brisson 2001 (p.222-224), qui estime qu'Aristote le jeune est un répondant exemplaire.

¹⁵⁰ Cf. *supra*, section 11.5.3.

¹⁵¹ Il accompagne Parménide ce jour-là (cf. *Parménide* 127d). Le jeune Aristote avait aussi discuté avec Socrate deux jours plus tôt (cf. *Parménide* 135c-d).

¹⁵² Ce qui était déjà une première transformation du jeu éristique. Cf. *supra*, sections 6.2 à 6.3.3.

Les jeux rhétoriques du *Phèdre* ont aussi une utilité dialectique. Le philosophe s'en sert pour illustrer et expliquer le fonctionnement de la méthode de division et de rassemblement. Ces jeux permettent ainsi au philosophe de clarifier son propos et d'amorcer l'éducation dialectique de son interlocuteur.

La tendance du philosophe à révéler la nature ludique de ses propres discours, qui avait commencé dans le sous-groupe Ic, prend la forme d'un dévoilement systématique dans le groupe II. Il survient dès que les jeux thérapeutiques ont eu l'effet escompté (*Phèdre*, *Théétète*). D'autres jeux sont désignés comme tels dès le départ ¹⁵³, au cours de la discussion (*République*), ou à la fin des discours en question (*Phèdre*). Une telle assiduité, si l'on peut dire, dans l'exposition du statut du discours ne semble pas seulement tenir à la qualité des interlocuteurs. Elle pourrait aussi résulter du développement de la réflexion platonicienne sur les arts mimétiques.

11.7.4) L'apparition d'une théorie platonicienne sur les arts imitatifs

La pensée platonicienne en matière de discours ludiques s'approfondit dans le groupe II. Le dialogue charnière, à cet égard comme à plusieurs autres, est la *République*. Platon pose alors les bases du cadre conceptuel qui lui permettra cerner l'ensemble des arts mimétiques. Le genre des jeux en général commence lui aussi à se diversifier dans ce dialogue.

À partir du moment où Platon conçoit l'âme humaine comme une entité composée d'une partie rationnelle et d'autres parties irrationnelles, il confère en effet un rôle de plus en plus important au jeu dans l'éducation à l'excellence morale ¹⁵⁴. Cet élargissement de la conception de l'âme et de

¹⁵³ À savoir le discours de la *République* sur le nombre nuptial (cf. *supra*, section 5.6), la deuxième partie du *Parménide* (cf. *supra*, section 9.5.3), et l'entretien du *Théétète* (cf. *supra*, section 10.3.1).

¹⁵⁴ Cf. *supra*, section 2.3.3. — Notre analyse rejoint ici celle de Rowe (2004), bien qu'il n'aborde pas la question du jeu. Cet interprète estime lui aussi que le véritable point tournant, chez Platon, n'est pas la théorie des formes (comme l'affirment les tenants de l'évolutionnisme « standard », cf. p.138), mais la

l'éducation semble entraîner une extension correspondante du domaine des jeux discursifs.

La poésie, qui relève de la *mousiké*, fait son entrée dans le genre des discours ludiques ¹⁵⁵. Elle est aussi la première espèce discursive à être conçue comme une technique imitative. La nature mimétique du mythe n'est pas soulignée aussi clairement dans la *République* ¹⁵⁶. L'examen de la poésie comprend toutefois une réflexion complète sur le statut ontologique des images produites par les techniques imitatives. L'appartenance de tous les arts mimétiques au genre du jeu est ainsi établie pour la première fois dans la *République* ¹⁵⁷. Plusieurs d'entre eux seront à partir de là envisagés du point de vue de leur pouvoir de mystification, et de leur utilité spécifique pour l'éducation de l'âme humaine. Cette analyse mène à l'exclusion de la sous-espèce de poésie qu'est la tragédie.

Cette réflexion se poursuit dans le *Phèdre*. Le deuxième mode discursif à être conçu comme un jeu, parce qu'il implique l'usage d'un art mimétique, est en effet l'écriture. L'écriture est elle aussi plus proche des disciplines artistiques que des techniques de combat verbal ¹⁵⁸. Les balises de la pratique correcte de cet art imitatif sont posées dans le *Phèdre*. Pour Platon, l'écriture peut être un très beau jeu en tant qu'activité, mais le discours qu'elle produit demeure inadéquat lorsqu'il s'agit d'amener un autre être humain à apprendre quelque chose.

tripartition de l'âme, qui apparaît pour la première fois dans la *République* (p.142). Rowe démontre que l'optique du passage de l'intellectualisme à ce qu'il appelle le « rationalisme-irrationalisme », en matière de psychologie morale, rend mieux compte à la fois des changements et des idées persistantes chez Platon (*passim*). C'est ce qui l'amène à plaider en faveur de l'abandon de la chronologie usuelle (jeunesse, maturité, vieillesse), bien qu'il s'oppose à la lecture unitariste de Kahn (cf. p.141-144).

¹⁵⁵ La peinture, qui est elle aussi une discipline artistique, est rattachée pour la première fois au domaine des jeux en général. Cf. *supra*, sections 2.5.5 et 5.1-4, pour ce développement.

¹⁵⁶ Elle le sera dans le *Timée*. Cf. *supra*, section 9.3.2.

¹⁵⁷ Cette idée sera reprise dans le *Sophiste* et le *Politique*. Cf. *supra*, sections 2.5.2-3.

La rhétorique dans son ensemble est conçue comme un jeu pour la première fois dans ce même dialogue ¹⁵⁹. La nature ludique de l'éristique est quant à elle réaffirmée dans la *République* et le *Théétète* ¹⁶⁰. Il faut cependant attendre les dialogues du groupe III pour que la rhétorique et l'éristique soient présentées comme des techniques imitatives ¹⁶¹.

11.7.5) L'apparition des jeux artistiques et dialectiques dans les discours des philosophes

Platon établit des relations très étroites entre la philosophie et la *mousiké* dans les dialogues du groupe II. Ces liens étaient déjà manifestes dans le *Phédon*, mais on assiste à une quasi-assimilation de la philosophie à la *mousiké* à partir la *République* ¹⁶². La philosophie et la science prennent une tournure artistique durant cette période. Platon accorde en outre une place royale à la musique dans son premier programme d'éducation ¹⁶³. À la différence de la poésie cependant, l'arrangement rythmé et harmonieux des sons n'est pas encore conçu comme jeu, ni comme un art mimétique dans les dialogues du groupe II ¹⁶⁴.

Sur le plan dramatique, les discussions acquièrent une dimension artistique qui était inédite jusque là. Les personnages s'adonnaient déjà à des

¹⁵⁸ L'art de composer des beaux discours est le même à l'oral et à l'écrit. Il relève de la Muse Calliope. Cf. *supra*, sections 8.3.4 à 8.5.3 et 10.5.2, pour ce développement.

¹⁵⁹ Cf. *supra*, section 7.3.

¹⁶⁰ Cf. *supra*, sections 6.7 et 6.11.4.

¹⁶¹ Elles le seront dans le *Sophiste*. Cf. *supra*, sections 6.5 et 7.2.

¹⁶² Cf. *supra*, section 10.5.2.

¹⁶³ Voir notamment *République* III, 398c-403c.

¹⁶⁴ Il le sera dans le groupe III, et surtout dans le *Philebe* et les *Lois*. Dans le *Politique*, la *mousiké* en général est conçue comme un jeu et une *mimésis*, mais les disciplines qui sont visées par ces remarques ne sont pas spécifiées. L'inclusion de l'art des sons dans le genre de la *païdia* est beaucoup plus claire dans le *Philebe* et les *Lois*. Cf. *supra*, sections 2.1, 2.5.3 et 10.5.2.

activités relevant de la *mousikê* dans le *Phédon* et le *Banquet*¹⁶⁵. Socrate commence cependant à prononcer des discours poétiques et mythiques, et à les qualifier de jeux, à partir de la *République*¹⁶⁶. L'ensemble des discours ludiques employés par les philosophes platoniciens s'élargit dès lors, et inclura des espèces artistiques jusqu'au dernier dialogue de Platon. L'entretien dialectique devient lui aussi un jeu « musical » pour la première fois dans la *République*.

Dans le groupe I, presque tous les discours qui étaient qualifiés de *paidiai* pouvaient être classés dans le genre du combat verbal¹⁶⁷. Le passage des jeux polémiques aux jeux artistiques est donc l'une des tendances les plus significatives au sein du groupe II.

Les entretiens représentés dans la *République* illustrent eux-mêmes cette évolution. La discussion entre Socrate et le sophiste Thrasymaque, qui occupe la plus grande partie du livre I, est en effet très combative : elle est ponctuée d'accusations d'*eirōneia* et elle contient une prétention à la *spoudê* de la part du philosophe¹⁶⁸. L'entretien entre Socrate, Glaucon et Adimante, qui occupe les livres II à X de ce dialogue, est beaucoup plus paisible et agréable par comparaison¹⁶⁹. Au cours de cette discussion, le philosophe prononce un petit discours ludique explicite qui se rattache au genre poétique, mais il emploie principalement une nouvelle forme de dialectique qui produit des images

¹⁶⁵ L'activité principale du *Banquet* consiste à composer les plus beaux éloges possibles du dieu Éros (cf. *supra*, section 11.6.2). Socrate fait de la poésie versifiée au début du *Phédon* (cf. *Phédon* 60d-61c ; et *supra*, section 10.5.2).

¹⁶⁶ Voir le tableau B, *infra*, p.680.

¹⁶⁷ Les quelques autres étaient des railleries ou des discours absurdes.

¹⁶⁸ L'*eirōneia* en question n'est toutefois pas qualifiée de jeu (cf. *infra*, annexe I, section V.2.2). Pour la prétention de Socrate à la *spoudê*, voir *supra*, section 3.5.1.

¹⁶⁹ Cf. *supra*, sections 10.1, 10.3.2 et 10.6, pour ce développement.

mythiques ¹⁷⁰. Cet entretien, qui est considéré comme une *paidia* par Socrate, se rattache donc à la fois au genre dialectique et au genre de la *mousiké*.

Les entretiens du *Phèdre* et du *Théétète* ont une structure similaire : les procédés polémiques qui sont utilisés dans la première partie de la discussion sont ensuite délaissés au profit de jeux dialectiques ou artistiques. Dans le *Phèdre*, le philosophe prononce des discours rhétoriques qui ont un aspect mythique, mais il emploie surtout une dialectique qu'il place sous la responsabilité des Muses, et à laquelle il ajoute deux petits mythes ¹⁷¹. Cette dialectique ne produit pas elle-même d'images mythiques, mais plutôt un raisonnement exprimé sous le mode du discours « simple ». Ce raisonnement s'apparente à un chant en ce qu'il est destiné à honorer des divinités, et qu'il est élaboré grâce à ~~la~~ forme d'inspiration. Cet entretien dialectique, qui est en outre une œuvre d'art, est lui aussi conçu comme une *paidia* par le philosophe qui le conduit.

à une

Dans le *Théétète*, la réfutation éristique cède la place au dialogue véritable ¹⁷². À la différence des entretiens de la *République* et du *Phèdre*, qui sont qualifiés à l'aide des termes de la famille de « *paidia* », cette discussion dialectique est comparée à un type de jeu qui est plus sportif qu'artistique. L'entretien ludique du *Théétète* se rattache ainsi au genre dialectique, mais pas au genre de la *mousiké*.

On assiste donc, dans les dialogues du groupe II, à l'interpénétration des domaines du jeu, de la *mousiké* et de la dialectique. Cette tendance est surtout manifeste dans la *République* et le *Phèdre*, où le philosophe a recours à des jeux artistiques dans le cadre de sa recherche, et où l'entretien dialectique est lui-

¹⁷⁰ Pour le discours en style poétique de la *République*, voir *supra*, section 5.6. Pour la dialectique imitative employée dans ce dialogue, voir *supra*, section 10.6.

¹⁷¹ À savoir le mythe des cigales et le mythe de Theuth. Cf. *supra*, sections 10.1 et 10.5, pour ce développement.

¹⁷² Cf. *supra*, sections 10.1 et 10.4, pour ce développement.

même conçu comme un jeu artistique. L'emploi d'une dialectique productrice de *mimémata*, dans la *République*, crée même une intersection entre le genre des arts mimétiques et le genre dialectique. Cette espèce particulière de dialectique est d'ailleurs la première à tenir son caractère ludique d'une propriété qui lui est intrinsèque.

La seule autre forme de dialectique qui soit en elle-même ludique chez Platon apparaît elle aussi dans le groupe II. Le jeu exploratoire du *Parménide*, qui occupe une grande partie de ce dialogue ¹⁷³, n'a toutefois rien à voir avec les techniques imitatives ¹⁷⁴. Il n'a pas non plus de dimension artistique manifeste. Sa nature ludique tient plutôt au fait que le dialecticien doit suspendre son adhésion à l'une ou l'autre des thèses contraires dont il examine les conséquences. Ce jeu est aussi moins agréable que les autres : il est exigeant au point d'être pénible pour celui qui le pratique. Ce type de jeu dialectique constitue un véritable entraînement. Il est donc plus proche du travail que du passe-temps.

Les entretiens du *Phèdre* et du *Théétète* sont conduits à l'aide d'une dialectique plus régulière, si l'on peut dire. Ils sont conçus comme des jeux en raison du but qui leur est donné par le philosophe : Socrate les transforme en offrande et en concours amical respectivement. Ces discussions dialectiques ne sont donc pas ludiques du point de vue des modes discursifs utilisés, mais elles deviennent des jeux aux yeux des personnages qui y participent.

Les dialogues du groupe II se caractérisent donc par un usage très limité et très adouci des jeux polémiques, par la prédominance correspondante des formes de dialectique bienveillante, et par l'introduction de jeux artistiques et

¹⁷³ À savoir 29 pages Estienne sur 40 pages au total.

¹⁷⁴ Cf. *supra*, section 9.5.3, pour ce développement.

dialectiques. Fait plus important encore, presque tous les entretiens de ce groupe sont eux-mêmes des jeux dialectiques¹⁷⁵.

11.8) Les discours ludiques explicites du groupe III

Les dialogues du groupe III marquent l'aboutissement de l'évolution de la question du jeu et de l'usage des discours ludiques chez Platon. Il n'y a presque plus de jeux discursifs se rattachant au genre du combat verbal dans ces dialogues¹⁷⁶. L'application de la notion de *paidia* aux discours d'autrui, qui était réservée aux absents dans le groupe II, est aussi en voie de disparition dans le groupe III.

Le concept de jeu est plutôt utilisé par les personnages pour qualifier leurs propres discours. La réplique exagérée de Protarque mise à part, tous ces discours ludiques sont d'ailleurs prononcés par des philosophes¹⁷⁷. La quasi-totalité de ces jeux appartiennent aux genres artistique et dialectique.

11.8.1) Discuter entre philosophes

L'amélioration de la qualité des interlocuteurs et du contexte de la discussion atteint en effet un point culminant dans le groupe III¹⁷⁸. De telles

¹⁷⁵ À l'exception de la discussion entre Parménide et Socrate, qui figure dans la première partie du *Parménide*, et qui n'est pas visée par le concept de *paidia*.

¹⁷⁶ Voir le tableau A, *infra*, p.679, pour ce développement.

¹⁷⁷ Ce n'était pas le cas dans les dialogues du groupe II, qui contiennent des discours ludiques attribués à Lysias ou Protagoras, par exemple.

¹⁷⁸ C'est sans doute la raison pour laquelle la plupart des commentateurs qui ont remarqué cette tendance ne disent pas grand-chose des interlocuteurs bien disposés des dialogues précédents. Voir par exemple Gill (1996), qui mentionne tout de même la *République* (p.288-290), mais qui ne le fait plus dans son article de 2002 (p.150-151). Voir aussi Blondell (2002), qui parle d'une tendance à l'aseptisation des personnages qui commencerait avec le *Théétète* (d'après le compte rendu de Tarrant 2004, p.214-215). Nous reviendrons sur son article de 2003, qui se concentre sur le *Sophiste* et le *Politique* (cf. *infra*, section 11.8.2). Voir enfin Kahn (1996), qui affirme que l'amélioration de la qualité des interlocuteurs serait causée par un changement de public-cible de la part de Platon (p.380-383). Dans un développement assez court, cet interprète mentionne des dialogues qui seraient touchés par ce phénomène, mais sa liste ne correspond pas à la nôtre. Kahn (1996) exclut par exemple le *Phèdre* et les *Lois*, mais il inclut le *Philebe* (p.380-381). L'article de Coventry (1990) porte quant à lui sur le rôle de

conditions favorisent la pratique des beaux jeux et la recherche dialectique en général.

La présence de philosophes à titre d'interlocuteurs ou d'auditeurs, qui était une exception dans les groupes précédents ¹⁷⁹, devient plus fréquente dans les dialogues du groupe III (Socrate dans le *Sophiste* et le *Politique* ¹⁸⁰, Timée et Socrate dans le *Timée* et le *Critias* ¹⁸¹). La plupart des autres personnages du groupe III sont des mathématiciens (Théétète, Socrate le jeune et leur maître Théodore dans le *Sophiste* et le *Politique* ¹⁸²), ou des hommes politiques d'âge mûr qui sont pleins de bon sens et de piété (Mégillos et Clinias dans les *Lois* ¹⁸³).

Un seul personnage risque de se corrompre dans les dialogues du groupe III. Protarque est en effet soumis à la mauvaise influence de Philèbe, qui est un hédoniste convaincu ¹⁸⁴. Il est sans doute aussi un auditeur des sophistes ¹⁸⁵. Protarque se montre toutefois docile et très pieux au cours de son

l'interlocuteur dans la dialectique platonicienne, et non sur l'évolution des personnages dans le corpus. Cette interprète emploie d'ailleurs un concept d'« ironie platonicienne » qu'elle met en rapport avec un certain « sérieux » de la part de Platon (p.185-187).

¹⁷⁹ On en trouve seulement dans le *Phédon* (groupe I) et dans le *Parménide* (groupe II). — Le personnage de Cratyle, dans le dialogue éponyme, a quant à lui un statut ambigu. Il adhère aux thèses d'Héraclite, mais sa façon de parler et de se comporter durant l'entretien n'a rien de philosophique. Voir notamment *Cratyle* 383a-384a (analysé *infra*, annexe I, section V.2.1), où ce personnage refuse de donner les explications qu'on lui demande. Voir aussi *Cratyle* 433c (commenté *supra*, section 9.2.4.1), où il refuse d'admettre la conclusion d'un raisonnement. Pour plus de détails sur ce personnage, voir l'introduction de Dalimier à sa traduction du *Cratyle* (p.22-26). On notera que cette interprète n'hésite pas à ranger Cratyle du côté des sophistes.

¹⁸⁰ Cf. *Sophiste* 216a-218a ; ainsi que *Politique* 257a-258a et 311b.

¹⁸¹ Cf. *Timée* 17b-19b, où Timée est le répondant de Socrate. Voir aussi *Timée* 27c-92c, où Socrate devient l'auditeur de Timée. Ces deux philosophes font aussi partie de l'auditoire de Critias (voir *Critias* 106a-108b).

¹⁸² Cf. *supra*, sections 6.11.1 et 9.3.1. Voir aussi *Politique* 257a-258a.

¹⁸³ Pour les responsabilités confiées à Clinias par sa cité, voir *supra*, section 10.6.2.

¹⁸⁴ Protarque accepte de défendre la thèse de Philèbe selon laquelle le bien se réduit au plaisir. Cf. *Philèbe* 11a-c. Nous reviendrons sur l'influence de Philèbe dans la section suivante.

¹⁸⁵ Protarque est le fils du Callias mentionné plus haut (voir *supra*, section 11.6.1 ; et le DPhA II, p.167).

entretien avec Socrate ¹⁸⁶. Le Critias du dialogue éponyme est donc le seul personnage de cette période qui apparaît clairement comme un mauvais interlocuteur (ou un mauvais locuteur) ¹⁸⁷.

Le contexte dramatique de la discussion, dans tous les dialogues du groupe III à l'exception du *Philèbe*, favorise lui aussi l'emploi de modes discursifs qui ne relèvent pas du combat verbal. Plusieurs de ces entretiens se déroulent lors d'une réunion organisée à cet effet par des philosophes et des gens qui s'intéressent à la philosophie ¹⁸⁸. Une de ces réunions a lieu à l'occasion d'une fête religieuse ¹⁸⁹. Cet entretien est d'ailleurs lui-même perçu comme une fête oratoire par Socrate ¹⁹⁰. Les discours qui y sont prononcés sont autant d'offrandes à la déesse, un peu à la manière de la discussion du *Phèdre* ¹⁹¹. Enfin, la discussion des *Lois* s'inscrit elle aussi dans le cadre d'une activité pieuse, à savoir un pèlerinage ¹⁹².

Les philosophes bénéficient en outre d'une plus grande liberté dans ces dialogues que dans les précédents. Socrate et l'Étranger d'Athènes choisissent

¹⁸⁶ Cf. *supra*, sections 4.2.3 et 9.4.

¹⁸⁷ Cf. *supra*, sections 9.3.2.1-3. Nous reviendrons sur ce personnage (cf. *infra*, section 11.8.5).

¹⁸⁸ Pour le *Sophiste* et le *Politique*, voir *Sophiste* 216a. Pour le *Timée* et le *Critias*, voir *Timée* 17a.

¹⁸⁹ À savoir les Panathénées dans le *Timée-Critias*. Cf. *Timée* 21a et 26e.

¹⁹⁰ Pour les références, voir *supra*, section 9.3.2.2. — L'entretien du *Timée-Critias* s'apparente en cela aux discussions de la *République* et du *Phèdre* (cf. *supra*, section 10.3). L'expression « festin de discours » (ἡ τῶν λόγων ἐστίασις), qui apparaît dans le *Timée*, n'a toutefois pas la même portée dans les autres dialogues du corpus. Dans le groupe II, elle ne concerne pas l'entretien en tant que tel, mais plutôt les discours de Lysias et la réfutation imposée à Thrasymaque respectivement (cf. *Phèdre* 227b ; et *République* I, 352b et 254a-b). Dans ce dernier cas, le sophiste se sert de cette formule pour exprimer son dépit. L'occurrence du *Lysis* (groupe I) est quant à elle placée dans la bouche de Ctésippe, qui ne participe pas à la discussion, et qui désigne par là ce qui s'avère être une réfutation (cf. *Lysis* 211c-d sq.). Les occurrences du *Timée* sont donc les seules à viser l'ensemble d'un entretien. — Pour plus de détails sur cette expression, et sur la différence qui sépare le « festin » du premier livre de la *République* de celui du *Timée-Critias*, voir Desclos 2006, p.183-188.

¹⁹¹ Cf. *Timée* 26d-e (cité *supra*, section 9.3.2.2). Notre analyse rejoint sur ce point celle de Desclos 2006 (p.184), bien que cette interprète ne fasse pas le lien avec le *Phèdre*.

¹⁹² Cf. *supra*, section 10.3.3.

eux-mêmes le thème des discussions, en fonction de leurs goûts et de leurs préoccupations ¹⁹³. Il semble que les philosophes n'aient plus à s'adapter aux besoins des autres personnages, ni à leurs préférences ¹⁹⁴. Les entretiens du groupe III, à une exception près, tournent plutôt autour des sujets de prédilection des philosophes. Ainsi, ces personnages et leurs interlocuteurs, qui sont les meilleurs du corpus, prennent souvent plaisir à la discussion ¹⁹⁵.

11.8.2) La disparition des dénonciations et des jeux polémiques

Cette amélioration des conditions de l'entretien s'accompagne d'une diminution notable des jeux imputés à autrui dans le groupe III. On ne trouve en effet dans ces dialogues que deux dénonciations formulées à l'aide de la notion de *paidia*. Ces reproches ne visent plus les interlocuteurs, ni même des individus. Ils concernent plutôt des types d'hommes, à savoir les sophistes d'une part et les athées d'autre part ¹⁹⁶. L'Étranger d'Élée dénonce les tactiques lucratives des premiers, tandis que l'Étranger d'Athènes anticipe les railleries des seconds. Il va sans dire que ni les sophistes, ni les athées ne participent à la discussion ¹⁹⁷.

La grande qualité des interlocuteurs et du contexte de l'entretien entraîne aussi une diminution très importante des discours ludiques appartenant au genre du combat verbal. On ne trouve qu'un épisode d'*eirōneia* emphatique et

¹⁹³ Pour le *Sophiste* et le *Politique*, voir *Sophiste* 216c-217a. Pour le *Timée* et le *Critias*, voir *Timée* 19b-c (analysé *supra*, section 9.3.2.2). Pour les *Lois*, voir *Lois* I, 625a-b (analysé *supra*, section 10.3.3).

¹⁹⁴ Contrairement à ce qui se passe dans tous les dialogues du groupe I, et dans plusieurs dialogues du groupe II.

¹⁹⁵ Pour le *Sophiste* et le *Politique*, voir *Sophiste* 217e-218a : « Δρᾶ τοίνυν, ὦ ξένη, οὕτω καὶ καθάπερ εἶπε Σωκράτης πᾶσιν κεχαρισμένος ἔση. (218a) ». Pour le *Timée* et le *Critias*, voir *supra*, section 9.3.2. Pour les *Lois*, voir *supra*, sections 10.3.3 et 10.6.3.

¹⁹⁶ Voir le tableau A, *infra*, p.679.

¹⁹⁷ Voir le tableau C, *infra*, p.681.

une réfutation éristique parmi tous les jeux explicites qui sont utilisés dans les entretiens du groupe III ¹⁹⁸.

Ce dernier changement coïncide avec l'introduction de nouveaux philosophes. Dans les groupes précédents en effet, Socrate menait la discussion dans tous les dialogues sauf un (à savoir le *Parménide*). Dans le groupe III, en revanche, presque tous les entretiens sont conduits par d'autres philosophes, à savoir l'Étranger d'Élée (*Sophiste* et *Politique*), Timée (*Timée* ¹⁹⁹) et l'Étranger d'Athènes (*Lois*). Le *Philèbe* est seul dialogue de cette période où Socrate occupe cette fonction. Ce dialogue est aussi le seul à contenir des jeux polémiques au sein du groupe III ²⁰⁰. Les discours ludiques employés par l'Étranger d'Élée, Timée et l'Étranger d'Athènes se rattachent tous, quant à eux, aux genres artistique ou dialectique ²⁰¹.

Parmi tous les philosophes platoniciens, Socrate est donc le seul à se servir des jeux relevant du combat verbal. Il est aussi le seul philosophe qui soit placé dans une situation où il doit confronter ses interlocuteurs et ses auditeurs sur leur éducation ou leur genre de vie ²⁰². Socrate étant confiné au rôle de répondant ou d'auditeur (lorsqu'il n'est pas tout simplement absent) dans les cinq autres dialogues du groupe III, sa réapparition soudaine à titre de meneur de discussion dans le *Philèbe* confirme cette lecture.

¹⁹⁸ Voir les tableaux A et B, *infra*, p.679-680.

¹⁹⁹ Timée n'est pas le questionneur dans ce dialogue, mais il en est le principal locuteur.

²⁰⁰ Voir le tableau B, *infra*, p.680.

²⁰¹ C'était aussi le cas du jeu de Parménide. Voir le tableau B, *infra*, p.680.

²⁰² L'Étranger d'Athènes admet lui aussi avoir eu recours à une dialectique proche de l'éristique dans une de ses démonstrations, mais il ne la qualifie pas de jeu (cf. *supra*, section 9.3.3.1). Cette réfutation vise des thèses athées qui ne sont pas associées à un individu en particulier, et non Mégillos et Clinias.

L'entretien du *Philèbe* contient en effet la dernière tentative de conversion du corpus platonicien ²⁰³. Dans tous les autres dialogues du groupe III, le philosophe-questionneur (ou le locuteur principal) n'a pas à persuader ses interlocuteurs que l'atteinte du bonheur passe par le savoir et l'excellence morale ²⁰⁴. Ces personnages sont déjà épris de science ou de vertu. Dans le *Philèbe* cependant, Socrate doit faire la preuve de la supériorité de la sagesse sur le plaisir eu égard au bien et au bonheur ²⁰⁵. Il est même soumis à une forme de contrainte de la part des autres personnages : ils ne le laisseront pas partir tant que l'examen n'aura pas été conduit jusqu'à son terme ²⁰⁶. Le philosophe n'est donc pas libre de choisir ni le thème de la discussion, ni les gens avec qui il parle, ce qui rapproche le *Philèbe* des entretiens des sous-groupes Ia et Ib.

Socrate affronte l'hédoniste qui donne son nom à ce dialogue, mais, à la différence des dialogues précédents, il ne le fait pas directement ²⁰⁷. Le philosophe discute plutôt avec Protarque, qui se voit chargé de la responsabilité de défendre la thèse de Philèbe. Protarque ne semble pas pourvu d'une intelligence exceptionnelle, mais il se prête de bonne foi à la discussion et il est très pieux, comme nous l'avons mentionné. L'entretien met cependant en cause, au bout du compte, le genre de vie prôné par l'un des personnages qui

²⁰³ Notre analyse rejoint sur ce point celle de Frede (1996), bien que cette interprète présente des arguments différents des nôtres. Nous ne pouvons d'ailleurs adhérer à plusieurs aspects de sa lecture. Elle affirme notamment que la « méthode » employée par Socrate dans l'ensemble du dialogue relèverait de la « sophistique noble » (p.223-226, 239-240 et 245), plutôt que de la dialectique (cf. *supra*, section 9.4). Frede croit aussi que la vie bonne proposée dans ce dialogue conviendrait à un « disciple des sophistes », mais pas à un philosophe (p.223 et 248), comme si le philosophe platonicien n'était pas un être humain. — Pour un exemple récent d'interprétation où l'on postule une « réconciliation » de Platon avec une certaine « méthode de Socrate » pour expliquer son retour, voir McCabe 2000, p.7-8.

²⁰⁴ C'est aussi ce qui se passe dans le *Parménide*, qui se distingue en cela des autres dialogues du groupe II. Les précisions du narrateur indiquent cependant que le jeune Aristote ne conservera pas durant toute sa vie les belles dispositions qu'il affiche dans ce dialogue (cf. *supra*, section 11.7.3).

²⁰⁵ Voir notamment *Philèbe* 11a-b et 20e-23a.

²⁰⁶ Cf. *supra*, section 4.2.3.

assistent à cette discussion. La conversion de Protarque – qui est mal entouré depuis l'enfance et qui subit dans ce cas-ci l'influence de Philèbe – demeure incertaine à la fin du dialogue ²⁰⁸.

Le contexte dramatique du *Philèbe* ne permet donc pas au philosophe de s'adonner à de beaux jeux. Peu de discours sont d'ailleurs qualifiés de jeux dans ce dialogue. Le cas de simple exagération mis à part, le *Philèbe* ne contient que des tactiques de combat verbal ²⁰⁹. Il se distingue en cela des dialogues du groupe II, comme le *Phèdre* et le *Théétète*, où les jeux polémiques sont suivis de jeux artistiques ou dialectiques.

Il existe cependant une certaine parenté entre le *Philèbe* et les dialogues des groupes Ic et II. Les tactiques de combat verbal qui apparaissent dans le *Philèbe* ne sont pas dirigées contre l'interlocuteur. Socrate a recours à l'*eirōneia* emphatique en s'adressant à Philèbe, qui assiste à la discussion mais n'y participe pas ²¹⁰. La réfutation éristique n'a pas non plus pour but d'amener Protarque à se contredire lui-même. Elle vise plutôt à abattre une thèse défendue par des hommes « habiles » qui ne sont pas impliqués dans l'entretien ²¹¹. Socrate fait donc un usage dérivé de l'éristique dans le *Philèbe*. Il l'utilise en guise de raccourci. Ce jeu permet au philosophe de faire une démonstration plus rapide d'un point que son interlocuteur lui avait accordé d'emblée. Ce raisonnement ludique mène ainsi à un résultat positif. Socrate emploie donc un jeu polémique

²⁰⁷ Philèbe refuse de participer à la discussion. Cf. *Philèbe* 11c-12b.

²⁰⁸ Protarque juge qu'il reste encore des points à examiner (Cf. *Philèbe* 67b). — Nous sommes d'accord avec Frede (1996) lorsqu'elle affirme que Protarque est « réformable », contrairement à Philèbe, ce qui permet à la discussion de se dérouler avec plus de douceur (p.218-220). Cette interprète croit toutefois que la conversion de Protarque serait réussie à la fin du dialogue (p.239-243).

²⁰⁹ Voir les tableaux A et B, *infra*, p.679-680.

²¹⁰ L'effet de cette ruse se fait toutefois sentir chez Protarque, ce qui pousse Socrate à atténuer ses propos pour le bénéfice de ce dernier. Cf. *supra*, section 4.2.3.

²¹¹ Cette thèse, qui est choquante aux yeux de Protarque, consiste à dire que l'univers est gouverné par une puissance irrationnelle. Cf. *supra*, section 9.4, pour ce développement.

à des fins dialectiques. Il dévoile d'ailleurs la nature ludique de ces deux procédés.

Le *Philèbe* met donc en scène une confrontation indirecte qui oppose un philosophe à un hédoniste et à d'autres hommes du même acabit. Le personnage de Socrate paraît ainsi plus belliqueux que les autres philosophes platoniciens. On trouve, dans l'œuvre de Platon, des mentions à l'effet que Socrate se soit distingué par son courage à la guerre, alors qu'il servait à titre d'hoplite ²¹². Dans certains dialogues du groupe II, ce philosophe admet lui-même avoir été en proie à une ardeur excessive dans la discussion, et avoir dépassé la mesure dans son emploi des tactiques de combat verbal ²¹³. Parménide souligne lui aussi, deux fois plutôt qu'une, la fougue avec laquelle Socrate se lance dans l'argumentation ²¹⁴.

Cette combativité, qui semble être un trait caractéristique du Socrate de Platon, pourrait être l'une des causes possibles de l'effacement de ce personnage dans les dialogues du groupe III ²¹⁵. Une telle aptitude est en effet d'une grande utilité lorsqu'il faut démasquer des charlatans, convaincre des hommes corrompus de changer de vie, ou soustraire des jeunes à l'emprise néfaste de leur entourage. Elle devient cependant superflue lorsqu'on discute avec d'autres philosophes (*Parménide*, *Timée*), avec des adolescents qui sont prêts à débuter leur éducation dialectique (*Sophiste*, *Politique*), ou avec des hommes politiques qui se préoccupent de la vertu et du salut des cités (*Lois*).

²¹² Voir *Lachès* 181a-b et *Banquet* 220d-221c.

²¹³ Voir respectivement *République* VII, 536c (analysé *supra*, section 10.3.2.1) ; et *Théétète* 162d-168e (analysé *supra*, sections 6.11.3-4).

²¹⁴ Cf. *Parménide* 130a-b : « ὦ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιός εἰ ἄγασθαι τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοῖς λόγοις. ». Voir aussi *Parménide* 135d.

²¹⁵ Ce n'est toutefois pas la seule cause possible. Plusieurs hypothèses ont été proposées à ce sujet, mais là n'est pas notre propos. Le point essentiel, pour les besoins de cette thèse, est la coïncidence entre la disparition des jeux polémiques et la disparition de Socrate dans les dialogues platoniciens.

Il semble donc que Platon envoie son Socrate au front, pour ainsi dire, et qu'il lui confie des tâches très importantes mais très ingrates dans ses dialogues. Socrate n'a pas souvent l'occasion de s'adonner à des jeux artistiques ou dialectiques, bien qu'il soit le premier philosophe à le faire dans le corpus platonicien ²¹⁶. Ce personnage fait surtout office de guerrier, de médecin et d'éducateur de premier niveau. Socrate prépare en effet des jeunes à l'éducation à la dialectique, mais ces jeunes sont par la suite confiés à un autre philosophe ²¹⁷. Lorsqu'il donne à ses dialogues un contexte dramatique plus propice à la recherche scientifique et à la pratique des beaux jeux, Platon remplace son Socrate par un philosophe qui est plus pondéré et qui a une plus grande maîtrise de l'art dialectique ²¹⁸.

²¹⁶ À savoir dans la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*. Voir le tableau B, *infra*, p.680.

²¹⁷ L'éducation de Théétète est exemplaire à cet égard : Socrate lui administre une purification préalable et il le guide par la suite dans une recherche de définition qui se solde par un échec (*Théétète*). C'est plutôt l'Étranger d'Élée qui initie Théétète à la méthode de division et de rassemblement, et qui réussit à le mener à bon port (*Sophiste*). — Le jeune Clinias de l'*Euthydème* présente lui aussi de belles dispositions pour la dialectique (cf. *supra*, section 6.9.4). Son âme a été purifiée par les sophistes, elle a été « tournée » vers la philosophie par Socrate, mais personne dans ce dialogue ne semble capable d'assurer la suite de son éducation, au grand dam de Socrate.

²¹⁸ Le Socrate de Platon ne prétend jamais être un expert en dialectique. Il voue plutôt une grande admiration aux maîtres dialecticiens. Voir notamment *Phèdre* 266b, trad. Brisson : « Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, "je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu". ». Socrate n'hésite donc pas à se faire l'élève de ces hommes, comme on le voit aussi dans le *Parménide*. Le pronostic posé par Diotime va dans le même sens : la prêtresse doute que Socrate soit capable de parvenir un jour à la contemplation du Beau en soi (cf. *Banquet* 210a, cité *supra*, section 2.3.1). Pour des conclusions semblables aux nôtres quant aux limites de Socrate en matière de dialectique, voir Gill 1996, p.306-307 ; ainsi que Frede 1996, p.232-233 et 243. — Deux des trois nouveaux philosophes qui apparaissent dans le dernier groupe de dialogues n'ayant pas de nom (l'Étranger d'Élée et l'Étranger d'Athènes), il est raisonnable de supposer que Platon les façonne à sa guise. Il aurait ainsi forgé des modèles du philosophe adaptés aux conditions plus idéales des entretiens du groupe III. Cette supposition rejoint celle de Blondell (2003), bien que l'argumentation de cette interprète manque de rigueur à plusieurs endroits (voir notamment p.256, où elle prête à Socrate et à l'Étranger d'Élée un « jeu sérieux » qui consisterait en une forme d'humour ; et p.259, où elle assimile l'*elenchos* à la méthode de division). Il nous semble, en tout cas, que la représentation de Socrate entraîne un lot de contraintes liées, non seulement à la notoriété du personnage historique, mais à la façon dont Platon lui-même l'a représenté dans les dialogues des groupes précédents. Après en avoir fait le personnage principal d'une vingtaine de dialogues, il n'était sans doute plus possible, du point de vue dramaturgique, de faire subir à Socrate un changement radical de tempérament et d'aptitudes.

11.8.3) Le parachèvement de la théorie platonicienne sur les jeux et les arts imitatifs

La réflexion platonicienne sur les arts mimétiques, qui avait commencé dans la *République* et le *Phèdre*, se poursuit dans les dialogues du groupe III. Elle se présente en effet sous sa forme la plus achevée dans le *Sophiste*, le *Timée* et les *Lois*.

L'éristique et la rhétorique, qui étaient déjà considérées comme des jeux dans les dialogues précédents, sont conçues comme des techniques imitatives pour la première fois dans le *Sophiste*²¹⁹. L'Étranger d'Élée donne des explications sur la nature des images que produisent ces techniques et sur leur pouvoir de mystification, comme Socrate l'avait fait au sujet de la poésie et de l'écriture dans les dialogues du groupe II. L'utilité de l'éristique en matière d'éducation, qui avait été établie dès l'*Enthydème* (et donc dans le groupe I), est confirmée dans le *Sophiste*. Elle fait cependant l'objet d'un raisonnement plus approfondi. L'Étranger d'Élée confère aussi une grande utilité à la rhétorique dans le *Politique*, bien qu'elle ne soit pas à nouveau qualifiée de jeu dans ce dialogue. L'appartenance de tous les arts mimétiques au genre du jeu est réaffirmée dans ces deux textes²²⁰.

Dans le *Phèdre*, des occurrences des termes de la famille de « *paidia* » désignaient des discours rhétoriques qui avaient une dimension mythique d'une part, et l'écriture de mythes sur le juste, le beau et le bien d'autre part²²¹. La notion de jeu n'est cependant appliquée au mythe de façon spécifique qu'à partir du *Politique*²²². La réflexion sur le mythe comme discours imitatif et comme jeu apparaît quant à elle dans le *Timée*. Les précisions sur le statut de ce

²¹⁹ Cf. *supra*, sections 6.2 à 6.6 et 7.1-2, pour ce développement.

²²⁰ Cf. *supra*, section 2.5.3.

²²¹ Cf. *supra*, sections 7.3.5, 7.3.7 et 8.4.2.

²²² Cf. *supra*, sections 9.3.1-2, pour ce développement.

type de discours et sur les thèmes qui appellent un traitement mythique figurent en effet dans ce dialogue ²²³.

La place accordée aux jeux mimétiques est l'un des éléments qui distinguent le programme politique des *Lois* du programme de la *République* ²²⁴. Le chant, la danse, les simulations de combat et même certaines formes de poésie font partie de l'activité citoyenne dans le dernier dialogue de Platon. L'Étranger d'Athènes reprend en effet la question de la poésie dans l'optique plus globale de la *mousiké*. Ce terme désigne alors un ensemble de disciplines artistiques qui inclut l'art des sons, mais pas la philosophie ²²⁵. La mise en évidence de la nature mimétique de certaines espèces de discours se rattachant au genre artistique (*République*, *Phèdre*), précède ainsi la conception de la *mousiké* en général comme technique imitative (*Politique*, *Philèbe*, *Lois*). L'examen des disciplines qui relèvent des Muses conduit à nouveau à l'exclusion de la poésie tragique dans les *Lois*. Une utilité en matière d'éducation à l'excellence morale est toutefois conférée à la comédie pour la première fois dans ce dialogue, ce qui lui vaut d'être admise dans la cité juste à certaines conditions.

La dichotomie radicale entre les êtres humains et les dieux, qui est établie dès l'*Apologie de Socrate*, est exprimée à l'aide du concept de *paidia* pour la première fois dans les *Lois*. Platon inscrit le jeu au sein même de la nature humaine dans son dernier dialogue ²²⁶. Son philosophe (l'Étranger d'Athènes) explique que l'être humain est fait pour le jeu, non seulement en raison de ses limites, mais aussi en raison de ses aptitudes et de ses inclinations naturelles. Les enfants ont une propension à inventer des jeux. Les êtres humains en général sont dotés d'un sens inné du rythme et de l'harmonie qui les distinguent des

²²³ L'univers est d'ailleurs lui-même conçu en termes de *mimésis* dans le *Timée*. Cf. *supra*, section 2.5.1.

²²⁴ Cf. *supra*, sections 2.3-5 et 5.9, pour ce développement.

²²⁵ Cf. *supra*, section 10.5.2.

²²⁶ Cf. *supra*, section 2.3.1.

autres animaux. Cette capacité de s'adonner à de beaux jeux musicaux est conçue comme un véritable cadeau des dieux dans les *Lois*.

11.8.4) L'usage quasi-exclusif des jeux artistiques et dialectiques

La pratique de jeux discursifs appartenant aux genres de la *mousiké* et de la dialectique, qui avait commencé dans le groupe II, devient la norme dans les entretiens du groupe III. Presque tous les discours ludiques qui sont prononcés dans le cadre de ces discussions sont en effet des mythes ou des raisonnements dialectiques²²⁷.

Nous avons vu que le personnage de Socrate emploie des jeux polémiques à des fins dialectiques dans certains dialogues des groupes Ic, II et III (à savoir dans le *Cratyle*, le *Phèdre* et le *Philèbe*). Or dans le *Politique*, on a affaire à un usage dialectique d'un jeu artistique²²⁸. L'Étranger d'Élée a recours à un mythe pour corriger une erreur de division. Le mythe du *Timée* suppose quant à lui une pratique préalable de la dialectique. Il constitue cependant un moment de détente et un divertissement pour le philosophe, par opposition à son labeur dialectique habituel. Ce discours ludique occupe la totalité du *Timée*, à quelques pages près.

La dialectique imitative utilisée dans la *République* réapparaît dans les *Lois*²²⁹. Cette forme particulière de dialectique, qui produit des images mythiques et poétiques de la cité juste, se rattache par le fait même au genre de la *mousiké*. Elle présente aussi un avantage pour la recherche elle-même, en ce qu'elle permet au philosophe et à ses interlocuteurs de répondre à la question de

²²⁷ Voir les tableaux A et B, *infra*, p.679-680.

²²⁸ Cf. *supra*, sections 9.3.1-2, pour ce développement.

²²⁹ Cf. *supra*, section 10.6, pour ce développement.

la justice et de la vie bonne. L'entretien des *Lois*, qui est conduit en grande partie à l'aide de cette dialectique, est lui-même conçu comme un jeu.

Tous ces jeux discursifs sont dévoilés comme tels par les philosophes qui s'y adonnent. Dans les dialogues du groupe III, les philosophes n'appliquent presque plus la notion de *paidia* aux discours d'autrui, comme nous l'avons vu. Ils réservent plutôt cette qualification pour leurs propres discours. Cette façon de présenter certains de leurs discours introduit une distanciation qui n'est pas un désaveu. Elle est plutôt l'expression d'une lucidité et d'une volonté de désamorcer le pouvoir mystificateur des discours en question.

11.8.5) Les entretiens moins ludiques du groupe III

Les discussions représentées dans le *Timée* et les *Lois* sont donc des jeux du point de vue des modes discursifs utilisés. Elles sont aussi vécues comme des activités ludiques par les personnages qui y participent. Il n'en va toutefois pas de même des autres dialogues de ce groupe, et surtout du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*.

L'entretien du *Critias* devrait en effet être aussi ludique que celui du *Timée*. Ces dialogues représentent deux parties d'une même soirée, qui est placée sous le signe du beau jeu et du plaisir philosophique, aussi bien par Timée que par Socrate ²³⁰. Le principal type de discours employé dans le *Critias* est aussi le même que celui du *Timée*, à savoir un grand mythe. Le discours du *Critias* n'est toutefois pas qualifié de jeu par son locuteur. Ce dernier prétend plutôt à une grande vérité, alors que son discours traite d'un passé très éloigné et qu'il

²³⁰ Cf. *supra*, section 9.3.2. — Malgré ses mérites, l'étude de Nagy (2002) propose une vision du jeu dans ces dialogues qui est intenable à la lumière de nos résultats. Cet interprète, en effet, ne tient pas compte des occurrences explicites à ce sujet, ni des remarques des philosophes. Il se base plutôt sur le personnage de Critias. Nagy en vient ainsi à ravalier l'activité représentée dans le *Timée-Critias* au rang d'un jeu enfantin, qui serait de surcroît teinté de *philotimia* (p.56). Desclos (2006), qui emprunte beaucoup à cette étude de Nagy, s'inscrit elle aussi en faux contre cette lecture, bien qu'elle le fasse dans une perspective différente de la nôtre (p.181).

comporte des éléments mythologiques ²³¹. Cette prétention suscite un certain scepticisme chez ses auditeurs, et notamment chez Socrate.

L'absence d'application de la notion de jeu à ce mythe semble donc attribuable à la piètre qualité du locuteur. Platon dépeint ce Critias comme un homme qui croit détenir un savoir, alors qu'il est en réalité ignorant. Il ressemble de ce point de vue au Critias qui figure dans les dialogues du groupe I, et que Platon tient pour responsable de la corruption de Charmide ²³².

Cette similitude pourrait nous porter à considérer qu'il s'agit du même personnage ²³³. Une telle assimilation engendre cependant tout un lot de difficultés relatives à la datation des événements représentés ou mentionnés dans les dialogues en cause ²³⁴. Elle nous obligerait en outre à conclure à un retour de Critias, un peu comme on constate un retour de Socrate dans le *Phèdre*, ce qui entraînerait aussi des problèmes de taille. Le narrateur du mythe de l'Atlantide étant plus posé que le tuteur de Charmide, il semble qu'il y ait lieu de distinguer les deux ²³⁵.

Il subsiste toutefois un certain air de famille entre le grand-père (le Critias III du *Timée-Critias*) et son petit-fils (le Critias IV du *Charmide* et du

²³¹ Cf. *supra*, section 9.3.2.1.

²³² Il apparaît dans le *Charmide* (*passim*) et dans le *Protagoras* (316a). Pour des détails sur les prétentions et l'ignorance de ce personnage, voir l'introduction de Dorion à sa traduction du *Charmide*, p.21, 25, 30 et 45-46.

²³³ Depuis Proclus et jusqu'au siècle dernier, les commentateurs étaient certains qu'il s'agissait du même Critias (cf. DPhA II, p.513 ; et l'introduction de Brisson à sa traduction du *Timée*, p.329).

²³⁴ Une distinction a ainsi été établie au XXI^{ème} siècle entre Critias IV, qui a participé à la Tyrannie des Trente et qui apparaît dans le *Protagoras* et le *Charmide*, et Critias III, grand-père de Critias IV et personnage principal du dialogue éponyme (voir sur toute cette question le DPhA II, p.512-515 ; et l'introduction de Brisson à sa traduction du *Critias*, p.326-335). Plusieurs commentateurs se sont ralliés à cette interprétation au cours des dernières années. Voir notamment Nails 2002, p.106-107 ; Osborne 1996, p.182 ; et Reydam-Schils 2002, p.276.

²³⁵ Le Critias du *Charmide* se fâche contre son propre protégé (cf. *supra*, section 11.5.5), alors que celui du *Timée-Critias* affiche une certaine bonhomie dans ses rapports avec les autres personnages (voir les prologues du *Timée* et du *Critias*).

Protagoras)²³⁶. L'inconscience du plus vieux quant à la nature ludique de son propre discours dénote en effet un manque de lucidité à l'égard des limites de la condition humaine (aussi bien celle des prêtres égyptiens et de Solon, que la sienne propre). Ce personnage souffre donc, au bout du compte, d'un manque de connaissance de soi. Dans l'univers dramaturgique de Platon, le défaut du grand-père semble avoir été transmis aux générations suivantes – du moins de ce côté de la famille²³⁷ –, et s'être aggravé au point de prendre la forme d'une arrogance dévastatrice chez l'un de ses petits-fils²³⁸.

La notion de jeu est presque absente dans le *Phèdre*, mais pas pour les mêmes raisons que dans le *Critias*. L'usage des discours ludiques est en effet très limité dans cet entretien²³⁹. Socrate a surtout recours à la méthode de division et de rassemblement, et il donne des explications sur son fonctionnement²⁴⁰. Loin de qualifier cette méthode de jeu, le philosophe souligne plutôt l'effort (*spoudè*) nécessaire à la pratique de cette forme de dialectique²⁴¹. Nous avons vu que le contexte dramatique de cette discussion ne permet pas aux personnages de percevoir leur activité comme un jeu. Cet entretien consiste, pour l'essentiel, en une tentative de conversion. Il relève de la *spoudè* politique du philosophe.

²³⁶ Les interprètes qui adhèrent à la nouvelle distinction entre Critias III et Critias IV, mais qui en reconnaissent les limites, parlent plutôt d'une « ambiguïté intentionnelle » de la part de Platon en ce qui concerne ces deux personnages (voir notamment le DPhA II, p.515, et l'introduction de Brisson à sa traduction du *Critias*, p.332 ; repris par Reydam-Schils 2002, p.276).

²³⁷ Critias III est aussi l'arrière-grand-père de Platon. Voir le tableau généalogique proposé dans l'introduction de Brisson à sa traduction du *Critias*, p.328.

²³⁸ Les rares informations historiques dont nous disposons vont d'ailleurs en ce sens. Critias III lui-même a été « candidat à l'ostracisme » à un certain moment de sa vie (cf. DPhA II, p.514 ; et Nails 2002, p.106). Son fils Calliaschros, qui est aussi le père de Critias IV, a fait partie des Quatre-Cents (cf. DPhA II, p.515). Critias IV a trempé dans la Tyrannie des Trente, comme nous l'avons mentionné. Il semble donc y avoir, là aussi, une progression vers le pire d'un même trait familial.

²³⁹ Cf. *supra*, section 11.8.2.

²⁴⁰ Voir notamment *Phèdre* 16b-17a.

²⁴¹ Cf. *supra*, section 3.5.1.

On ne trouve donc aucune mention d'un plaisir qui serait ressenti par les personnages dans ce dialogue.

Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée expose plusieurs idées importantes sur les discours ludiques et les arts mimétiques ²⁴². Il n'a toutefois recours à aucun jeu discursif dans sa discussion avec Théétète. Ce philosophe n'emploie que la méthode de division / de rassemblement, et ce même dans ses exemples ²⁴³. L'Étranger d'Élée continue d'utiliser cette méthode dans le *Politique*, où il ne prononce qu'un seul discours ludique (à savoir un mythe). Ce philosophe ne qualifie pas lui non plus cette dialectique de jeu. La méthode de division et de rassemblement, en effet, n'est pas en elle-même ludique : elle ne produit pas d'images mimétiques, et elle n'implique d'aucune façon une suspension de l'adhésion du locuteur aux thèses discutées. Cette espèce de dialectique a en outre un caractère plus technique que les autres. Elle produit des raisonnements plutôt arides ²⁴⁴.

let

La qualité des personnages, et le contexte général des entretiens du *Sophiste* et du *Politique*, pourraient donner à l'Étranger d'Élée la possibilité d'ajouter un aspect ludique à ses recherches. La méfiance initiale affichée par Socrate semble toutefois faire obstacle à une telle entreprise. Socrate doute en effet que l'Étranger soit un véritable philosophe comme l'affirme Théodore ²⁴⁵. Il laisse entendre que cet homme pourrait être un éristique ²⁴⁶. Théodore précise

²⁴² Cf. *supra*, section 11.8.3.

²⁴³ L'art de la pêche à la ligne, qui sert de paradigme dans le cadre de la recherche sur le sophiste, est cerné à l'aide de la même méthode. Cf. *Sophiste* 218b-221c.

²⁴⁴ Pour une raison qui nous échappe, certains interprètes affirment malgré tout que les divisions effectuées dans ces deux dialogues seraient comiques (pour des références, voir *supra*, section 9.3.1). Kahn (1996) croit même qu'il s'agirait là d'un procédé employé par Platon pour rappeler le caractère ludique des ces dialogues en tant qu'écrits (*playfulness*, p.382), comme si le jeu de l'écriture consistait en une forme d'humour.

²⁴⁵ Cf. *Sophiste* 216a.

²⁴⁶ Voir *Sophiste* 216b : « ... θεός ὧν τις ἐλεγκτικός. »

que l'Étranger est plus mesuré que les hommes qui se passionnent pour l'éristique²⁴⁷, mais Socrate insiste tout de même sur la difficulté de distinguer les vrais philosophes des usurpateurs²⁴⁸. Il mentionne aussi le fait que les philosophes peuvent prendre l'apparence de sophistes ou d'hommes politiques²⁴⁹. Socrate demande alors à l'Étranger s'il pense que ces hommes relèvent d'un seul genre ou de genres différents, ce qui donne lieu aux entretiens du *Sophiste* et du *Politique*²⁵⁰.

L'Étranger d'Élée se trouve donc dans une situation où il doit démontrer qu'il est un véritable philosophe, en distinguant et en définissant trois genres à l'aide de la dialectique²⁵¹. Les autres philosophes platoniciens n'ont pas à faire ainsi la preuve de leurs compétences. Socrate, Zénon, Parménide, Timée et l'Étranger d'Athènes doivent certes démontrer le bien-fondé de ce qu'ils affirment, mais personne ne leur demande de prouver qu'ils sont réellement des philosophes²⁵². Le fait que Théétète soit prêt à commencer son éducation dialectique au moment où l'entretien du *Sophiste* s'amorce, et la présence d'autres adolescents dans l'auditoire, semblent être à l'origine d'une telle requête. Le Socrate de Platon discute volontiers avec n'importe qui, mais il ne confie pas l'éducation des jeunes de son entourage au premier venu. Il cherche plutôt à vérifier que les hommes en question sont bel et bien des maîtres dignes de ce nom²⁵³.

²⁴⁷ Cf. *Sophiste* 216b-c (analysé *supra*, section 6.3.3).

²⁴⁸ Cf. *Sophiste* 216c (avec le contexte) : « ... οἱ μὴ πλαιστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι... ».

²⁴⁹ Cf. *Sophiste* 216d.

²⁵⁰ Cf. *Sophiste* 217a-c.

²⁵¹ L'Étranger compare lui-même le raisonnement qui va suivre à une *epideixis*. Voir *Sophiste* 217e : « ... οἷον ἐπίδειξιν ποιούμενον ». Pour le programme de l'entretien, voir *Sophiste* 218b-d.

²⁵² À l'exception peut-être de la foule des Athéniens dans l'*Apologie*. Socrate tente en effet de montrer à ses concitoyens qu'il n'est pas un sophiste. Cf. *supra* section 3.8.1.

²⁵³ Comme on le voit notamment dans le *Protagoras* et l'*Enthydème*. Cf. *supra*, sections 6.9 et 6.10.1. Voir aussi *Protagoras* 310b-314c et 318a sq.

L'exigence imposée à l'Étranger d'Élée, qui lui commande de faire la démonstration de sa maîtrise de l'art dialectique, place d'emblée son activité dans le domaine du travail ²⁵⁴. Socrate veut savoir si cet homme s'est consacré à l'autre *spoudè* philosophique, c'est-à-dire à la pratique assidue d'une dialectique qui mène à des résultats positifs et à des connaissances. L'Étranger ne peut donc pas se permettre de donner une tournure ludique à l'entretien, ni d'alléger son travail dialectique en ayant recours à des jeux. Il se plie tout de même de bonne grâce à la volonté de Socrate et il accomplit sa tâche avec brio ²⁵⁵.

Le plaisir pris aux deux entretiens qui nous occupent n'est cependant mentionné qu'une seule fois par les personnages, au tout début du *Sophiste* ²⁵⁶. Les définitions demandées par Socrate exigent en effet de très longs développements, qui risquent d'accabler l'interlocuteur et les auditeurs ²⁵⁷. La méthode employée par l'Étranger d'Élée n'est pas particulièrement agréable à manier elle non plus ²⁵⁸. Les entretiens du *Sophiste* et du *Politique* sont donc moins plaisants pour les personnages que d'autres discussions philosophiques qui sont représentées chez Platon.

La proportion des entretiens qui sont qualifiés de jeux, ou qui peuvent être considérés comme étant ludiques en raison de leurs spécificités discursives

²⁵⁴ L'Étranger fait lui-même une remarque où il conçoit les divisions qui vont suivre (dans le *Sophiste* et le *Politique*) comme un travail. Cf. *Sophiste* 217b : « ... καθ' ἕκαστον μὴν διορίσασθαι σαφῶς τί ποτ' ἔστιν, οὐ μικρὸν οὐδὲ ῥάδιον ἔργον. »

²⁵⁵ Cf. *Sophiste* 217b-218a ; et *Politique* 311b.

²⁵⁶ Cf. *Sophiste* 217e-218a (cité *supra*, section 11.8.1).

²⁵⁷ Voir *Sophiste* 217d-218b, mais surtout cette mise en garde que l'Étranger adresse à Théétète : « Et, si à quelque moment la longueur de la discussion te pèse (τῷ μήκει πονῶν ἄχθῃ), ce ne sera pas à moi que tu devras l'imputer (αἰτιῶσθαι), mais à tes amis ici présents. » (*Sophiste* 218a, trad. Cordero, très légèrement modifiée).

²⁵⁸ Voir *Sophiste* 217c-d, où Socrate demande à l'Étranger d'Élée quel mode d'exposition est le plus agréable (ἥδιον) pour lui. L'Étranger choisit alors la méthode dialectique, non pas parce qu'il la trouve plaisante, mais parce qu'il trouve plus facile d'exprimer sa pensée de cette manière, plutôt que de le faire par le biais d'un discours long, lorsque l'interlocuteur est bien disposé.

et dramatiques, diminue ainsi dans les dialogues du groupe III. Tous les dialogues du groupe II représentaient en effet de telles discussions. Dans le groupe III cependant, on observe une certaine alternance entre des entretiens ludiques et des entretiens qui consistent plutôt en un travail pour le philosophe. Les activités principales dans ces dialogues forment la séquence suivante : un travail dialectique (*Sophiste-Politique*), un jeu artistique (*Timée-Critias*), un travail politique et dialectique (*Philèbe*), et un jeu dialectique et artistique (*Lois*). Le jeu, qui était omniprésent dans le groupe II, devient pour ainsi dire intermittent dans le groupe III. Il revient cependant en force dans les *Lois*.

11.9) Conclusion

En tant qu'écrits dramatiques, les dialogues de Platon sont très ludiques. Ces discours imitatifs illustrent le genre de vie philosophique. La vie du philosophe platonicien, comme toute vie humaine, comporte cependant des jeux et des travaux. Ces deux volets de l'existence du philosophe sont représentés dans les dialogues.

Platon établit des rapports complexes entre les travaux et les jeux des philosophes, qui peuvent devenir des pièges pour l'interprète. La recherche dialectique et l'action politique, qui inclut l'éducation des êtres humains, sont les *spondai* du philosophe platonicien. Mais l'accomplissement de ces tâches nécessite souvent l'emploi de certaines espèces de discours qui sont considérées par Platon comme étant intrinsèquement ludiques. Les combats menés contre les sophistes et les autres imposteurs, de même que l'éducation préparatoire des jeunes, amènent le philosophe à utiliser l'éristique et la rhétorique, par exemple. Certains jeux discursifs, comme le mythe et une forme d'argumentation dérivée de l'éristique, permettent aussi au philosophe de corriger ou d'abrèger ses raisonnements. L'entretien dialectique peut lui-même devenir une activité ludique pour le philosophe, lorsque le contexte et le type d'interlocuteurs s'y

prêtent bien. Le simple fait d'avoir recours à des discours ludiques dans le cadre de la discussion n'est cependant ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante pour transformer un travail en jeu.

La diversité des scènes et des personnages, ainsi que le développement de la réflexion platonicienne sur le jeu et les arts mimétiques, font fluctuer les types d'activités représentées dans les dialogues. Il en va de même des discours ludiques employés par les personnages et de l'usage qu'ils font de la notion de *paidia*²⁵⁹. Aucun discours n'est en effet qualifié de jeu dans notre sous-groupe Ia. Les premiers discours qui sont désignés comme étant des jeux chez Platon, et qui apparaissent dans le sous-groupe Ib, se rattachent au genre du combat verbal. Le philosophe applique alors le concept de *paidia* aux discours de ses interlocuteurs, pour les dénoncer ou les rejeter, et ces derniers lui rendent la pareille. Le philosophe ne qualifie pas ses propres discours éristiques, rhétoriques et mythiques de jeux dans la très grande majorité de ces dialogues. Outre le fait que la théorie platonicienne sur les discours ludiques commence à peine à être exposée dans le sous-groupe Ib, le philosophe a intérêt à préserver le pouvoir de mystification de ses procédés, puisqu'il cherche à provoquer d'importants retournements dans l'âme de ses interlocuteurs. Les tactiques du philosophe n'ayant pas l'effet escompté sur ces personnages, il n'y a pas lieu de leur fournir un antidote.

Les entretiens des sous-groupes Ia et Ib ne sont pas des activités ludiques. Les ruses et les discours illusionnistes du philosophe s'inscrivent dans une *spoudé* politique qui est parfois soulignée de façon explicite. Le philosophe utilise des discours ludiques mais il ne joue pas : il travaille. L'enjeu de ces discussions et les sentiments exprimés par les personnages situent aussi ces

²⁵⁹ Seuls les discours absurdes et les railleries se retrouvent dans tous les groupes où des discours sont qualifiés de jeux. Ils sont toutefois très rares. Voir les tableaux A et B, *infra*, p.679-680, pour ce développement.

entretiens du côté de la *spoudê*. Lorsqu'on les compare aux discussions du groupe II, il devient évident que ces entretiens ne sont ni des fêtes, ni des passe-temps agréables qui refléteraient les préférences du philosophe. Ce dernier s'y prête plutôt par devoir. Il s'agit d'une nécessité, voire d'une corvée qui s'impose au philosophe lorsqu'il se trouve en mauvaise compagnie. La seule exception à cet égard est l'entretien du *Phédon*, où c'est plutôt la souffrance ressentie par les amis de Socrate, et l'urgence de démontrer l'immortalité de l'âme, qui ruinent toute possibilité de vivre la discussion comme un jeu.

Les tactiques de combat verbal commencent à subir certaines transformations dans les dialogues du sous-groupe Ic. Le philosophe ne s'en sert plus pour confronter l'*alaxôneia* ou le genre de vie de son interlocuteur. Il modifie plutôt ces procédés, et il les utilise pour soustraire son interlocuteur à une influence néfaste ou pour illustrer une thèse. L'usage dénonciateur de la notion de *paidia* commence aussi à décliner dans ces dialogues. Le philosophe applique plutôt ce concept à certains de ses propres discours, pour désamorcer la mystification qu'ils risquent d'engendrer dans l'âme de ses interlocuteurs.

La discussion est plus plaisante pour les personnages dans le sous-groupe Ic que dans le reste du groupe I, bien qu'ils ne jouent pas encore aux beaux jeux des dialogues plus tardifs. Les personnages du *Ménexène* et du *Cratyle* tirent en effet un plaisir partagé d'une parodie et d'un jeu étymologique respectivement. Ces discours ludiques occupent aussi la plus grande partie de ces dialogues. Les banquets étant des jeux pour Platon et ses contemporains, il est difficile de ne pas admettre la discussion du *Banquet* au rang des activités ludiques, même si elle n'est pas qualifiée de jeu par le philosophe qui y participe, et que ce dernier ne prononce pas lui-même de discours ludiques. Ce banquet est une fête entre amis qui constitue une activité agréable pour les personnages. Les discours qui y sont prononcés ont en outre une dimension artistique et

religieuse, bien qu'ils soient parfois empreints d'une frivolité qui déplaît au philosophe.

Le sous-groupe Ic contient donc les premières manifestations de certaines des tendances qui deviennent prédominantes dans le groupe II. La transformation des jeux polémiques se poursuit en effet lors de cette période. Les procédés en question servent parfois même à illustrer une méthode. Ces discours ludiques perdent ainsi une bonne partie de leur brutalité, tout en acquérant de nouvelles propriétés pédagogiques et dialectiques. Les dénonciations sont encore fréquentes dans le groupe II, mais elles ne visent plus les personnages qui participent à l'entretien. Comme il discute avec des gens mieux disposés à l'endroit de la philosophie, et qui réagissent bien à ses médecines dérivées du combat verbal, le philosophe dévoile la nature du traitement pour en stopper les effets. Il peut ensuite mener une recherche dialectique plus constructive avec son interlocuteur, s'adonner à de plus beaux jeux, ou faire les deux à la fois.

Les jeux discursifs qui se rattachent aux genres poétique, mythique et dialectique font ainsi leur apparition à partir de la *République*. Les discours ludiques qui sont à la disposition du philosophe ne se limite plus aux tactiques de combat verbal, mais inclut dès lors des discours plus artistiques et plus scientifiques. Il s'agit, pour la question qui nous occupe, de la principale démarcation qui sépare l'ensemble du groupe I des groupes subséquents.

Les entretiens dialectiques qui sont qualifiés de jeux dans les groupes II et III s'inscrivent dans cette dernière tendance. Les discussions de la *République*, du *Phèdre* et des *Lois* relèvent à la fois du genre dialectique et du genre de la *mousiké*. Elles sont aussi artistiques que scientifiques. Le philosophe emploie une dialectique qui mène à des résultats positifs et valides, mais qui produit du même coup une œuvre d'art. Le raisonnement devient ainsi une sorte de chant, de

ant
kent

mythe ou de poème. Au-delà des espèces de discours utilisées, qui peuvent être ludiques ou non, l'application de la notion de jeu à ces entretiens concerne l'activité même qui est représentée dans ces dialogues. Les personnages discutent librement à l'occasion d'un moment de loisir ou d'une fête. Ils rendent hommage à des divinités par le biais de cette fête, d'un pèlerinage ou de leurs propres discours. Ces discussions philosophiques sont des activités très agréables pour les personnages qui y participent. Elles permettent aussi au philosophe, non seulement d'éduquer les autres ou de se divertir lui-même, mais de développer ou d'assurer le maintien de ses propres vertus. L'application de la notion de *paidia* à la totalité d'un entretien dialectique est réservée à ce genre d'activité chez Platon.

D'autres discussions qui sont représentées dans les dialogues du groupe II constituent des activités plaisantes pour les personnages, bien qu'ils ne jouent pas au même type de jeu. L'entretien dialectique du *Théétète*, qui est comparé à un sport qui se pratique à l'aide d'une balle, est en effet une activité ludique plus scientifique. La deuxième discussion représentée dans le *Parménide* est elle aussi une *paidia* scientifique. Elle est toutefois qualifiée de jeu en raison des caractéristiques particulières de la forme de dialectique employée et de ses propriétés éducatives. Un tel entraînement est une activité moins agréable pour les personnages qui s'y adonnent que les autres entretiens du groupe II. L'ensemble de la discussion du *Parménide* a cependant lieu à l'occasion d'une fête religieuse, et le plaisir des personnages est mentionné dans la première partie de ce dialogue.

Il semble donc raisonnable de considérer l'entretien du *Théétète* et la deuxième discussion du *Parménide* comme étant ludiques, bien que les jeux en question ne soient pas aussi amusants, aussi complets ou aussi beaux que les jeux dialectiques et artistiques de la *République*, du *Phèdre* et des *Lois*. Le groupe II se caractérise ainsi par un véritable foisonnement des discours et des activités

ludiques. On y trouve deux des trois entretiens dialectiques qui sont qualifiés de *paidiai*, et les deux seules espèces de dialectique qui sont ludiques par nature selon Platon.

Dans les dialogues du groupe III (à l'exception du *Philèbe*), le philosophe n'a plus besoin d'utiliser des discours médicaux ni de mystifier ses interlocuteurs, ne serait-ce que de façon temporaire. Les jeux relevant du combat verbal, même transformés, sont ainsi délaissés au profit des jeux scientifiques et artistiques dans ces dialogues. Les dénonciations exprimées à l'aide de la notion de *paidia* disparaissent elles aussi presque complètement.

Le philosophe annonce à l'avance et rappelle parfois en cours de route que ses discours mythiques et poétiques, de même que certains de ses raisonnements dialectiques, sont des jeux. Il le fait pour montrer patte blanche, si l'on peut dire, ou pour éviter tout malentendu. Le philosophe prend bien soin d'accompagner ces remarques de réflexions sur la condition humaine et de précisions sur la nature du discours en question. Ce genre de réplique est donc une marque de lucidité et de franchise.

Il s'agit d'une tendance qu'on pouvait déjà observer dans les groupes précédents ²⁶⁰. Il subsistait toutefois dans le groupe II un petit nombre de discours ludiques qui ne reflétaient pas les convictions du philosophe ²⁶¹, ou qui finissaient par être exclus de la discussion ²⁶². Ces discours font figure d'exceptions au sein du groupe II, puisque toutes les autres applications du concept de jeu aux discours du philosophe n'impliquent aucun désaveu de sa part. Cette tendance trouve son aboutissement dans le groupe III. Dans ces

²⁶⁰ Notamment dans le *Cratyle* (sous-groupe Ic), le *Phèdre* et le *Parménide* (groupe II). Cf. *supra*, sections 9.2.3, 9.5.3 et 10.5.3.

²⁶¹ À savoir, le premier discours de Socrate dans le *Phèdre*, et les thèses examinées dans le cadre de l'entraînement proposé par Parménide.

²⁶² À savoir, la réfutation éristique du *Théétète*.

dialogues en effet, les philosophes introduisent une certaine distanciation à l'aide de la notion de *paidia*, tout en adhérant aux principes ou aux thèses véhiculés par *chacun* de leurs discours ludiques ²⁶³.

Les discussions qui apparaissent comme des activités ludiques sont cependant moins nombreuses dans le groupe III que dans le groupe précédent. Le *Sophiste* et le *Politique* représentent un travail dialectique très technique. L'enquête n'est pas conduite avec autant de liberté et de créativité que les recherches de la *République*, du *Phèdre* et des *Lois*. L'exigence de professionnalisme imposée au meneur de la discussion, qui doit prouver qu'il est un vrai philosophe, empêche ce personnage d'alléger son travail par le jeu ou de le rendre plus agréable en le transformant en jeu. Ce travail dialectique produit un raisonnement très valide, mais pas une œuvre d'art. Les entretiens du *Timée* et du *Critias*, où de beaux mythes sont racontés, constituent quant à eux un moment de détente et une véritable fête oratoire pour les personnages. Ces deux dialogues mettent en scène des activités ludiques de type artistique. Le *Philèbe* représente plutôt une discussion où le philosophe doit à nouveau tenter de persuader des gens de la nécessité de rechercher le savoir. Il effectue ce travail politique au moyen d'un labeur dialectique qui s'apparente à celui du *Sophiste* et du *Politique*. Enfin, les *Lois* représentent une activité dialectique et artistique qui lui vaut l'appellation de « *paidia* », comme nous l'avons mentionné.

La répartition des activités représentées dans les dialogues de Platon peut donc être résumée comme suit. Dans les dialogues des sous-groupes Ia et Ib, le philosophe se consacre pour l'essentiel à des tâches qui relèvent de sa *spondé* politique. Dans le sous-groupe Ic, les personnages s'adonnent à diverses activités ludiques, bien que les jeux en question ne soient pas aussi beaux que ceux des groupes ultérieurs. Dans le groupe II, toutes les discussions (à une

²⁶³ Cette règle s'applique même à l'*airôneia* emphatique et au jeu éristique du *Philèbe* (cf. *supra*, sections 4.2.3 et 9.4).

exception près) deviennent de beaux jeux artistiques ou scientifiques, qui procurent aux personnages un plaisir philosophique partagé. À cette période très ludique succède toutefois un certain retour du labeur. On a affaire, dans le groupe III, à des travaux dialectiques et à une tâche politique d'une part, ainsi qu'à des jeux dialectiques ou artistiques d'autre part, en proportion égale. Il y a donc un certain équilibre, dans l'ensemble du corpus platonicien, entre la représentation des travaux du philosophe et la représentation de ses jeux.

Les types de discours ludiques employés par les personnages évoluent quant à eux en droite ligne, dans le sens du meilleur. On passe ainsi d'une absence de jeux discursifs explicites (sous-groupe Ia), aux discours ludiques limités au genre du combat verbal (sous-groupes Ib et Ic). Ces tactiques cohabitent pendant un certain temps avec de nouveaux jeux qui sont plus pacifiques, plus constructifs et plus beaux (groupe II). Elles finissent toutefois par disparaître, au profit des jeux appartenant aux genres de la *mousiké* ou de la dialectique (groupe III).

L'application du concept de *paidia* aux discours suit une progression similaire. Elle est tout d'abord inexistante (sous-groupe Ia). Ses premiers emplois sont limités aux discours d'autrui et expriment une dénonciation (sous-groupe Ib). Les personnages commencent ensuite à appliquer la notion de jeu à leurs propres discours, mais cet emploi s'inscrit souvent dans une critique (sous-groupe Ic). Il n'en va plus de même dans le groupe II, où les philosophes attribuent un caractère ludique, non seulement à certains de leurs discours, mais à une discussion entière, et ce dans chaque dialogue. Les critiques formulées à l'aide du concept de jeu durant cette période ne concernent plus que des personnes absentes. Elles finissent elles aussi par disparaître, les philosophes réservant l'emploi de la notion de *paidia* à leurs propres discours (groupe III).

D'une manière générale, les dénonciations et l'emploi de discours ludiques non dévoilés (groupe I) cèdent donc la place au dévoilement systématique des jeux utilisés en cours d'entretien (groupes II et III). Au fil du corpus platonicien, l'usage péjoratif de la notion de *paidia*, où certains discours sont complètement dévalorisés (groupe I), est remplacé par un usage beaucoup plus positif qui concerne des discours sains et valables (groupes II et III) ²⁶⁴.

Pour revenir à la question qui a donné lieu à ce chapitre, nous pouvons maintenant affirmer avec certitude que le jeu occupe une place capitale dans la pensée platonicienne, mais qu'il n'est pas une propriété intrinsèque de la dialectique ou de l'entretien philosophique en général. Il s'agit plutôt d'une potentialité. L'entretien dialectique peut devenir un beau jeu lorsque le philosophe bénéficie d'un moment de loisir, d'une bonne compagnie et d'une certaine liberté dans la discussion. Les raisonnements dialectiques de la *République*, du *Phèdre* et des *Lois*, qui produisent des résultats valides tout en étant dotés d'une certaine qualité artistique, apparaissent ainsi comme la quintessence des discours ludiques chez Platon.

11.9.1) Épilogue : les jeux du philosophe platonicien

Dire que les philosophes platoniciens jouent n'est pas une hérésie. Il ne faut toutefois pas croire que leur vie et leurs discours sont des jeux perpétuels. La philosophie n'est pas un jeu pour Platon. Les jeux font plutôt partie de la philosophie, comme ils font partie de la vie humaine en général. Le philosophe, tel que Platon le conçoit, ne joue pas à n'importe quel jeu non plus.

Nous avons pu constater, tout au long de cette thèse, à quel point la sphère des *paidiai* est vaste chez Platon. Pour rendre justice à cette diversité, il

²⁶⁴ Les tendances relatives au jeu et les grandes étapes de l'évolution que nous venons de résumer ont échappé à tous les interprètes qui ont été mentionnés dans cette thèse (incluant ceux qui sont commentés dans l'annexe II).

vaut mieux abandonner l'expression « le jeu platonicien » – qui donne l'impression qu'il n'y en a qu'un seul –, et parler plutôt des jeux platoniciens.

L'ensemble des *paidiai* explicites dans les dialogues ne se réduit en effet ni à des activités banales (comme le tric-trac), ni à une forme quelconque d'humour, contrairement à ce qu'on trouve chez les autres auteurs de la même époque ²⁶⁵. Le seul point de contact significatif, entre la pensée de Platon en matière de jeux et celle de certains de ses contemporains, concerne d'ailleurs des activités et des discours bien spécifiques, à savoir des offrandes destinées à des êtres divins. Même là, Platon donne une envergure et une profondeur inédites à ces jeux. Les *paidiai* religieuses qui figurent chez Aristophane ne sont pas des discours comme tels, mais plutôt des chants et des danses ²⁶⁶. Chez ce poète, ces activités se pratiquent en outre à l'intérieur de cercles restreints, et non dans l'ensemble de la cité comme le propose Platon ²⁶⁷. Quant au *paignion* composé en guise d'offrande à Hélène de Troie par Gorgias, il est empreint d'une frivolité qui est étrangère aux jeux sacrés des philosophes platoniciens ²⁶⁸. De plus, le fait que ces derniers utilisent parfois la dialectique pour rendre hommage aux dieux constitue une innovation importante de la part de Platon en ce domaine ²⁶⁹.

Plusieurs types de discours et d'activités, que les prédécesseurs et les contemporains de Platon ne considèrent pas comme des jeux, sont conçus comme des *paidiai* dans les dialogues. Certains de ces jeux sont proscrits en raison du danger qu'ils présentent pour l'âme, mais d'autres subissent des transformations (quant à leur but, leur objet ou la manière de les pratiquer) qui

²⁶⁵ Cf. *supra*, chapitre 4.

²⁶⁶ Cf. *supra*, section 10.5.2.

²⁶⁷ Cf. *supra*, sections 2.3-5.

²⁶⁸ Cf. *supra*, sections 7.4.2.1 à 7.4.3.

²⁶⁹ Cf. *supra*, section 10.5.

visent à les rendre bénéfiques. Enfin, Platon invente de nouveaux jeux qui sont propres au philosophe, comme nous venons de le mentionner. L'existence de différentes *paidiai* dialectiques chez Platon montre à elle seule qu'il est impossible de formuler une définition unique du jeu discursif platonicien. Chez cet auteur, « jouer » dans les discours signifie souvent « produire une image mimétique », mais ce n'est pas toujours le cas.

Au-delà de l'impressionnante diversité des *paidiai* explicites qu'on trouve dans l'œuvre de Platon, c'est surtout la nécessité de jouer qui retient notre attention. Le philosophe, comme tous les autres êtres humains, a en effet besoin de jouer selon Platon. Même son travail nécessite l'emploi de certains jeux.

Les techniques dérivées du combat verbal et la mythologie lui sont indispensables dans le cadre de sa *spoudé* politique, lorsqu'il doit combattre des imposteurs ou éduquer des individus. Elles lui sont aussi utiles, dans le cadre de son travail dialectique, pour corriger ou abrégé un raisonnement. S'il lui est possible d'instaurer un programme d'éducation à l'excellence morale pour une cité entière, le philosophe doit accorder une place très importante aux jeux qui relèvent de la *mousiké* (musique, chant, danse et poésie), tout en veillant à leur rectitude. Il doit en outre s'assurer que les disciplines intervenant dans la formation intellectuelle, militaire et professionnelle des citoyens soient elles-mêmes enseignées de façon ludique.

Le philosophe, tel que Platon le conçoit, a aussi besoin de jeux pour s'améliorer lui-même. En plus des jeux qui sont nécessaires à l'éducation de n'importe quel être humain, certaines *paidiai* dialectiques aident le philosophe à résister à la douleur ainsi qu'aux désirs physiques, et favorisent ainsi l'harmonisation de son âme. D'autres contribuent au développement de son

intellect, et peuvent même lui donner accès à la vérité s'il les pratique avec assiduité.

Nous avons vu que le philosophe platonicien s'applique à imiter la divinité et à lui plaire²⁷⁰. Comme les dieux aiment le jeu et qu'ils jouent eux aussi selon Platon²⁷¹, son modèle du philosophe ne semble pas faire autre chose que de prendre exemple sur eux lorsqu'il s'adonne à des activités ludiques. Puisqu'il demeure un être humain, le philosophe ne pourrait pas de toute façon être pleinement heureux si sa vie était dénuée de tout plaisir. À la différence d'une bonne part de l'humanité cependant, le philosophe ne fait pas du plaisir le principal but de sa vie. Il choisit aussi ses plaisirs avec précaution, en laissant de côté ceux qui sont mêlés de souffrance, pour ne retenir que les plaisirs purs et compatibles avec la vertu.

Ainsi, quand il souhaite s'amuser, le philosophe ne se vautre pas dans les plaisirs du corps et ne se contente pas non plus de quelque jeu insignifiant ou dangereux, comme le font les autres humains. Un vrai philosophe, selon Platon, s'adonne plutôt à de beaux jeux artistiques et philosophiques, qui comportent toujours une utilité pour son âme (et celle de ses compagnons), en plus du plaisir sain qu'ils lui procurent.

La vie du philosophe platonicien comporte donc son lot de travaux ardu, mais aussi des activités ludiques. Il y a même une certaine correspondance entre ses *spoudai* et ses jeux. Quand son devoir politique et pédagogique lui laisse un peu de répit, le philosophe aime écrire des récits sur le beau, le juste et le bien. Lorsqu'il se repose de ses recherches sur les réalités intelligibles, il se plaît à improviser des mythes sur le monde sensible. La mythologie et l'écriture comptent ainsi parmi les *paidiai* de prédilection du

²⁷⁰ Cf. *supra*, sections 2.5.1, 7.6.1 et 10.5.

²⁷¹ Cf. *supra*, section 2.3.1.

philosophe. Le type très particulier d'entretien dialectique, où la recherche de vérité s'accompagne d'une recherche de beauté, et où un plaisir vertueux s'inscrit dans un hommage rendu aux dieux, demeure toutefois le jeu par excellence du philosophe platonicien.

Il appert de tout ceci que le philosophe, tel que Platon le conçoit, s'efforce de bien jouer lorsque c'est le temps de le faire. Qu'il s'agisse d'éduquer, de surmonter (ou d'éviter) des obstacles au cours d'une recherche, ou encore de se divertir, la pratique philosophique des jeux suppose toujours deux choses : 1) un souci constant de l'influence de ces *paidiai* sur l'âme humaine ; 2) une pratique préalable de la dialectique. Ces exigences sont elles-mêmes des atouts. L'éthique à laquelle le philosophe platonicien est soumis, et les connaissances qu'il détient, sont en effet ce qui le rend apte à distinguer les bons jeux des mauvais. C'est aussi grâce à elles qu'il est capable de produire de bons discours ludiques.

La présence des jeux dans la vie du philosophe, et dans la philosophie platonicienne en général, est donc loin d'être un défaut. Le soin avec lequel Platon choisit, transforme ou crée toutes les *paidiai* explicites qui figurent dans ses dialogues, prouve qu'il s'agit là d'un phénomène positif, voire d'une qualité. Les fonctions éducatives, scientifiques et religieuses de ces jeux montrent aussi qu'ils n'enlèvent rien à la valeur ni à l'intégrité de la pensée platonicienne. Bien au contraire, tous ces jeux bonifient la philosophie de Platon. Ils la rendent plus efficace, plus riche et plus belle que si elle était confinée à la technicité d'une seule méthode.

TABLEAUX

REMARQUES

Les tableaux des pages suivantes sont destinés à être lus avec le chapitre 11. On remarquera notamment que les dialogues platoniciens ne sont pas classés selon l'ordre qui est devenu usuel à notre époque (jeunesse, maturité, vieillesse). Nous adoptons plutôt les trois grands groupes de rédaction identifiés par les stylométristes, en ajoutant deux subdivisions au sein du groupe I¹. Ce classement vise à mieux faire ressortir les tendances relatives aux discours ludiques chez Platon. Il ne constitue pas une nouvelle chronologie.

¹ Pour les raisons qui justifient ce choix et des références, voir *supra*, section 11.3, notes 36 et 47.

LÉGENDE DES TABLEAUX

Tous les tableaux

(·) : soupçon non fondé.

[] : discours comparé à un jeu ou présence du jeu identifiée par déduction ².

Tableau A

Soc : Socrate

Inter. hÿp. : interlocuteur hypothétique

Parm : Parménide

Ét. Ath. : Étranger d'Athènes

(s.-e.) : sous-espèce

Tableau B

S : Socrate

P : Parménide

EE : Étranger d'Élée

T : Timée

EA : Étranger d'Athènes

minuscules : prétention limitée à l'effort déployé ³ ou réflexion moins élaborée.

² : deux discours qualifiés de jeux.

Tableau C

Pr : personnage présent (qui participe ou qui assiste à l'entretien).

Ab : individu ou type d'homme absent.

* : application des notions de *paidia* et de *spoudé* effectuée par le locuteur du discours.

² Ceci ne concerne que le *Théétète* et le *Lysis* (cf. *supra*, section 11.3, notes 38 et 39).

³ Ou à l'absence de plaisanterie, dans le cas du *Lachès* (cf. *supra*, section 3.8.2).

TABLEAU A : Vue d'ensemble

Groupes de dialogues		Jeu imputé au discours d'une autre personne		Jeu dévoilé comme tel par le locuteur du discours
		À un non-philosophe	Au philosophe	
Ia	<i>Hippias min.</i>			
	<i>Ion</i>			
	<i>Lachès</i>			
	<i>Charmide</i>			
	<i>Euthyphron</i>			
	<i>Criton</i>			
	<i>Phédon</i>			
Ib	<i>Apologie</i>	Méleto : <i>eirōneia</i>		
	<i>Hippias maj.</i>	(Hippias : <i>eirōneia</i>)		
	<i>Ménon</i>	Ménon : absurdité		
	<i>Alcibiade (?)</i>		Soc : raillerie	
	<i>Lysis</i>	[Ménexène : éristique]		
	<i>Gorgias</i>	Calliclès : <i>eirōneia</i> , éristique	(Soc : <i>eirōneia</i> , éristique)	
	<i>Euthydème</i>	Euthydème : éristique Dionysodore : éristique		Soc : <i>eirōneia</i> ⁴
<i>Protagoras</i>	(Prodicos : <i>eirōneia</i>) Protagoras : rhétorique (s.-e.)	Soc : <i>eirōneia</i>	Soc : rhétorique (s.-e.)	
Ic	<i>Banquet</i>	Glaucon : exagération	(Soc : <i>eirōneia</i> , raillerie)	Agathon : rhétorique
	<i>Ménexène</i>		Soc : raillerie	Soc : rhétorique
	<i>Cratyle</i>			Soc : rhétorique (s.-e.)
II	<i>République</i>	Les poètes : poésie Certains adolescents : éristique		Soc : poésie Soc : dialectique imitative
	<i>Phèdre</i>	Lysias : rhétorique Les écrivains : écriture	(Soc : <i>eirōneia</i>)	Soc : rhétorique, mythe Soc : dialectique
	<i>Théétète</i>	(Théodore : raillerie) Protagoras : absurdité Inter. hyp. : absurdité	Soc : <i>eirōneia</i> ⁵	Soc : éristique Soc : [dialectique]
	<i>Parménide</i>			Parm : dialectique exploratoire
III	<i>Sophiste</i>	Les sophistes : éristique, <i>eirōneia</i>		
	<i>Politique</i>			Étranger d'Élée : mythe
	<i>Timée</i>			Timée : mythe
	<i>Critias</i>			
	<i>Philèbe</i>			Soc : <i>eirōneia</i> , éristique (s.-e.) Protarque : exagération
	<i>Lois</i>	Les athées : raillerie		Ét. Ath. : dialectique imitative

⁴ Socrate dévoile la présence de ce jeu en tant que narrateur, pour le bénéfice de l'auditeur de son récit (et non pour celui des personnages impliqués dans la discussion).

⁵ Cette *eirōneia* n'est pas une tactique de combat verbal, mais une forme de politesse. Cf. *supra*, section 4.4.3.

TABLEAU B

Application des notions de *paidia* et de *spondé*
aux discours des philosophes ⁶

Groupes de dialogues	Prétention à la <i>spondé</i>	Raillerie	Genre du combat verbal	Genre artistique (<i>mousikê</i>)	Genre dialectique	Théorie sur les discours ludiques
Ia	<i>Hippias min.</i>					
	<i>Ion</i>					
	<i>Lachès</i>	s				
	<i>Charmide</i>					
	<i>Euthyphron</i>					
	<i>Criton</i>	S				
	<i>Phédon</i>					
Ib	<i>Apologie</i>	S				
	<i>Hippias maj.</i>					
	<i>Ménon</i>					
	<i>Alcibiade (?)</i>		S			
	<i>Lysis</i>					
	<i>Gorgias</i>	S		(S)		
	<i>Euthydème</i>	S		S		s
	<i>Protagoras</i>			S ²		s
Ic	<i>Banquet</i>		(S)	(S)		
	<i>Méxène</i>		S	S		
	<i>Cratyle</i>			S		s
II	<i>République</i>	s			S	S
	<i>Phèdre</i>			(S), S	S	S
	<i>Théétète</i>			S	[S]	S
	<i>Parménide</i>				P	
III	<i>Sophiste</i>					EE
	<i>Politique</i>				EE	
	<i>Timée</i>				T	T
	<i>Critias</i>					
	<i>Philèbe</i>	s		S ²		
	<i>Lois</i>	ea				EA

⁶ Nous laissons de côté l'unique cas d'*eirōneia* de politesse qui figure dans le tableau A (*Théétète*).

TABLEAU C

Application des notions de *paidia* et de *spoudè*
aux discours d'autres personnages⁷

Groupes de dialogues		Prétention à la <i>spoudè</i>	Raillerie	Discours absurdes	Genre du combat verbal	Genre artistique (<i>mousikè</i>)	Genre dialectique
Ia	<i>Hippias min.</i>						
	<i>Ion</i>						
	<i>Lachès</i>						
	<i>Charmide</i>						
	<i>Euthyphron</i>						
	<i>Criton</i>						
	<i>Phédon</i>						
Ib	<i>Apologie</i>					Pr	
	<i>Hippias maj.</i>					(Pr)	
	<i>Ménon</i>				Pr		
	<i>Alcibiade (?)</i>						
	<i>Lysis</i>					[Pr]	
	<i>Gorgias</i>					Pr	
	<i>Euthydème</i>					Pr, Pr	
	<i>Protagoras</i>					(Pr), Pr	
Ic	<i>Banquet</i>	Pr *				Pr *	
	<i>Méxécène</i>						
	<i>Cratyle</i>						
II	<i>République</i>					Ab	Ab
	<i>Phèdre</i>					Ab	Ab
	<i>Théétète</i>		(Pr)		Ab, Ab		
	<i>Parménide</i>						
III	<i>Sophiste</i>					Ab	
	<i>Politique</i>						
	<i>Timée</i>						
	<i>Critias</i>						
	<i>Philebe</i>						
	<i>Lois</i>			Ab			

⁷ Nous laissons de côté les deux seuls cas d'exagération qui figurent dans le tableau A (*Banquet* et *Philebe*).

BIBLIOGRAPHIE

REMARQUES

Cette bibliographie rassemble différents types d'outils et de littérature. On trouvera ainsi, dans les premières pages, des sections consacrées aux répertoires bibliographiques, aux outils informatiques, aux ouvrages de référence et aux traductions des textes anciens.

Les études qui font l'interprétation des textes anciens sont regroupées dans une seule rubrique, où elles sont présentées en ordre alphabétique. Les œuvres philosophiques modernes qui sont mentionnées dans notre introduction générale, mais qui ne se réclament pas de la conception platonicienne du jeu, sont elles aussi rassemblées en une courte liste, qui figure à la fin de cette bibliographie.

Répertoires bibliographiques

a) Sur l'ensemble de l'œuvre de Platon

CHERNISS, H. (1959-1960), « Platon 1950-1957 », *Lustrum* 4-5.

BRISSON, L. (1977), « Platon 1958-1975 », *Lustrum* 20.

BRISSON, L. (1983), avec la collaboration de H. Ioannidi, « Platon 1975-1980 », *Lustrum* 25.

— (1988), « Platon 1980-85 », *Lustrum* 30.

— (1992), « Platon 1985-1990 », *Lustrum* 34.

BRISSON, L. (1999), avec la collaboration de F. Plin, *Platon : bibliographie 1990-1995*, Paris, Vrin.

—, *Bibliographie platonicienne 1994-1996*, CNRS Paris, http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail.

—, *Bibliographie platonicienne 1996-1998*, CNRS Paris, http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail.

—, *Bibliographie platonicienne 1997-1999*, CNRS Paris, http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail.

—, *Bibliographie platonicienne 1999-2000*, CNRS Paris, http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail.

—, *Bibliographie platonicienne 2000-2001*, CNRS Paris, www.platosociety.org.

—, *Bibliographie platonicienne 2001-2002*, CNRS Paris, www.platosociety.org.

— (2004), *Bibliographie platonicienne 2002-2003*, *Études platoniciennes* 1.

—, *Bibliographie platonicienne 2003-2004*, CNRS Paris, www.platosociety.org.

—, *Bibliographie platonicienne 2004-2005*, [jusqu'en juin 2005], CNRS Paris, www.platosociety.org.

— (2006), *Bibliographie platonicienne 2004-2005*, *Études platoniciennes* 2.

— (2006), *Bibliographie platonicienne 2005-2006, Études platoniciennes 3.*

b) Sur les *Lois* et l'*Épinomis*

BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2000), « Bibliographie [sur les *Lois*], 1970-1999 », *Revue philosophique de France et de l'Étranger* 1, p.117-122.

BRISSON, L. (2000), *Bibliography on the Epinomis*, in Saunders 2000.

SAUNDERS, T. (2000), *Bibliography on Plato's Laws*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

c) Autres répertoires

L'Année philologique : 1995-2005, vol. 66-76, Paris, Les Belles Lettres.

Répertoire bibliographique de la philosophie : 1998-2000, vol. 50-52, Société philosophique de Louvain, Université catholique de Louvain.

The Philosopher's Index : 1940-2002, Bowling Green State University, www.csa.com.

Outils informatiques

a) Pour les textes grecs

Thesaurus Linguae Graecae (CD-ROM), version E, University of California.

TLG Workplace Pack 9.02 (logiciel de recherche), Silver Mountain Software.

The Perseus Digital Library, Tufts University, www.perseus.tufts.edu.

b) Pour le texte de Nietzsche¹

IntraText Digital Library, Éulogos, www.intratext.com.

Ouvrages de référence

a) Dictionnaires et lexiques de la langue grecque ancienne

BAILLY, A. (1963⁶), *Dictionnaire Grec Français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette.

BRANDWOOD, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds, W.S. Maney.

CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, tomes I-IVb, Paris, Éditions Klincksieck.

GLARE, P.G.W. (1996) (éd.), avec la collaboration de A.A. Thompson, *Greek-English Lexicon. Revised Supplement*, [supplément au Liddell et Scott], Oxford, Clarendon Press.

LIDDELL, H.G. et SCOTT, R. (1968), *A Greek-English Lexicon*, édition revue et augmentée par H. Stuart Jones, avec la collaboration de R. McKenzie, Oxford, Clarendon Press.

VAN WINDEKENS, A.J. (1986), *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Leuven, Peeters.

¹ Nous mentionnons quelques statistiques dans notre introduction générale, à titre indicatif.

b) Encyclopédies et dictionnaires du monde grec

GOULET, R. (1994) (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, Paris, CNRS Éditions.

GRANT, M. et HAZEL, J. (1973), *Who's who in Classical Mythology*, London, Weidenfeld and Nicholson.

GRIMAL, P. (1999), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF.

KAZHDAN, A.P. (1991) (éd. en chef), *Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I-III, New York, Oxford UP.

SPEAKE, G. (2000) (éd.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic tradition*, vol. I-II, Londres et Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers.

c) Dictionnaires des langues modernes

CAYNE, B. (1987) (éd.), *The New Lexicon. Webster's Dictionary of the English Language*, New York, Lexicon Publications.

CUVILLIER, A. (1956), *Vocabulaire philosophique*, Paris, Librairie Armand Collin.

GRAPPIN, P. (1989) (éd.), *Grand dictionnaire Français Allemand*, Paris, Éditions Larousse.

REY-DEBOVE, J. et REY, A. (2003²), *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert – VUEF.

Éditions et traductions des textes anciens ²

La plupart des ouvrages cités ci-dessous sont des traductions. Les ouvrages qui proposent aussi une nouvelle édition du texte grec sont marqués d'un astérisque (*).

Les traductions des textes anciens sont souvent accompagnées d'une introduction (ou d'une notice) et de notes. Les introductions et les notes qui n'ont pas été rédigées par le traducteur cité sont mentionnées, le cas échéant.

Les traductions accompagnées d'un commentaire figurent quant à elles dans la section suivante (interprétations des textes anciens), puisque ce sont ces commentaires qui sont cités dans cette thèse, et non les traductions en question.

Alcidamas

MUIR, J.V. (2001)*, *Alcidamas: The Works and Fragments*, London, Bristol Classical Press.

Anaximène de Lampsaque

CHIRON, P. (2002)*, *Pseudo-Aristote. Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres.

Aristophane

DEBIDOUR, V.-H. (1965), *Aristophane. Théâtre complet*, vol. I, Paris, Gallimard.

HENDERSON, J. (1998-2000)*, *Aristophanes*, vol. I-III, Cambridge, Harvard UP, Loeb Classical Library.

² L'édition des textes grecs qui sont reproduits dans cette thèse est toujours celle qui apparaît dans le *Thesaurus Linguae Graecae*. Pour les références complètes de ces éditions, voir la bibliographie de la version E de ce CD-ROM. En ce qui concerne l'œuvre de Platon, l'édition proposée dans le TLG est celle de J. Burnet (*Platonis Opera*, vol. I-V, Oxford, Clarendon Press). — Nous avons souvent consulté les traductions anglaises qui figurent dans la bibliothèque digitale *Perseus*. Pour la liste complète de ces traductions, voir la page web indiquée plus haut. En ce qui concerne l'œuvre de Platon, les traductions proposées dans *Perseus* sont celles de la série *Platon in Twelve Volumes* (Loeb Classical Library).

VAN DAELE, H. et COULON, V. (pour le texte grec) (1924-1930)*, *Aristophane*, tomes II-V, Paris, Les Belles Lettres.

Aristote

BARNES, J. (1984), *The Complete Works of Aristotle : The Revised Oxford Translation*, vol. I-II, Princeton, Princeton UP.

BODÉÛS, R. (2002)*, *Aristote. Catégories* [2001], Paris, Les Belles Lettres.

— (2004), *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion.

DÉCARIE, V. (1991³), *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris, Vrin.

DUFOUR, M. et WARTELE, A. (pour le 3^e tome) (1932-1973)*, *Aristote. Rhétorique*, tomes I-III, Paris, Les Belles Lettres.

DÜRING, I. (1961)*, *Aristotle's Protrepticus : An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Almqvist & Wiksel.

GERNEZ, B. (2002²), *Aristote. Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche.

PELLEGRIN, P. (1993²), *Aristote. Les politiques*, Paris, GF Flammarion.

ROSS, D. (1908-1952)* (éd.), *The Works of Aristotle*, vol. I-XII, Oxford, Clarendon Press.

TRICOT, J. (1990⁷), *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.

TRICOT, J. (1991), *Aristote. Métaphysique* [1933], tomes I-II, Paris, Vrin.

VANHEMELRYCK, P. (1991), *Aristote. Rhétorique*, révision de la traduction de C.-E. Ruelle, Paris, Librairie Générale Française.

Démosthène

CROISSET, M. (1946)*, *Démosthène. Harangues*, tome I, Paris, Les Belles Lettres.

DEWITT, N.W. et DEWITT N.J. (1949), *Demosthenes : Funeral Speech, Erotic Essay LX, LXI, Exordia and Letters*, vol. VII, Londres, William Heinemann Ltd, Loeb Classical Library.

Diogène Laërce

GENAILLE, R. (1965), *Diogène Laërce. Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, tomes I-II, Paris, GF Flammarion.

Eschyle

MAZON, P. (1982), *Eschyle. Tragédies complètes* [1921 et 1925], Paris, Gallimard, Folio Classique.

Ésope

CHAMBRY, É. (1927)*, *Ésope. Fables*, Paris, Les Belles Lettres.

Euripide

DELCOURT-CURVERS, M. (1962), *Euripide. Tragédies complètes*, tomes I-II, Paris, Gallimard, Folio.

Hérodote

BARGUET, A. (1985-1990²), *Hérodote. L'Enquête*, vol. I-II, Paris, Gallimard.

Hésiode

BACKÈS, J.-L. (2001), *Hésiode. Théogonie. Les Travaux et les Jours. Bouclier*, suivis des *Hymnes homériques*, Paris, Gallimard.

BONNAFÉ, A. (1993), *Hésiode. Théogonie. La naissance des dieux*, Paris, Éditions Rivage.

Homère

MUGLER, F. (1995²), *Homère. L'Iliade*, Arles, Actes Sud.

— (1995²), *Homère. L'Odyssée*, Arles, Actes Sud.

Isocrate

MATHIEU, G. et BRÉMOND, É. (1928)*, *Isocrate. Discours*, vol. I-IV, Paris, Les Belles Lettres.

NORLIN, G. et VAN HOOK, L. (pour le 3^e volume) (1954-56), *Isocrates* [1928-1945], vol. I-III, Londres, William Heinemann Ltd, Loeb Classical Library.

Lysias

GERNET, L. et BIZOS M. (1924-1926)*, *Lysias. Discours*, vol. I-II, Paris, Les Belles Lettres.

Platon

BRISSON, L. (1992²), *Platon : Phèdre*, Paris, GF Flammarion.

— (1994²), *Platon : Lettres*, Paris, GF Flammarion.

— (1994), *Platon : Parménide*, Paris, GF Flammarion.

— (1996³), *Platon : Timée, Critias*, Paris, GF Flammarion.

— (1997²), *Platon : Apologie de Socrate, Criton*, Paris, GF Flammarion.

— (1998), *Platon : Le banquet*, Paris, GF Flammarion.

BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (2003), *Platon : Le Politique*, Paris, GF Flammarion.

— (2006), *Platon : Les Lois*, vol. I-II, Paris, GF Flammarion.

CANTO, M. (1989), *Platon : Euthydème*, Paris, GF Flammarion.

— (1993²), *Platon : Gorgias*, Paris, GF Flammarion.

— (1993²), *Platon : Ménon*, Paris, GF Flammarion.

CHAMBRY, P. (1967), *Platon : Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Paris, GF Flammarion.

— (1992), *Platon : La République* [1982], Paris, Gallimard, Tél.

CORDERO, N. (1993), *Platon : Le Sophiste*, Paris, GF Flammarion.

- CROISSET, A. (1955)*, *Platon. Œuvres Complètes. Gorgias, Ménon*, tome III, 2^{ième} partie, Paris, Les Belles Lettres.
- (1997)*, *Platon : Gorgias*, introduction et notes de J.-F. Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche.
- (1999)*, *Platon : Lysis*, introduction et notes de J.-F. Pradeau, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche.
- DALIMIER, C. (1998), *Platon : Cratyle*, Paris, GF Flammarion.
- DES PLACES, É. et DIÈS, A. (pour le 12^e tome) (1951-1956)*, *Platon. Œuvres complètes : Les Lois*, tomes XI-XII, Paris, Les Belles Lettres.
- DIÈS, A. (1978)*, *Platon. Œuvres complètes. Philèbe*, tome IX, 2^{ième} partie, Paris, Les Belles Lettres.
- DIÈS, A. et RIVAUD, A. (1992)*, *Platon : Le politique [1935], Philèbe [1978], Timée, Critias [1985]*, Paris, Gallimard, Tell.
- DIXSAUT, M. (1991), *Platon : Phédon*, Paris, GF Flammarion.
- DORION, L.-A. (1997), *Platon : Lachès, Euthyphron*, Paris, GF Flammarion.
- (2004), *Platon : Charmide, Lysis*, Paris, GF Flammarion.
- ILDEFONSE, F. (1997), *Platon : Protagoras*, Paris, GF Flammarion.
- LEROUX, G. (2002), *Platon : La République*, Paris, GF Flammarion.
- MARBOEUF, C. et PRADEAU, J.-F. (1999), *Platon : Alcibiade*, Paris, GF Flammarion.
- MÉRIDIÈRE, L. (1931)*, *Platon. Œuvres complètes. Cratyle*, tome V, 2^{ième} partie, Paris, Les Belles Lettres.
- (1949)*, *Platon. Œuvres complètes. Ion, Ménexène, Euthydème*, tome V, 1^{ère} partie, Paris, Les Belles Lettres.
- NARCY, M. (1995²), *Platon : Théétète*, Paris, GF Flammarion.
- PRADEAU, J.-F. (2002), *Platon : Philèbe*, Paris, GF Flammarion.

PRADEAU, J.-F. et FRONTERROTTA, F. (2005), *Platon : Hippias majeur, Hippias mineur*, Paris, GF Flammarion.

ROBIN, L. (1929)*, *Platon. Œuvres complètes. Le Banquet*, tome IV, 2^{ème} partie, Paris, Les Belles Lettres.

— (1933)*, *Platon. Œuvres complètes. Phèdre*, tome IV, 3^{ème} partie, Paris, Les Belles Lettres.

— (1950), avec la collaboration de M.J. MOREAU (pour le 2^e volume), *Platon. Œuvres complètes*, vol. I-II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Les Présocratiques

DIELS, H. et KRANZ, W. (1934-1937)*, *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* [1910-1922], vol. I-II, Berlin, Weidman.

DUMONT, J.-P. (1991), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard.

Sophocle

PIGNARRE, R. (1964), *Sophocle. Théâtre complet*, Paris, GF Flammarion.

Les Stoïciens

ARNIM, I.A. (1964)*, *Stoicorum Veterum Fragmenta* [1903-1924], vol. I-IV, Stuttgart, Teubner.

LONG, A.A. et SEDLEY, D.N. (2001)*, *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens* [1987], trad. française de J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion.

Xénophon

CHAMBRY, P. (1967), *Xénophon. Œuvres complètes*, tomes I-III, Paris, Garnier-Flammarion.

DORION, L.-A. et BANDINI, M. (pour le texte grec) (2000)*, *Xénophon. Mémorables*, tome I, Paris, Les Belles Lettres.

Interprétations des textes anciens

- ADRADOR, F.R. (1996), « Loisir, fête et musique », in André, Dangel et Demont 1996, p.96-103.
- AICHELE, A. (2000), *Philosophie als Spiel. Platon-Kant-Nietzsche*, Berlin, Akademie Verlag.
- ALLEN, R.E. (1983), *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- ANDRÉ, J.-M., DANGEL, J. et DEMONT, P. (1996) (éds.), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*. Actes du XIII^{ème} Congrès de l'Association Guillaume Budé, Dijon, 27-31 août 1993, Bruxelles, Latomus.
- ANNAS, J. (1994), *Introduction à la République de Platon*, trad. française de B. Han, Paris, PUF.
- (2002), « What Are Plato's "Middle" Dialogues in the Middle Of ? », in Annas et Rowe 2002, p.1-23.
- ANNAS, J. et ROWE C. (2002) (éds.), *New perspectives on Plato, modern and ancient*, Cambridge, Harvard UP.
- ANTON, J.P. (1975), « Über Platons Humor [1907] », in O. Apelt (éd.), *Platonische Aufsätze* [1912], Aalen, Scientia Verlag, p.72-95.
- ANTON, J.P. (1996), « The Agathon interlude », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 37, p.209-235.
- ARANGIO-RUIZ, V. (1949), « Gioco e serietà in Platone », *Nuova Antologia* 447, p.273-280.
- ARDLEY, G. (1967), « The Role of Play in the Philosophy of Plato », *Philosophy* 42, p.226-244.
- ARNOULD, D. (1990), *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1998), « Le ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique », in Trédé et Hoffmann 1998, p.13-20.

- ARIETI, J.A. (1991), *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*, Savage, Rowman & Littlefield.
- AUSLAND, H.W. (1997), « On Reading Plato Mimetically », *American Journal of Philology* 118, p.371-416.
- BABUT, D. (1985), « Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique », *Revue des études grecques* 98, p.72-92.
- BAKKER, E.J. (1997), « Storytelling in the Future : Truth, Time and Tense in Homeric Epic », in E.J. Bakker et A. Kahane (éds.), *Written Voices, Spoken Signs : Performance, tradition, and the Epic Text*, Cambridge, Harvard UP, p.11-36.
- (1997a), *Poetry in Speech : Orality and Homeric Discourse*, Ithaca, Cornell UP.
- (1999), « Bruits odysseens. Le *kleos* épique et la poétique d'Homère », *Cahier des études anciennes (UQTR)* 35, p.17-26.
- (2002), « *Khrónos*, *Kléos*, and Ideology from Herodotus to Homer », in M. Reichel et A. Rengakos (éds.), *Epea Pteroenta. Beiträge zur Homerforschung. Festschrift für Wolfgang Kullmann zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, Franz Steiner, p.11-30.
- BALAUDÉ, J.-F. (1995) (éd.), *D'une cité possible. Sur les «Lois» de Platon*, Le Temps philosophique 1, Paris, Publications du Département de Philosophie Paris X – Nanterre.
- BARNEY, R. (1998), « Socrates Agonistes: The Case of the *Cratylus* Etymologies », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, p.63-98.
- (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*, London, Routledge.
- BAXTER, T.M.S. (1992), *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden, Brill.
- BELS, J. (1985), « Athanasia ou la fausse immortalité », *Revue de l'histoire des religions* 202, p.115-123.
- BENARDETE, S. (1980-1981), « Physics and Tragedy : On Plato's *Cratylus* », *Ancient Philosophy* 1, p.127-140.
- (1993), *The Tragedy and Comedy of Life. Plato's Philebus*, Chicago/London, University of Chicago Press.

- BENSON, H.H. (1995), « The Dissolution of the Problem of the *Elenchus* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13, p.45-112.
- BERGSON, L. (1971), « Eiron und Eironeia », *Hermes* 99, p.409-422.
- BERTI, E. (2004), « Is there an Ethic's in Plato's "Unwritten Doctrines" ? », in Migliori et Napolitano Valditara 2004, p.35-48.
- BIERMAN, A.K. (1971), « Socratic humor. Understanding the most important philosophical argument », *Apeiron* V, 2, p.23-42.
- BILLAUT, A. (2004), « La folie poétique: remarques sur les conceptions grecques de l'inspiration », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 4, p.18-35.
- BLONDELL, R. (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge UP.
Compte rendu : Tarrant, H. (2004), *Museion* 4, p.212-216.
- (2003), « The Man With No Name : Socrates and the Visitor from Elea », in Michélini 2003, p.247-266.
- BLOOM, A. et BENARDETE, S. (2001), *Plato's « Symposium »*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BOBONICH, C. (2002), *Plato's Utopia Recast. His Later Ethics and Politics*, Oxford, Clarendon Press.
- BODER, W. (1973), *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*, Amsterdam, Verlag B.R. Grüner.
Comptes rendus : Reesor, M.E. (1973), *American Classical Review* 3, p.188.
Müller, G. (1975), *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 227, p.157-176.
- BODÉÛS, R. (1990), « Je suis devin (*Phèdre*, 242c) : remarques sur la philosophie selon Platon », *Kernos* 3, p.45-52.
- (1992), « La philosophie et les dieux du *Phèdre* », in Rossetti 1992, p.246-248.
- BOSTOCK, D. (1988), *Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press.
- BOUVIER, D. (2000), « Platon et les poètes comiques : peut-on rire de la mort de Socrate ? », in Desclos 2000, p.425-440.

- BRANCACCI, A. (2005), « Musique et philosophie en *République* II-IV », in Dixsaut 2005, p.89-106.
- BRANDWOOD, L. (1990), *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge UP.
- BRICKHOUSE, T.C. et SMITH, N.D. (2002), « The Socratic *Elenchos* ? », in Scott 2002, p.145-157.
- BRISSON, L. (1974), « Du bon usage du dérèglement », in J.-P.Vernant et al., *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, p.220-248.
- (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris, François Maspero.
- (1992), « L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie dans le *Phèdre* », in Rossetti 1992, p.61-76.
- (2000), « Le Collège de veille (*nukterinos sullogos*) », in Lisi 2000, p.161-177.
- (2001), « Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien », in Cossutta et Narcy 2001, p.209-226.
- BRUELL, C. (1999), *On the Socratic education : An introduction to the shorter Platonic dialogues*. Lanham, Rowman and Littlefield.
- BÜCHNER, W. (1941), « Über den Begriff der Eironeia », *Hermes* 76, p.339-358.
- BURGER, R. (1980), *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, Alabama, University of Alabama Press.
- (1985), « Socratic *Eironeia* », *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 13, p.143-149.
- BURNEYAT, M. (1990), *The Theaetetus of Plato*, avec une traduction du *Théétète* de J. Levett révisée par M. Burnyeat, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- BUTLER, J. (2004), « A case for an intellectual hedonism in the *Philebus* », in Reshotko 2004, p.190-125.

- CALVO, T. et BRISSON, L. (1997) (éds.), *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Akademia Verlag.
- CANTO, M. (1987), *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1997) (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF.
- CARPENTER, M. et POLANSKY, R.M. (2002), « Variety of Socratic Elenchi », in Scott 2002, p.89-100.
- CARRIÈRE, J.-C. (1998), « Socratism, platonisme et comédie dans le *Banquet* de Xénophon. Le *Banquet* de Xénophon et le *Phèdre* de Platon », in Trédé et Hoffmann 1998, p.243-270.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. (1995), « Comment peut-on être philosophe ? La notion platonicienne de *paideia* et son évolution de la *République* aux *Lois* », in Balaudé 1995, p.57-81.
- CHANCE, T.C. (1992), *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley, University of California Press.
- CHAPPELL, T. (2004), *Reading Plato's Theaetetus*, Sankt Augustin, Akademia Verlag.
- CHIESA, C. (1992), « Socrate devin : figures de la divination dans le *Phèdre* », in Rossetti 1992, p.311-319.
- CLAVAUD, R. (1980), *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, Les Belles Lettres.
- CLEARY, J.J. (2003), « *Paideia* in Plato's *Laws* », in Scolnicov et Brisson 2003, p.165-173.
- COLLIN, R.J. (1952), « Plato's use of the word *manteuomai* », *Classical Quarterly* 2 (n.s.), p.93-96.
- COLLINS, S.D. et STAUFFEN, D. (1999), « The challenge of Plato's *Menexenus* », *The Review of Politics* 61, p.95-115.
- CONSIGNY, S. (2001), *Gorgias. Sophist and Artist*, Columbia, University of South Carolina Press.

- COOK, A. (1985), « Dialectic, Irony and Myth in Plato's *Phaedrus* », *American Journal of Philology* 106, p.427-441.
- COOKE, E.F. (1999), « The moral and intellectual development of the philosopher in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy* 19, p.37-44.
- CORNFORD, F.M. (1937), *Plato's Cosmology. The Timaeus of Platon translated with a running commentary*, New York, Harcourt, Brace and Company.
- CORRIGAN, K. (1997), « The Comic-Serious figure in Plato's middle dialogues : the *Symposium* as philosophical Art », in Jäkel, Timonen et Rissanen 1997, p.55-64.
- COSSUTTA, F. (2001), « La joute interprétative autour du poème de Simonide dans le *Protagoras* : herméneutique sophistique, herméneutique socratique ? », in Cossutta et Narcy 2001, p.119-154.
- COSSUTTA, F. et NARCY, M. (2001) (éds.), *La forme dialogue chez Platon – Évolution et réceptions*, Grenoble, Jérôme Millon.
- COTTER, J. (1992), « The Etymology and Earliest Significance of εἶρων », *Glotta* 70, p.31-34.
- COULOUBARITSIS, L. (1988), « Le jeu dans la philosophie ancienne et contemporaine », in G. Viré (éd.), *Homo ludens. Huit exposés*, Université Libre de Bruxelles, p.81-110.
- COVENTRY, L. (1990), « The Role of the Interlocutor in Plato's Dialogues. Theory and Practice », in C. Pelling (éd.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, p.174-196.
- DAVIDSON, D. (1993), « Plato's philosopher », in Irwin et Nussbaum 1993, p.179-194.
- DELCOMMINETTE, S. (2006), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden, Brill.
- DELGADO de TORRES, O. (1995), « The game that looks like work in Plato's *Parmenides* », *Dialogos* 30, p.33-48.
- DERRIDA, J. (1992), « La pharmacie de Platon [1968] », in Brisson (1992²), *Platon : Phèdre*, Paris, GF Flammarion, p.256-403.

- DESCHOUX, M. (1980), *Platon ou le jeu philosophique*, Paris, Les Belles Lettres.
- DESCLOS, M.-L. (1996), « Socrate, poète et rhapsode. Quelques remarques sur l'Ion », *Recherches sur la Philosophie et le Langage* 18, p.131-155.
- (2000) (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Million.
- (2000a), « Le rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon », in Desclos 2000, p.441-457.
- (2003), « La muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon », in C. de Miguel Mora (coord.), *Sátira, paródia e caricatura : da Antiguidade aos nossos dias*, Aveiro, Univ. de Aveiro, p.57-89.
- (2006), « Les prologues du *Timée* et du *Critias* : un cas de rhapsodie platonicienne », *Études platoniciennes* 2, p.175-202.
- DESJARDINS, R. (1988), « Why Dialogues? Plato's Serious Play », in Griswold 1988, p.110-125.
- DIXSAUT, M. (1985), *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres et J.Vrin.
- (1999) (dir.), avec la collaboration de F. Teisserenc, *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. I : Commentaires, Paris, Vrin.
- (1999a) (dir.), avec la collaboration de F. Teisserenc, *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. II : Contextes, Paris, Vrin.
- (2001), *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- (2003), « Divination et prophétie (*Timée* 71a-72d) », in C. Natali et S. Maso (éds.), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam, A.M. Hakkert, p.275-291.
- (2005) (dir.), avec la collaboration de A. Larivée, *Études sur la République de platon*, tome I, Paris, Vrin.
- (2005a) (dir.), avec la collaboration de F. Teisserenc, *Études sur la République de platon*, tome II, Paris, Vrin.

- DODDS, E.R. (1965), *Les Grecs et l'irrationnel* [1951], trad. française de M. Gibson, Paris, Éditions Montaigne.
- DORION, L.-A. (2000), « Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques ? », in Robinson et Brisson 2000, p.35-50.
- (2003), « Socrate, le *daimonion* et la divination », in Laurent 2003, p.169-192.
- (2004), *Socrate*, Paris, PUF, Collection Que sais-je ?.
- DORTER, K. (1971), « Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus* », *Journal of the History of Philosophy* 9, p.280-288.
- (1982), *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto / Buffalo, University of Toronto Press.
- (2006), *The Transformation of the Republic*, Lanham, Lexington Books.
- EDELSTEIN, L. (1949), « The Function of Myth in Plato's Philosophy », *Journal of the History of Ideas* 10, p.463-481.
- EDMUNDS, L. (2004), « The Practical irony of the Historical Socrates », *Phoenix* 58, p.193-207
- EHRHARDT, E. (1986), « The Word of the Muse (Platon, *Rep.* 8.546) », *Classical Quarterly* 36, p.407-420.
- EIRE, A.L. (2000), « À propos des mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », in Desclos 2000, p.13-44.
- ERLER, M. (1997), « Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des *Timaios* und *Kritias* und Aristoteles' *Poetik* », in Calvo et Brisson 1997, p.83-98.
- (2001), « Entendre le vrai et passer à côté de la vérité. La poétique implicite de Platon », trad. de l'anglais par C. Lévy, in Fattal 2001, p.55-86.
- (2004), « Socrates in the cave. Argumentations as therapy for passions in *Gorgias* and *Phaedo* », in Migliori et Napolitano Valditara 2004, p.107-120.
- FATTAL, M. (2001) (dir.), *La philosophie de Platon*, tome I, Paris, L'Harmattan.

- FERRARI, G.R.F. (1987), *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge UP.
- (2005), « Le mythe d'Er », in Dixsaut 2005a, p.283-296.
- (2007) (éd.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge UP.
- FINK, E. (1966), *Le jeu comme symbole du monde [Spiel als Weltsymbol, 1960]*, trad. française de H. Hildebrand et A. Linderberg, Paris, Éditions de Minuit.
- FREDE, D. (1996), « The Hedonist's Conversion: The Role of Socrates in the *Philebus* », in Gill et McCabe 1996, p.213-248.
- FRÈRE, J. (2004), *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Paris, Kimé.
- FREYDBERG, B. (1997), *The Play of Platonic Dialogues*, New York, Peter Lang.
- FRIEDLÄNDER, P. (1969), *Plato*, tome III, trad. anglaise de H. Meyerhoff, Princeton, Princeton UP.
- GAGNEBIN, J.-M. (1997), « Mort de la mémoire, mémoire de la mort : de l'écriture chez Platon », *Les études philosophiques* 1997, p.289-304.
- GASTALDI, S. (2004), « The philosopher and the politician: competing or compatible ways of life ? », in Migliori et Napolitano Valditara 2004, p.133-150.
- GIANGRANDE, L. (1972), *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, The Hague/Paris, Mouton.
- GELLRICH, M. (1994), « Socratic magic : enchantment, irony, and persuasion in Plato », *The Classical World* 87, p.275-307.
- GILL, C. (1992), « Dogmatic dialogue in *Phaedrus* 276-7 ? », in Rossetti 1992, p.156-171.
- (1996), « Afterword: Dialectic and the dialogue form in late Plato », in Gill et McCabe 1996, p.283-311.
- (2002), « Dialectic and the dialogue form », in Annas et Rowe 2002, p.145-171.

- GILL, C. et MCCABE, M.M. (1996) (éds.), *Form and Argument in late Plato*, Oxford, Clarendon Press.
- GILL, M.M. (2003), « Why does Theatetus' Final Definition of Knowledge Fail ? », in W. Detel, A. Becker et P. Scholz (éds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, p.159-173.
- GOOCH, P.W. (1987), « Socratic Irony and Aristotle's *Eiron* : Some Puzzles », *Phoenix* 41, p.95-104.
- GORDON, J. (1996), « Against Vlastos, on complex irony », *Classical Quarterly* 46, p.131-137.
- GOURINAT, J.-B. (2001), « La dialectique des hypothèses contraires dans le *Parménide* de Platon », in Fattal 2001, p.233-261.
- GOURINAT, M. (1986), « Socrate était-il un ironiste ? », *Revue de métaphysique et de morale* 91, p.339-353.
- GRAÇAS de MORAES AUGUSTO, M. de (2000), « Le sourire du philosophe et le rire du poète : vérité et méchanceté au livre V de la *République* », in Desclos 2000, p.293-308.
- GREENE, W.C. (1920), « The spirit of comedy in Plato », *Harvard Studies in Classical Philology* 31, p.63-123.
- GRISWOLD, C.L. Jr. (1986), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven/London, Yale UP.
- (1988) (éd.), *Platonic Writings. Platonic Readings*, London, Routledge.
- (1988a), « Plato's Metaphilosophy : Why Plato Wrote Dialogues », in Griswold 1988, p.143-167.
- (2002), « Irony in the Platonic Dialogues », *Philosophy and Literature* 26, p.84-106.
- GUÉNIOT, P. (2000), « Un jeu clef : la *petteia* », *Revue de philosophie ancienne* 18, p.33-64.

- GUNDERT, H. (1967), « Wahrheit und Spiel bei den Griechen », in W. Marx (éd.), *Das Spiel. Wirklichkeit und Method*, Freiburg, Schulz, p.13-34.
- (1977), « Zum Spiel bei Platon [1965] », in K. Döring et F. Preisshofen (éds.), *Platonstudien*, Amsterdam, Grüner, p.65-98.
- GUTHRIE, W.K.C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, tome IV, Cambridge, Cambridge UP.
- (1976), « Rhetoric and Philosophy. The unity of the *Phaedrus* », *Paideia* 5, p.117-124.
- HACKFORTH, R. (1972), *Plato's Phaedrus*, [traduction, introduction et commentaire], Cambridge, Cambridge UP.
- HALLIWELL, S. (2007), « The Life-and-Death Journey of the Soul : Interpreting the Myth of Er », in Ferrari 2007, p.445-473.
- HAWTREY, R.S.W. (1981), *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- (1983), « Pan-compounds in Plato », *Classical Quarterly* 33, p.56-65.
- HEITSCH, E. (1987), *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- (1997), *Platon. Phaidros. Übersetzung und Kommentar*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HITCHCOCK, D. (2000), « The origin of professional eristic », in Robinson et Brisson 2000, p.59-67.
- HOWLAND, J. (2003), « Plato's Politic Writing and the Cultivation of Souls », in Michelini 2003, p.77-98.
- (2005), « Raconter une histoire et philosopher : l'anneau de Gygès », in Dixsaut 2005a, p.259-281.
- HUIZINGA, J. (1951), *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, trad. du néerlandais par C. Seresia, Gallimard.
- HUYGHE, P.D. (1989), « Enseigner, lire, écrire : perspective de Platon », *Cahiers philosophiques* 39, p.7-15.

- IRWIN, T.H. (1993), « Say what you believe », in Irwin et Nussbaum 1993, p.1-16.
- IRWIN, T.H. et NUSSBAUM, M.M (1993) (éds.), *Virtue, Love and form. Essays in memory of Gregory Vlastos*, Edmonton, Academic Printing & Publishing.
- ISEBAERT, L. (1985), « La fascination du monde et des Muses selon Platon. À propos de deux mythes du *Phèdre*, 258d-259d et 274c-275b », *Les Études classiques* 53, p.205-219.
- (1992) « Le loisir selon Platon : paix, épanouissement et bonheur », *Les Études Classiques* 60, p.297-311.
- JÄKEL S. et TIMONEN, A. (1994) (éds.), *Laughter down the centuries*, vol. I, Turku, *Annales universitatis Turkuensis*.
- JÄKEL, S., TIMONEN, A. et RISSANEN, V.-M. (1997) (éds.), *Laughter down the Centuries*, vol. III, Turku, *Annales universitatis Turkuensis*.
- JANAWAY, C. (1995), *Images of Excellence. Plato's Critique of the Arts*, Oxford, Clarendon Press.
- JANKO, R. (1984), *Aristotle on Comedy: Towards a reconstruction of Poetics II*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- JAULIN, A. (2000), « Le rire logique : usages de *gelosion* chez Aristote », in Desclos 2000, p.319-331.
- JOLY, H. (1984), « Faut-il raconter Homère aux enfants ? ou Des valeurs aux anti-valeurs (recherches sur la critique platonicienne des mythes) », *Diotima* 12, p.139-157.
- (1994), *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis* [1974], Paris, Vrin.

- JOUËT-PASTRÉ, E. (1998), *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, thèse de doctorat, Université de Rouen.
- (1998a), « Le rire chez Platon : un détour sur la voie de la vérité », in Trédé et Hoffmann 1998, p.273-279.
- (2000), « Jeu et éducation dans les *Lois* », *Cahiers du Centre Gustave-Glotz* 11, p.71-84.
- (2000a), « Le jeu de l'écriture du *Phèdre* aux *Lois* », in Lisi 2000, p.33-40.
- (2001), « La théorie des matérialistes dans le livre X des *Lois* (889b, 890a) et l'importance des notions de jeu et de sérieux », conférence donnée à l'occasion du *Symposium Platonicum*, Jérusalem, août 2001.
- (2003), « Beuveries et comédies : deux expériences de bassesse dans la cité des *Lois* », *Pallas* 61, p.303-311.
- (2006), *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, [publication de la thèse de 1998], Sankt Augustin, Academia Verlag.
- KAHN, C.H. (1996), *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge UP.
- (2002), « On Platonic Chronology », in Annas et Rowe 2002, p.93-127.
- KARGAS, A. (1998), *The Truest Tragedy. A study of Plato's Laws*, London, Minerva Press.
- KERFERD, G.B. (1954), « Plato's Noble Art of Sophistry (*Sophist* 226a-231b) », *Classical Quarterly* 4, p.84-90.
- KLEIN, J. (1965), *A Commentary on Plato's Meno*, Chicago, University of Chicago Press.
- KRELL, D.F. (1972), « Towards an Ontology of Play : Eugen Fink's Notion of *Spiel* », *Research in Phenomenology* 2, p.630-693.
- KÜHN, W. (2000), *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- LABARBE, J. (1994), « Socrate épique dans le *Phèdre* de Platon », *L'Antiquité classique* 63, p.225-230.

- LACORE, M. (2003), « La théologie d'Homère jugée par Platon », in Laurent 2003, p.79-96.
- LAFRANCE, Y. (2003), « La fin du *Phèdre* de Platon (274b-279c) : Ésotérisme et anti-ésotérisme », *Philosophie Antique* 3, p.81-119.
- LAKS, A. (1990), « Raison et plaisir : pour une caractérisation des *Lois* de Platon », in J.-F. Mattéi (éd.), *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice, mai 1987, Paris, PUF, p.291-303.
- (1995), « Prodige et médiation : esquisse d'une lecture des *Lois* », in Balaudé 1995, p.11-28.
- (2004), « "Qu'importe qui parle" : sur l'anonymat platonicien et ses antécédents », in C. Calame et R. Chartier (éds.), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, p.99-117.
- (2005), *Médiation et coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- LAURENT, J. (2000), « L'éducation et l'enfance dans les *Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, p.41-56.
- (2002), *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin.
- (2003) (éd.), *Les dieux de Platon*. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002, Caen, Presses Universitaires de Caen.
- LEFKA, A. (2003), « Souveraineté divine et liberté humaine dans les *Lois* », in Scolnicov et Brisson 2003, p.155-164.
- LESZL, W. (2004), « Plato's attitude to poetry and the fine arts, and the origins of aesthetics. Part I », *Études Platoniciennes* 1, p.199-251.
- (2006), « Plato's attitude to poetry and the fine arts, and the origins of aesthetics. Part II », *Études Platoniciennes* 2, p.285-351.
- (2006a), « Plato's attitude to poetry and the fine arts, and the origins of aesthetics. Part III », *Études Platoniciennes* 3, p.245-336.

- LISI, F. (2000) (éd.), *Plato's Laws and its historical significance*. Selected Papers from the I International Congress on Ancient thought, Salamanca 1998, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- LOPEZ EIRE, A. (2000), « Les mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », in Desclos 2000, p.13-44.
- LORAUX, N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Mouton éditeur, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MAMARY, A. J. (2001), « Redeeming *mimesis* », *Méthexis* 14, p.73-85.
- MARKANTONATOS, G. (1975), « On the origin and meanings of the word εἰρωνεία », *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 103, p.16-21.
- MAY, H.E. (1997), « Socratic ignorance and the therapeutic aim of the *elenchos* », *Apeiron* 30, p.37-50.
- MCCABE, M.M. (2000), *Plato and his Predecessors. The Dramatisation of Reason*, Cambridge, Cambridge UP.
- MCCOY, M.B. (1999), « Socrates on Simonides: The Use of Poetry in Socratic and Platonic Rhetoric », *Philosophy & Rhetoric* 32, p.349-367.
- MCDOWELL, J. (1973), *Plato. Theaetetus*, [traduction et commentaire], Oxford, Clarendon Press.
- MCPHERRAN, M.L. (2004), « Socrates and Zalmoxis on drugs, charms, and purifications », *Apeiron* 37, p.11-33.
- MEYER, W. (1956), « Das Verhältnis von Enthusiasmus und Philosophie bei Platon im Hinblick auf seinem *Phaidros* », *Archiv für Philosophie* 6, p.262-277.
- MICHELINI, A.N. (2003) (éd.), *Plato as author. The Rhetoric of Philosophy*, Leiden/Boston, Brill.
- (2003a), « Plato's Socratic Mask », in Michelini 2003, p.45-66.
- MIGLIORI, M. (2000), « Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone », in G. Casertano (éd.), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli, Loffredo Editore, p.171-212.

- MIGLIORI, M. et NAPOLITANO VALDITARA, L.M. (2004) (éds.), et Del Forno, D. (co-éd.), *Plato Ethicus. Philosophy is life*, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza 2003, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- MIKHAÏLIDIS, K.P. (1987-1988), «Die Hermeneutik der schriftlichen, mündlichen und innerlichen Rede bei Platon» [en grec avec résumé allemand], *Philosophia* 17/18, p.297-309.
- MILLER, M.H. Jr. (1980), *The Philosopher in Plato's Statesman*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- MITCHELL, J. (2006), *Plato's Fable. On the Mortal Condition in Shadowy Times*, Princeton/Oxford, Princeton UP.
- MITCHELL, R.L. (1993), *The Hymn to Eros. A Reading of Plato's Symposium*, Lanham, University Press of America.
- MOES, M. (2000), *Plato's dialogue form and the care of the soul*, Bern/Frankfurt am Main, Lang.
- MOONEY, P. (2004), « Republic X: What's wrong with being a "third removed from the truth" ? », in Reshotko 2004, p.193-209.
- MOORE, J.D. (1969), « The philosopher's frenzy », *Mnemosyne* 22, p.225-230.
- MORAVCSIK, J. et TEMKO, P. (1982) (éds.), *Plato on beauty, wisdom and the arts*, Totowa, Rowman and Littlefield.
- MORSE, J.M. (1992), « Parmenides as parody », *Hellas* 3, p.125-129.
- MOTTE, A. (1992), « L'aventure spirituelle du *Phèdre* et la prière », in Rossetti 1992, p.320-323.
- (1996), « La fête philosophique et le loisir des dieux », in André, Dangel et Demont 1996, p.37-53.
- (2000), « À propos de la magie chez Platon. L'anti-thèse Sophiste-philosophe vue sous l'angle de la pharmacie et de la sorcellerie », in J. Moreau et J.-C. Turpin (éds.), *La magie*. Actes du Colloque International de Montpellier, 25-27 mars 1999, tome I : Du monde babylonien au monde hellénistique, Montpellier, Publications de la Recherche, Université Paul Valéry, p.267-292.

- MOUTSOPOULOS, E. (1989), *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris, PUF.
- (1994), « Rhétorique et sophistique artistiques selon Platon », in J.-M. Galy et A. Thivel (éds.), *La rhétorique grecque. Actes du Colloque « Octave Navarre » de l'Université de Nice, 17-19 décembre 1992*, Publications de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de Nice, no.19 (n.s.), p.189-198.
- MOUZE, L. (2005), *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- MULLER, R. (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin.
- (2001), « La musique et l'imitation », in Fattal 2001, p.103-137.
- MURRAY, P. (1996), *Platon on Poetry*, Cambridge, Cambridge UP.
Comptes rendus: Yates, V. (1997), *Bryn Mawr Classical Review* 1997.04.3.
Todd, R. (1997), *Bryn Mawr Classical Review* 1997.04.2.
- NADDAFF, G. (2000), « Literacy and poetic performance in Plato's *Laws* », *Ancient Philosophy* 20, p.339-350.
- NADDAFF, R.A. (2002), *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
Comptes rendus: Halliwell, S. (2005), *Mouseion* 5, p.86-89.
Krajewski, B. (2004), *Bryn Mawr Classical Review* 2004.02.47.
- NAGY, G. (2002), *Plato's rhapsody and Homer's music. The poetics of the Panathenaic festival in classical Athens*, Washington D.C., Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University, et Athènes, Foundation for the Hellenic World (distribué par Harvard UP).
- NAILS, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.
- NAPOLITANO VALDITARA, L.M. (2004), « An ethics for Plato's dialectic », in Migliori et Napolitano Valditara 2004, p.227-244.

- NARCY, M. (1984), *Le philosophe et son double. Un commentaire de l'Euthydème de Platon*, Paris, Vrin.
- (1995), «La critique de Socrate par l'Étranger dans le *Politique*», in Rowe 1995, p.227-235.
- (2000), «Le comique, l'ironie, Socrate», in Desclos 2000, p.283-292.
- (2000a), «Le Socrate du *Lysis* est-il un sophiste ?», in Robinson et Brisson 2000, p.180-193.
- (2001), «Qu'est-ce que l'ironie socratique», *The Internet Journal of the International Plato Society* tome I, p.1-8.
- NICHOLSON, G. (1999), *Plato's Phaedrus. The Philosophy of Love*, West Lafayette (Indiana), Purdue UP.
- NIGHTINGALE, A.W. (1995), *Genres in dialogue. Platon and the construct of philosophy*, Cambridge, Cambridge UP.
- NOËL, M.-P. (1994), «L'enfance de l'art. Plaisir et jeu chez Gorgias», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, p.71-93.
- NONVEL PIERI, S. (2000), «Rire et réfutation», in Desclos 2000, p.269-281.
- (2001), «Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique», in Cossutta et Narcy 2001, p.21-48.
- NORMANDEAU, G. (2003), «Le sens des "timoièterai" et l'éthique du partage de la *sophia* chez Platon», *Revue philosophique de Louvain* 101, p.367-382.
- OPHIR, A. (1986), «Plato's *Republic*. Philosophy as a Serious Game» [en hébreu avec résumé anglais], *Iyyun* 35, p.3-29.
- (1991), *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*, New York, Routledge.
- OSBORNE, C. (1996), «Space, Time, Shape, and Direction : Creative Discourse in the *Timaeus*», in Gill et McCabe 1996, p.179-211.
- PELLIZER, E. (2000), «Formes du rire en Grèce antique», in Desclos 2000, p.45-56.

- PETERSON, S. (2000), « The language game in Plato's *Parmenides* », *Ancient Philosophy* 20, p.19-52.
- PLASS, P. (1967), « Play and Philosophic Detachment in Plato », *Transactions of the American Philological Association* 98, p.343-364.
- POLANSKY, R.M. (1992), *Philosophy and Knowledge. A Commentary on Plato's Theaetetus*, Lewisburg, Associated University Press.
- PRADEAU, J.-F. (2001) (coord.), *Platon : les formes intelligibles*, Paris, PUF.
- (2001a), « Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος », in Pradeau 2001, p.17-54.
- (2003), « L'assimilation au dieu », in Laurent 2003, p.41-52.
- PRESS, G.A. (2000) (éd.), *Who speaks for Plato ? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- RANDALL, J.H. Jr. (1970), *Plato. Dramatist of the Life of Reason*, New York, Columbia University Press.
- RANKIN, H.D. (1967), « Laughter, Humour and Related Topics in Plato », *Classica & Mediaevalia* 28, p.186-213.
- REALE, G. (1998), « Le *Phèdre*. Manifeste programmatique de Platon, écrivain et philosophe », trad. de l'italien par A. Tordesillas avec la collaboration de L. Brisson, *Les études philosophiques* 1998, p.131-148.
- REID, C.L. (1967), « On Seriousness », *Southern Journal of Philosophy* 5, p.228-237.
- REINER, P. (1991), « Aristotle on Personality and Some Implications for Friendship », *Ancient Philosophy* 11, p.67-84.
- RELIHAN, J.C. (1993), *Ancient Menippean Satire*, Baltimore, Johns Hopkins UP.
- RESHOTKO, N. (2004) (éd.), *Desire, identity, and existence. Essays in honor of T.M. Penner*, Kelowna, Academic printing & publishing.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2002), « La requête de Socrate dans le *Timée* (19b-20c) et les dieux », *Philologus* 146, p.265-276.

- RIBBECK, O. (1876), « Ueber den Begriff des *eirôn* », *Rheinisch Museum* 31, p.381-400.
- ROBINSON, R. (1953), *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Clarendon Press.
- ROBINSON, T.M. (2004), « Works of art in Plato [2000] », in T.M. Robinson, *Cosmos as art object. Studies in Plato's Timaeus and other dialogues*, Binghampton N.Y., Global Academic Publishing, p.147-156.
- ROBINSON, T.M. et BRISSON, L. (2000) (éds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- RODIS-LEWIS, G. (1983), « Platon, les Muses et le Beau », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3, p.265-276.
- RODRIGO, P. (1992), « Dialectique autochtone et rhétorique nomade dans le *Phèdre* de Platon », in Rossetti 1992, p.269-274.
- (2001), « Platon et l'art austère de la distanciation », in Fattal 2001, p.139-165.
- ROLOFF, D. (1975), *Platonische Ironie. Das Beispiel : Theaitetos*, Heidelberg, C. Winter.
Comptes rendus : Barnes, J. (1977), *Classical Review* 27, p.289.
De Ley, H. (1979), *L'Antiquité classique* 68, p.254-256.
- ROMERI, L. (2002), « Platon et la tradition conviviale », *Revue des Études Anciennes* 104, p.51-59.
- ROOCHNIK, D.L. (1990-1991), « The Serious Play of Plato's *Euthydemus* », *Interpretation* 18, p.211-232.
- (2003), *Beautiful City. The Dialectical Character of Plato's Republic*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- ROSEN, S. (1968), *Plato's Symposium*, New Haven/London, Yale UP.
- (2004), *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, trad. française de E. Helmer, Paris, Vrin.
- (2005), *Plato's Republic. A Study*, New Haven, Yale UP.

- ROSSETTI, L. (1992) (éd.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- (2000), « Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et ses élèves », in Desclos 2000, p.253-268.
- ROWE, C.J. (1987), « Platonic Irony », *Nova Tellus* 5, p.83-101.
- (1988), *Plato : Phaedrus*, [traduction et commentaire], Warminster, Aris & Phillips.
- (1995) (éd.), *Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- (1997), « The Good, the Reasonable and the Laughable in Plato's *Republic* », in Jäkel, Timonen et Rissanen 1997, p.45-54.
- (1998), *Plato. Symposium*, [traduction et commentaire], Warminster, Aris & Phillips.
- (2004), « Éthique et métaphysique platoniciennes ou pourquoi il faut abandonner la classification en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse », *Philosophie antique* 4, p.131-150.
- RUSSELL, D.C. (2005), *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford, Clarendon Press.
- RUTHERFORD, R.B. (1995), *The Art of Plato : Ten Essays in Platonic Interpretation*, Cambridge, Harvard UP.
- SAKONJI, S. (1974), « Plato's Philosophy and παιδιά » [en japonais], *Journal of Classical Studies* 22, p.50-55.
- SANTA CRUZ, M.I. (1995), « Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique* », in Rowe 1995, p.190-202.
- SAYRE, K.M. (1988), « Plato's Dialogues in Light of the *Seventh Letter* », in Griswold 1988, p.93-109.
- (1996), *Parmenides' Lesson. Translation and Explication of Plato's Parmenides*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.

- SCHAERER, R. (1941), « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », *Revue de Métaphysique et de Morale* 48, p.181-209
- (1969), *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues* [1938], Neuchatel, Mémoires de l'Université de Neuchatel.
- SCHEFER, C. (2003), « Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries : A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus* », in Michelini 2003, p.175-196.
- SCHOFIELD, M. (2003), « Religion and philosophy in the *Laws* », in Scolnicov et Brisson 2003, p.1-13.
- SCHOTTLAENDER, R. (1980), « Der aristotelische "spoudaios" », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 34, p.385-395.
- SCHULTHESS, D. (2000), « Rire de l'ignorance ? (Platon, *Philèbe* 48a-50e) », in Desclos 2000, p.309-318.
- SCODEL, H.R. (1987), *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCOLNICOV, S. (1991), « To me, Calicles, he seems exceedingly in earnest. On taking Socrates' irony seriously », in K.I. Boudouris (éd.), *The Philosophy of Socrates* (congrès), vol. I, Athens, International Center for Greek philosophy and culture, p.324-332.
- (2003), *Plato's Parmenides*, [traduction, introduction et commentaire], Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- (2004), « Plato's ethics of irony », in Migliori et Napolitano Valditara 2004, p.289-300.
- SCOLNICOV, S. et BRISSON, L. (2003) (éds.), *Plato's Laws : from Theory into Practice*, Proceedings of the VI Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- SCOTT, G.A. (2000), *Plato's Socrates as Educator*, Albany, State University of New York Press.
- (2002) (éd.), *Does Socrates have a method ? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park PA, Pennsylvania UP.

- SEDLEY, D. (1996), « Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus* », in Gill et McCabe 1996, p.79-103.
- (1998), « The Etymologies in Plato's *Cratylus* », *Journal of Hellenic Studies* 118, p.140-154.
- (2001), « L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens », in Cossutta et Narcy 2001, p.5-19.
- (2003), *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge UP.
- SÉGUY-DUCLOT, A. (1998), *Le « Parménide » de Platon ou le jeu des hypothèses*, Paris, Belin.
- SEKIMURA, M. (2000), « *Mimesis et paradigma* chez Platon », in J.-M. Narbonne et L. Langlois (éds.), *La Métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, conférences plénières du XXVII^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Paris, Vrin / Québec, Presses de l'Université Laval, p.87-94.
- SLAVERA-GRIFFIN, S. (2005), « "A feast of speeches" : Form and Content in Plato's *Timaeus* », *Hermes* 133, p.312-327.
- SPARSHOTT, F. (1994), *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*, Toronto, University of Toronto Press.
- SPRAGUE, R.K. (1962), *Plato's Use of Fallacy. A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, London, Routledge and Kegan Paul.
- (1984), « Plato and Children's Games », in D.E. Gerber (éd.), *Greek poetry and philosophy. Studies in honour of Leonard Woodbury*, Chicago, Scholars Press, p.275-284.
- (1994), « Platonic jokes with philosophical points », in Jäkel et Timonen 1994, p.53-58.
- STELLA, M. (2000), « Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir », in Desclos 2000, p.459-467.

- SZLEZÁK, TH.A (1992), « Was heisst “dem Logos zu Hilfe Kommen” ? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge », in Rossetti 1992, p.93-107.
- (1996), *Le plaisir de lire Platon*, [Platon lesen, 1993], trad. française de M.-D. Richard, Paris, Les Éditions du Cerf.
- (1999), « Dialectique orale et “jeu” écrit : le *Phèdre* », trad. française de M.-D. Richard, *Revue de philosophie ancienne* 17, p.3-25.
- (1999a), « La critique platonicienne de l'écrit vaut-elle aussi pour les *dialogues* de Platon ? À propos d'une nouvelle interprétation de *Phèdre* 278b8-e4 », trad. française de M.-D. Richard, *Revue de philosophie ancienne* 17, p.49-62.
- TARRANT, D. (1946), « Colloquialisms, semi-proverbs and word-play in Plato », *Classical Quarterly* 40, p.109-117.
- (1948), « Style and thought in Plato's dialogues », *Classical Quarterly* 42, p.28-34.
- (1951), « Plato's use of quotations and other illustrative material », *Classical Quarterly* 1 (n.s.), p.59-67.
- TARRANT, H. (1995), « Plato's *Euthydemus* and the two faces of Socrates », *Prudentia* 27, p.4-17.
- (2003) « Plato's legal “offspring” : How creative are the *Laws* ? », in Scolnicov et Brisson 2003, p.54-58.
- TAYLOR, A.E. (1987), *A Commentary on Plato's Timaeus* [1928], New York/London, Garland Publishing.
- TEJERA, V. (1992), « The *Phaedrus*, Part I : A Poetic Drama », in Rossetti 1992, p.290-295.
- THEIN, K. (2000), « Entre ἄνοια et ἄγνοια. La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon », in Desclos 2000, p.169-180.
- THESLEFF, H. (1967), *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica.
- TIGERSTEDT, E.N. (1977), *Interpreting Plato*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

- TORDO ROMBAUT, K. (1999), « La cosmologie parodique du *Philebe* (28c6-30d8) », in Dixsaut 1999, p.193-220.
- TRÉDÉ, M. et HOFFMANN, P. (1998) (éds.), avec la collaboration de C. Auvray-Assayas, *Le Rire des Anciens*, Actes du Colloque international, Université de Rouen, École Normale Supérieure, 11-13 janvier 1995, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure.
- TSITSIRIDIS, S. (1998), *Platons Menexenos. Einleitung, Texte und Kommentar*, Stuttgart, B.G. Teubner.
- TURNBULL, R.G. (1998), *The Parmenides and Plato's late philosophy. Translation of and commentary on the Parmenides with interpretative chapters on the Timaeus, the Theaetetus, the Sophist and the Philebus*, Toronto, Toronto Studies in philosophy.
- USHER, M.D. (2002), « Satyr play in Plato's *Symposium* », *American Journal of Philology* 123, p.205-228.
- VARDY, P. (1995), « Καταγέλαστος, γελοῖος » [en néerlandais avec résumé anglais], *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 87, p.165-176.
- VASILIOU, I. (1998), « Conditional irony in the Socratic dialogues », *Classical Quarterly* 49, p.456-472.
- (2002), « Socrates' reverse irony », *Classical Quarterly* 52 (n.s.), p.220-230.
- VERDENIUS, W.J. (1945), « Platon et la poésie », *Mnemosyne* 12, p.118-150.
- VERNEZZE, P. (1992), « The philosopher's interest », *Ancient Philosophy* 12, p.331-349.
- VLASTOS, G. (1983), « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, p.27-58.
- (1983a), « Afterthoughts on the Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, p.71-74.
- (1985), « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly* 35, p.1-31.
- (1994), *Socrate. Ironie et philosophie morale* [1991], trad. française de C. Dalimier, Aubier, Paris.

- VOURKERIS, K.J. (1956), « Παιδιά και παιδεία », *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 2 Ser. 6, 1955/56, p.469-526.
- VRIES, G.J. de (1945), « Σεμνός and cognate words in Plato », *Mnemosyne* 12, p.151-156.
- (1949), *Spel bij Platon*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
Comptes rendus : Tate, J. (1950), *Classical Review* 64, p.111-112.
Verdenius, W.J. (1952), *Mnemosyne* 5 (série IV), p.256-259.
- (1985), « Laughter in Plato's writings », *Mnemosyne* 38, p.378-381.
- WAUGH, J.B. (2002), « Questioning the Self : A reaction to Carvahlo, Press, and Schmid », in Scott 2002, p.280-297.
- WEIL, R. (1959), *L'« archéologie » de Platon*, Paris, Librairie C. Klincksieck.
- WEISS, R. (2000), « When Winning is Everything : Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic », in Robinson et Brisson 2000, p.68-75.
- WERSINGER, A.G. (1999), « La charis des Muses. Le plaisir musical dans les Dialogues de Platon », in Dixsaut 1999a, p.61-81.
- (2003), « La "musique" des Lois », in Scolnicov et Brisson 2003, p.191-193.
- WOOD, K. (2005), *Troubling Play. Meaning and Entity in Plato's Parmenides*, Albany, State University of New York Press.
- WOOLF, R. (2004), « The practice of a philosopher », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, p.97-129.
- YARTZ, F.J. (2000), « Platon on Music and the Musician », *Ancient World* 31, p.96-103.
- ZIMBRICH, U. (1985), « Die mimetische Forme des platonischen Dialogs », *Antike und Abendland* 31, p.35-45.

Œuvres philosophiques modernes

Cette dernière rubrique dresse la liste des ouvrages qui sont mentionnés dans l'introduction générale, à titre d'exemples de la popularité du concept de jeu depuis la fin du XIX^{ième} siècle. À la différence de certains essais qui figurent dans la section précédente, ces œuvres ne font pas référence à la pensée de Platon en matière de jeux.

NIETZSCHE, F. [1883-1885], *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. française de H. Albert révisée par J. Lacoste, in J. Lacoste et J. Le Rider, (1993) (éds.), *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, vol. II, Paris, Éditions Robert Laffont.

WITTGENSTEIN, L. (2004), *Recherches philosophiques*, trad. française de F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et E. Rigal, Paris, Gallimard, NRF.

SEYMOUR, M. (2005), *L'institution du langage*, Montréal, PUM.

Annexes

Annexe I

L'EIRÓNELA

I) Le problème de l'*eirōneia*

L'assimilation de la *paidia* discursive à une certaine ironie est courante chez les interprètes de Platon¹. Même Gundert, qui propose une courte analyse assez valable de la *paidia* platonicienne, semble considérer que l'« ironie socratique » constitue une bonne part du jeu présent dans les entretiens dialectiques². Il n'y a pourtant qu'un seul extrait dans toute l'œuvre de Platon où la notion de jeu est reliée à l'*eirōneia* de façon explicite³. Ce constat est un indice à l'effet que les discours ludiques des dialogues platoniciens ne sont probablement pas tous ironiques. Il soulève aussi plusieurs questions de taille. Quels sont les passages de l'œuvre de Platon où « *paizein* » signifie bel et bien « *eirōneuesthai* » ? Qu'est-ce que l'*eirōneia* pour Platon ? En quoi est-elle une forme de jeu ?

Lorsqu'on se tourne vers la littérature secondaire sur le sujet, il appert qu'aucune analyse existante ne fournit des réponses satisfaisantes à ces questions⁴. La notion grecque d'*eirōneia* est en effet encore plus complexe et plus obscure que les concepts platoniciens de *paidia* et de *spoudé*. C'est pourquoi nous nous pencherons, dans cette annexe, sur l'ensemble des textes de l'époque

¹ Voir notamment Plass 1967, Rankin 1967, Guthrie 1975, Rowe 1987 et Séguy-Duclot 1998, commentés dans l'annexe II.

² Voir Gundert 1977, commenté dans l'annexe II.

³ Il s'agit du discours où Alcibiade dit de Socrate qu'il passe sa vie à pratiquer l'*eirōneia* et à se moquer des gens. Cf. *Banquet* 216e (analysé *supra*, section 4.4.1) : « λέγω ὑμῖν εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. »

⁴ Cette littérature sera discutée dans la prochaine section.

classique où la notion d'*eirōneia* est présente. Un tel examen nous permettra tout d'abord de constater la grande diversité des discours et des comportements qui sont conçus par nos auteurs de référence comme de l'*eirōneia*. Nous nous attacherons cependant à mettre en évidence certains fils conducteurs parmi ces multiples manifestations de l'*eirōneia* grecque. Ils pourront en effet être utiles, non seulement aux lecteurs de Platon, mais aussi aux lecteurs des autres auteurs de l'époque classique.

Par cette étude, nous ne prétendons pas régler l'ensemble de la question de l'*eirōneia* de façon définitive. Nous ne tenterons pas non plus de présenter une analyse exhaustive de tous les passages de l'œuvre de Platon qui pourraient être ironiques. Là n'est pas notre propos. Nous tenterons plutôt de cerner les limites de l'extension de la notion grecque d'*eirōneia*, afin d'en tirer des balises qui devraient nous permettre d'identifier, en connaissance de cause, les passages de l'œuvre de Platon où « *paizein* » signifie vraiment « *eirōneuesthai* ».

II) Le traitement de l'*eirōneia* dans les dictionnaires et la littérature secondaire

Le problème de l'*eirōneia* tient aux difficultés propres aux textes grecs, mais aussi aux définitions qu'en donnent les dictionnaires, sans parler de l'usage que certains commentateurs ont fait de la notion d'« ironie ».

Nos dictionnaires de la langue grecque s'inspirent d'une des définitions de l'*eirōneia* qui apparaissent dans les œuvres éthiques d'Aristote. Ils proposent toutefois une version limitée de la conception aristotélicienne originale⁵. Plusieurs d'entre eux donnent comme première définition de ce terme : « feindre l'ignorance », ou encore : « le fait d'en dire moins que ce que l'on

⁵ Dans les œuvres éthiques d'Aristote, l'*eirōneia* est décrite comme une simulation (*prosposiēsis*) où l'on fait semblant d'avoir moins de ressources (τὸ ὑπόρχοντα) qu'on n'en possède. Pour des références et des détails sur cette définition, voir *infra*, section VI.1.

pense ⁶ ». D'autres proposent la dissimulation comme sens principal du terme ⁷. Ces définitions sont trop restrictives pour rendre compte de tous les usages des termes apparentés à « *eirōneia* », non seulement chez Aristote, mais surtout chez Platon et chez les autres auteurs de l'époque classique, comme nous le verrons au cours des prochaines sections.

Du côté de la littérature secondaire, on observe que la notion d'*eirōneia* subit souvent le même traitement que les concepts de *paidia* et de *spoudê*. La très grande majorité des commentateurs font en effet appel à cette notion, non pas pour l'éclairer, mais pour servir leur propos ou démontrer autre chose. Certains interprètes se servent de la définition de l'*eirōneia* fournie par les dictionnaires de la langue grecque. Ils entendent alors « *eirōneia* » au sens de « feindre l'ignorance », et ce de façon systématique ⁸. Les autres utilisent leur propre conception de l'« ironie » ⁹. Plusieurs d'entre eux ont tendance à considérer que l'*eirōneia* des Grecs équivaut en tous points à notre notion moderne d'ironie ¹⁰. Or, l'acception usuelle moderne du terme « ironie », à savoir une « façon de parler qui consiste à dire, sur un ton moqueur, le contraire de ce qu'on veut faire entendre ¹¹ », n'apparaît pas avant l'époque hellénistique et romaine ¹². Vlastos,

⁶ Cf. Chantraine 1968-1980, *s.v.*, qui renvoie à *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a19-23. L'extrait original donne cependant une portée plus large au terme qui nous intéresse : « καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω, ἢ δὲ προσποιήσις [...] ἢ δ' ἐπὶ τὸ ἔλαττον εἰρωνεία καὶ εἴρων <ὁ ἔχων> ». Voir aussi Bailly 1963⁶, *s.v.* ; et la deuxième définition de Liddell et Scott 1968, *s.v.*

⁷ Cf. Van Windekens (1986), *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, *s.v.* ; et Liddell et Scott 1968, *s.v.* Chez Liddell et Scott, on s'empresse toutefois de préciser que cette dissimulation consiste en une ignorance feinte : « *dissimulation*, i.e., *ignorance purposely affected* to provoke or confound an antagonist. » (*ibid.*).

⁸ La notion d'« ironie » intervenant dans presque toutes les études portant sur Platon, il serait trop long de citer les interprètes qui s'en tiennent à cette définition.

⁹ C'est le cas de bon nombre d'études commentées dans l'annexe II. Pour d'autres exemples récents, voir Scolnicov 2004, ainsi que Vassiliou 1998 et 2002.

¹⁰ Outre les études mentionnées dans l'annexe II, voir à titre d'exemple, Gordon 1996. Cette interprète base en effet toute son analyse sur des définitions de l'ironie tirées d'un dictionnaire de la langue anglaise (p.132 sq.).

¹¹ Cuvillier (1956), *Vocabulaire philosophique*, *s.v.* Voir aussi la définition similaire proposée par *Le nouveau petit Robert* 2003, *s.v.*

par exemple, commence son article sur l'ironie socratique en citant une définition similaire qui remonte à l'*Institution oratoire* de Quintilien (IX, 2, 44) : « l'ironie [...] est la figure de langage (ou trope) par laquelle "il faut entendre le contraire de ce qui est dit" ¹³ ».

On discerne aussi chez certains commentateurs les traces d'un concept d'ironie issu du romantisme allemand. Cette ironie serait la marque d'un auteur qui a conscience de l'insuffisance de ses propres résultats, et qui, par le fait même, ne dit pas simplement le contraire de ce qu'il pense, mais s'exprime de façon à ce qu'un lecteur intelligent puisse saisir sa véritable opinion ¹⁴. La plupart des interprétations pan-ironistes des dialogues de Platon, et des études où l'on cherche à identifier des types d'« ironie platonicienne », semblent être basées sur cette notion particulière d'ironie ¹⁵.

¹² La première définition de l'*eirōneia* qui va dans ce sens est celle du rhéteur Tryphon (I^{er} siècle avant J.-C.), dans le *Peri tropōn*, 205, 1-3 : « Εἰρωνεία ἐστὶ λόγος διὰ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον μετὰ τινος ἠθικῆς ὑποκρίσεως δηλών... ». La deuxième partie de cette définition (« une simulation d'une disposition éthique ») est cependant plus proche de l'idée que les Grecs de l'époque classique se faisait de l'*eirōneia*.— Sur l'évolution du concept chez les rhéteurs hellénistiques et romains, voir notamment Ribbeck 1876, p.388-400 ; Büchner 1941, p.355-358 ; Bergson 1971, p.419-422 ; et Markantonatos 1975, p.19-21.

¹³ Vlastos 1994, trad. Dalimier, p.37 (cet article avait d'abord été publié sous le titre « Socratic Irony », dans le *Classical Quarterly* 37, 1987, p.79-96). Dans son étude, Vlastos passe très rapidement en revue les auteurs de l'époque classique. Il choisit plutôt de privilégier les témoignages de Cicéron et de Quintilien pour éclaircir la question de l'ironie socratique. Ce commentateur crée en outre sa propre notion d'« ironie complexe » et il l'attribue à Socrate. Cf. Vlastos 1994, p.40-42, 47-48 et 52.

¹⁴ Cf. Büchner 1941, p.339. Sur le concept d'ironie chez les romantiques, Schlegel et Kierkegaard, voir aussi Boder 1973, p.1-12 ; et le compte rendu de Müller (1975), p.157.

¹⁵ Voir par exemple Boder (1973) qui, après avoir distingué l'*eirōneia* de l'ironie (p.12-36), affirme que l'ironie serait un genre littéraire créé par Platon et destiné à produire un effet sur le lecteur plutôt que sur l'interlocuteur (cf. p.165-166 ; et le compte rendu de Reesor (1973), p.188). Pour une idée similaire, voir aussi Griswold 2002, p.84-106. La thèse du livre de Roloff (1975) est un peu différente. Selon cet interprète, « l'ironie littéraire et philosophique » de Platon aurait pour but de forcer le lecteur à penser par lui-même (voir le compte rendu de Barnes (1977), p.289). Cet ouvrage a une teinte straussienne (voir le compte rendu de De Ley (1979), p.254-256). C'est aussi le cas de Scolnicov 1991 (cf. p.325). Voir enfin Schaerer (1941), qui considère que l'ironie « n'existe que pour être démasquée » et que « l'ironiste » trompe « pour qu'on devine qu'il trompe » (p.185).

Les publications qui tentent de retracer l'histoire du concept d'*eirōneia* sont peu nombreuses. À l'exception de Narcy ¹⁶, les auteurs de ces études passent très vite sur les passages des dialogues de Platon où le concept d'*eirōneia* apparaît de façon explicite, alors qu'ils consacrent beaucoup d'attention aux rhéteurs hellénistiques et romains ¹⁷. Plusieurs de ces interprètes s'entendent pour dire que l'étymologie du mot est obscure ¹⁸. La controverse porte plutôt sur la signification fondamentale à accorder au terme en question.

En raison de la diversité manifeste des usages grecs de ce mot, Ribbeck, en arrive à la conclusion que l'*eirōneia* est une notion « protéenne », plurivoque, dont le seul dénominateur commun serait sa connotation péjorative ¹⁹. Selon lui en effet, l'*eirōneia* était à l'origine une insulte, mais elle aurait été transformée et anoblie par le modèle de Socrate chez Aristote, pour ensuite retrouver sa signification péjorative chez les auteurs subséquents ²⁰.

Büchner conteste cette interprétation de Ribbeck en tentant de montrer que la signification fondamentale de tous les usages grecs du terme « *eirōneia* » est la définition aristotélicienne de l'*Éthique à Nicomaque*, à savoir la « *Kleintuerei* »,

¹⁶ L'un des mérites des études de Narcy sur l'*eirōneia* (2000 et 2001) réside en effet dans l'attention portée aux extraits des dialogues platoniciens. Nous sommes toutefois en désaccord avec son interprétation sur plusieurs points, qui seront discutés tout au long de cette annexe.

¹⁷ La question de l'*eirōneia* chez Platon est traitée en un peu plus de trois pages chez Ribbeck 1876 (p.383-385) ; en deux pages chez Bergson 1971 (p.410-411) ; en deux paragraphes chez Büchner 1941 (p.344-345 et 353-354) ; et en trois phrases chez Markantonatos 1975 (p.17).

¹⁸ Cf. Chantraine 1968-1980, *s.v.* ; Bücher 1941, p.340 ; Bergson 1971, p.410 ; Boder 1973, p.12 ; Markantonatos 1975, p.16. — Quelques étymologies ont cependant été tentées ces dernières années. Van Windekens (1986), dans son *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, propose en effet une étymologie à partir du terme hittite « *esri-* », qui signifie « image, forme, stature » (p.79). Cotter (1992) estime pour sa part que le mot « *eirōn* » vient de « *irēn* » (« jeune soldat spartiate »), en mettant l'accent sur la « tromperie paramilitaire » qui faisait partie de l'entraînement de ces jeunes (cité par Edmunds 2004, p.201).

¹⁹ Ribbeck 1876, p.336, note 587.

²⁰ *Ibid.*

l'auto-dépréciation ²¹. Selon lui, l'évolution du mot « *eirōneia* » serait allée dans le sens d'un élargissement, c'est-à-dire d'une simulation d'un type particulier à la simulation en général ²². L'examen des textes grecs que nous présentons ci-dessous démontre toutefois le contraire. Pour maintenir son hypothèse, Büchner est ainsi obligé d'affirmer, par exemple, que la signification du concept avait déjà été élargie chez Platon ²³, alors que celui-ci est l'un des premiers auteurs à employer ce terme.

L'hypothèse de Ribbeck, selon laquelle la forme d'*eirōneia* qui consiste en une auto-dépréciation et une ignorance feinte serait un trait spécifique à Socrate ²⁴, semble beaucoup plus probable que celle de Büchner. Elle entraîne cependant elle aussi certaines difficultés. Elle conduit en effet cet interprète à considérer que les occurrences du terme « *eirōneia* » chez Aristophane sont des allusions à la déclaration d'ignorance de Socrate ²⁵, alors qu'un seul des trois personnages accusés d'*eirōneia* chez Aristophane prétend ne pas savoir quelque chose ²⁶. Une lecture attentive des passages platoniciens et aristotéliens sur l'*eirōneia* montre plutôt que Socrate n'était pas le seul ni le premier *eirōn* à Athènes. Elle montre aussi que son *eirōneia* ne consistait pas seulement en une ignorance feinte.

Bergson a raison de considérer, contre Büchner, que la signification fondamentale de l'*eirōneia*, le trait commun à tous les *eirōnes* est la *prospoiesis*, la simulation ²⁷. Seul ce point de vue général permet en effet de rendre compte de

²¹ Büchner 1941, p.340. Voir aussi Boder (1973), qui adhère à cette interprétation (p.12-19).

²² Büchner 1941, p.358.

²³ Cf. Büchner 1941, p.353.

²⁴ Ribbeck 1876, p.384. Voir aussi Bergson (1971), qui souscrit à l'hypothèse de Ribbeck (p.411).

²⁵ Ribbeck 1876, p.384-385. Voir aussi Bergson 1971, p.411.

²⁶ Il s'agit de la déesse Iris, dans les *Oiseaux*. Cf. *infra*, section IV.1.

²⁷ Bergson 1971, p.416.

tous les usages du terme « *eirōneia* » au sein des textes de l'époque classique. Il nous permet aussi de traduire les extraits en fonction de leur contexte particulier, et d'éviter ainsi de créer des contresens ²⁸. Il semble cependant que Bergson aille trop loin en concluant à l'inséparabilité des traitements éthiques et rhétoriques de l'*eirōneia* chez Aristote ²⁹, puisque ceux-ci ne désignent pas la même chose. Il s'agit en effet d'un comportement dans le premier cas, et d'un ensemble de procédés rhétoriques divers dans l'autre. De plus, certains de ces procédés sont comiques, alors que l'*eirōneia* des oeuvres éthiques d'Aristote ne fait rire personne, comme nous le verrons bientôt.

III) Les grands domaines d'application de l'*eirōneia*

Il y a en effet deux grands domaines d'application de la notion d'*eirōneia* à l'époque classique, et ils ne se laissent pas réduire l'un à l'autre. Le premier concerne l'éthique et la vie sociale. L'*eirōneia* est alors conçue comme un comportement blâmable, et ce autant chez des auteurs comme Aristophane et Démosthène, que chez des philosophes comme Théophraste, les Stoïciens et les Épicuriens ³⁰. Il en va de même chez Platon, où l'*eirōneia* n'est jamais réhabilitée. Plusieurs commentateurs ont vu dans un passage de l'*Éthique à Nicomaque* une réhabilitation de l'*eirōneia*, voire une idéalisation de celle-ci

²⁸ Pour un exemple de contresens, voir Boder (1973), qui adopte l'hypothèse de Büchner, et qui croit ainsi que dans le *Gorgias*, lorsque Socrate accuse Calliclès d'avoir fait preuve d'*eirōneia* à son endroit, il lui reprocherait de « s'être fait petit » devant lui (« du dich kleiner machst mir gegenüber », p.15). Or l'auto-dépréciation s'accorde mal avec l'arrogance du personnage de Calliclès. Socrate fait plutôt référence à la tirade de Calliclès où celui-ci prétendait être son ami, et c'est précisément en cela que consiste l'*eirōneia* qu'il reproche à Calliclès : la simulation de la bienveillance. Cf. *Gorgias* 485e-487d et 489d-e, analysés *infra*, section V.2.2.

²⁹ Bergson 1971, p.422.

³⁰ Chrysippe, par exemple, considère que l'*eirōneia* ne convient pas à l'homme libre et vertueux. Voir *JVF* III, 630 (qui ne figure pas dans l'édition de Long et Sedley) : « Τὸ δ' εἰρωνεύεσθαι φαύλων εἶναι φασιν, οὐδέν τι γὰρ ἐλεύθερον καὶ σπουδαῖον εἰρωνεύεσθαι ». Pour le jugement négatif porté par Théophraste, les Stoïciens et les Épicuriens sur l'*eirōneia* comme comportement, voir Büchner, 1941, p.346-353 ; Bergson 1971, p.415-416 ; et Markantonatos 1975, p.18-19.

modélisée sur la figure de Socrate ³¹, mais c'est là trop dire. De façon générale, l'*eirôneia* est un vice même pour Aristote.

Le deuxième domaine d'application du concept d'*eirôneia* est celui du combat verbal. En effet, l'*eirôneia* dont il est question dans les œuvres rhétoriques d'Aristote et d'Anaximène de Lampsaque ³² ne fait pas l'objet d'un jugement moral. Ces auteurs en parlent de façon neutre : il s'agit d'un ensemble de tactiques parmi tant d'autres, qui visent la persuasion d'un auditoire et la victoire dans un débat ³³.

IV) L'*eirôneia* chez Aristophane et Démosthène

Peu d'auteurs de l'époque classique se servent des termes apparentés à « *eirôneia* » ³⁴. D'après les textes qui nous sont parvenus, Aristophane aurait été le premier à les utiliser ³⁵. Bien que Démosthène ne soit pas de la même génération qu'Aristophane ³⁶, nous commencerons cette analyse en regroupant

³¹ Voir notamment Bergson, 1971, p.414, 420 ; et Gooch 1987, p.103-104.

³² L'attribution de la *Rhétorique à Alexandre* à cet auteur n'est pas certaine, mais elle demeure l'hypothèse la plus plausible dans l'état actuel des connaissances (voir l'introduction de Chiron à sa traduction de ce texte, p.XL-CVII). Il faut d'ailleurs noter que la datation de ce traité ne soulève pas autant de doutes que son attribution. Selon Chiron, ce texte a été écrit au IV^{ème} siècle av. J.-C., et donc durant la période que nous visons ici (*ibid.*).

³³ La frontière entre l'usage social et l'usage tactique de l'*eirôneia* est plus floue chez Aristophane et Platon, en raison de la forme théâtrale de leurs écrits. D'un côté en effet, les discussions qui ont lieu entre les personnages sont les principaux indicateurs de leur comportement. D'autre part, ces échanges peuvent aussi contenir certains emplois de procédés ressortissant au combat verbal.

³⁴ Les écrits de Xénophon et d'Isocrate, par exemple, ne contiennent pas d'occurrences de ces termes.

³⁵ Nous laissons de côté les occurrences apparaissant dans les fables ésopiques, parce qu'il est impossible de déterminer avec exactitude l'authenticité et la date de composition de ces textes. Voir à ce sujet la notice de Chambry à sa traduction des fables d'Ésope, p.IX, XVI-XVII, XLVI-LIV.

³⁶ Il est plutôt un contemporain d'Aristote.

les passages pertinents des textes de ces deux auteurs. On y observe en effet une similitude quant aux motifs prêtés à l'*eirôn*³⁷.

IV.1) L'*eirôneia* chez Aristophane

Le premier extrait que nous examinerons est particulier. Il s'agit en effet du seul passage de notre corpus de référence où un personnage réclame l'*eirôneia* pour lui-même. Ailleurs chez Aristophane, Démosthène, Platon et Aristote, c'est toujours autrui qu'on taxe d'*eirôneia*.

Dans les *Nuées* cependant, Strepsiade affirme qu'il veut devenir un *eirôn* afin d'être en mesure d'échapper à ses créanciers lors d'éventuels procès³⁸. Dans une tirade où il décrit le genre d'orateur qu'il aspire à devenir, Strepsiade utilise les qualificatifs suivants : « ... μάσθλης, εἴρων, γλοιός, ἀλαζών...³⁹ ». Comme Vlastos et Narcy l'ont souligné, le terme « *eirôn* » est placé entre deux mots qui signifient « rusé » (ou littéralement : « souple comme une lanière de cuir ») ; et « insaisissable » (ou « glissant »)⁴⁰. Il est en outre accompagné d'un terme qui dénote la vantardise et l'imposture (ἀλαζών). L'*eirôn* apparaît donc dans ce passage comme un être retors et redoutable.

Dans les *Guêpes*, Bdelycléon barricade son père Philocléon dans la maison familiale, pour l'empêcher de s'adonner à sa passion malade des procès. Philocléon, quant à lui, cherche par tous les moyens à échapper à son fils pour aller siéger au tribunal. L'occurrence qui nous intéresse survient lorsque Philocléon prétend vouloir aller vendre un âne au marché. Un esclave s'exclame alors : « Quel prétexte il t'a jeté sournoisement en appât pour que tu le laisses

³⁷ Pour les points communs entre les conceptions de l'*eirôneia* de Démosthène et d'Aristote, voir *infra*, section VI.1.

³⁸ *Nuées* 430-445.

³⁹ *Nuées* 449.

⁴⁰ Cf. Vlastos 1994, p.40-42 ; et Narcy 1984, p.41.

filer ! ⁴¹ ». Pour cet esclave, il ne fait pas de doute qu'il s'agit là d'un subterfuge destiné à convaincre Bdelycléon de le laisser sortir. Philocléon ment et dissimule ses véritables intentions. Mais, comme il n'a pas l'habileté de l'*eirôn* décrit par Strepsiade, sa ruse est aussitôt démasquée.

L'occurrence des *Oiseaux* sert elle aussi à imputer une forme de tromperie à autrui. Cette fois-ci cependant, le soupçon n'est pas fondé. Dans le passage qui nous intéresse, Peisetaios, l'instigateur et chef de la cité des oiseaux, intercepte la déesse Iris qui vole dans l'espace aérien de la cité ⁴². Comme on vient de lui annoncer que la construction du rempart de la cité est achevée ⁴³, Peisetaios lui demande par quelle porte elle est passée pour entrer à l'intérieur du rempart ⁴⁴. Iris répond qu'elle n'en sait rien, et c'est alors que Peisetaios lance l'accusation d'*eirôneia* : « ἤκουσας αὐτῆς οἶον εἰρωνεύεται; ⁴⁵ ». Il est convaincu que la déesse feint l'ignorance. Ce personnage utilise donc le terme « *eirôneia* » selon le sens qui est passé à la postérité.

Il s'agit toutefois d'une accusation injustifiée, puisqu'Iris ne ment pas. La déesse, en effet, ne connaît pas les lois de la cité des oiseaux. Elle ne comprend donc pas en quoi sa conduite pourrait susciter une telle hostilité ⁴⁶. Elle se demande même si Peisetaios est sain d'esprit lorsqu'il lui demande de présenter un laissez-passer ⁴⁷. Iris est arrivée là par hasard, sans avoir rencontré de gardiens, alors qu'elle se rendait chez les humains pour leur porter un message

⁴¹ *Grêpes* 174-175, trad. Debidour, légèrement modifiée : « οἶαν πρόφασιν καθῆκεν, ὡς εἰρωνικῶς, ἵν' αὐτὸν ἐκπέμψειας. ».

⁴² *Oiseaux* 1170-1200.

⁴³ *Oiseaux* 1120-1165.

⁴⁴ *Oiseaux* 1205-1210.

⁴⁵ *Oiseaux* 1211.

⁴⁶ Voir *Oiseaux* 1205-1215, et surtout 1207 : « Τί ποτ' ἔστι τοῦτι τὸ κακόν; » ; 1208 : « Ἄτοπόν γε τοῦτι πράγμα. » ; et 1213 : « Τί τὸ κακόν; ».

⁴⁷ Voir *Oiseaux* 1212-1216, et surtout 1214 : « Υγιαίνεις μὲν; ».

de la part de Zeus ⁴⁸. Peisetairos laisse donc repartir la déesse, non sans l'avoir menacée de viol et de mort (bien qu'Iris soit une immortelle) ⁴⁹.

IV.2) L'*eirōneia* chez Démosthène

Dans sa 1^{ère} *Philippique*, Démosthène blâme les Athéniens pour leur inaction devant les avancées de Philippe de Macédoine, et plus particulièrement, pour leur *eirōneia*.

« Or, vous aussi, hommes d'Athènes, si vous voulez maintenant enfin adopter ces mêmes principes, puisque vous ne l'avez pas fait jusqu'à ce jour, si chacun de vous, en ce qui est de son devoir, en tout ce qui dépend de lui pour l'intérêt de la cité, se décidait à en finir avec les faux-fuyants, à se tenir prêt à l'action ⁵⁰, le riche contribuant de sa fortune, celui qui est en âge de servir en faisant campagne, – bref, si vous êtes résolus à ne compter que sur vous-mêmes, si chacun de vous cesse d'espérer qu'il n'aura pas à payer de sa personne et que son voisin fera tout en son lieu et place, alors, si le dieu y consent, vous reprendrez ce qui est à vous, vous recouvrirez ce que votre négligence a perdu et vous vous vengerez de cet homme. »

(1^{ère} *Philippique*, 7-8, trad. Croiset, très légèrement modifiée)

Les Athéniens se défilent devant leurs responsabilités, et c'est en cela que consiste leur *eirōneia* ⁵¹. Ils usent de prétextes pour éviter d'avoir à mettre toutes leurs ressources au service de la cité.

Plus loin dans le même texte, Démosthène reproche aux Athéniens leur improvisation en matière de préparatifs militaires. Cette improvisation est la

⁴⁸ *Oiseaux* 1210-1235.

⁴⁹ *Oiseaux* 1220-1260.

⁵⁰ « ἂν τοίνυν [...] καὶ ἕκαστος ὑμῶν, οὗ δεῖ καὶ δύναιτ' ἂν παρασχέιν αὐτὸν χρήσιμον τῇ πόλει, πᾶσαν ἀφείς τὴν εἰρωνείαν ἔτοιμος πράττειν ὑπάρξει... »

⁵¹ Deux autres extraits attribués à Démosthène vont dans le même sens (Voir *Prologue* 14 et *Éloge funèbre* 18). Nous ne les incluons pas dans notre analyse parce que l'authenticité des textes en question est suspecte.

raison pour laquelle ils arrivent toujours trop tard pour prendre part aux batailles ⁵².

« Une nouvelle nous arrive ; nous instituons les triérarques, nous jugeons des échanges de biens, nous examinons les moyens financiers ; après cela, nous décidons d'embarquer les métèques et les affranchis, puis au lieu de ceux-ci, les citoyens, et de nouveau, les précédents. Pendant qu'on tergiverse ainsi, ce qui était l'objet de l'expédition nous est pris. Car le temps de l'action, nous le passons à nous préparer ; mais les occasions n'attendent ni nos retards, ni nos prétextes ⁵³. »

(1^{ère} *Philippique* 36-37, trad. Croiset, très légèrement modifiée)

Démosthène montre, par voie de comparaison, que la lenteur avec laquelle les Athéniens organisent leurs expéditions n'est pas due à quelque incapacité de leur part. Les fêtes des Panathénées et des Dionysies sont en effet des modèles d'organisation, et les Athéniens y consacrent plus d'argent qu'aux campagnes militaires ⁵⁴. Or, en ce qui concerne la guerre qu'ils ont à mener, ils ne préparent rien d'avance et ils multiplient les hésitations sur les mesures à prendre. Démosthène laisse ainsi entendre que le désordre des Athéniens en cette matière est intentionnel. Ils mettent des bâtons dans les roues, usent de prétextes, ce qui leur permet de se dérober à leur devoir.

IV.3) Conclusion partielle

Dans son étude sur l'*Euthydème* de Platon, Narcy se base sur Aristophane pour affirmer que l'*eirōneia* désignerait surtout une « manière d'éluder une question gênante », à la façon d'un athlète qui s'enduit d'huile « pour échapper aux prises de son adversaire ⁵⁵ ». Selon cet interprète, l'*eirōneia*

⁵² 1^{ère} *Philippique*, 34-36.

⁵³ « ... οἱ δὲ τῶν πραγμάτων οὐ μένουσι καιροὶ τὴν ἡμετέραν βραδυτητα καὶ εἰρωνείαν. »

⁵⁴ 1^{ère} *Philippique* 35-36.

⁵⁵ Cf. Narcy 1984, p.41-42. Narcy s'efforce cependant de montrer que les termes apparentés à « *eirōneia* » n'ont pas nécessairement de connotation péjorative avant Aristote, en s'appuyant sur une étude de Dore (« L'ironia greca », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti, Classe di Scienze morale, storiche e filologiche*, XX, 1965) (*ibid.*). Cette thèse semble aller contre l'évidence à la lumière de ce que nous vu

serait ainsi une tactique d'évitement se produisant lors d'un échange dialectique. Cette conception de l'*eirōneia* convient à certaines des occurrences que l'on trouve chez Platon, mais elle est trop restrictive pour rendre compte des occurrences présentes chez Aristophane et Démosthène.

Il serait plus juste de dire que l'*eirōneia*, dans le langage usuel de l'époque classique, consiste en un mensonge⁵⁶ permettant à celui qui l'énonce d'échapper à une *situation* déplaisante : au paiement d'une dette dans le cas de Strepsiade ; à une forme d'emprisonnement dans le cas de Philocléon ; à la capture et à la mise à mort dans le cas d'Iris (c'est du moins l'intention que Peisetairos lui prête) ; et à un devoir civique, dans le cas des Athéniens. Chez Aristophane et Démosthène, l'*eirōneia* désigne donc une dérobade qui s'accomplit au moyen de subterfuges.

On peut déjà voir que l'*eirōneia*, telle qu'on l'entendait à l'époque classique, avait un sens beaucoup plus large que celui qui est passé à la postérité. Feindre l'ignorance est une forme particulière d'*eirōneia*, pour laquelle on ne trouve qu'un seul exemple dans les *Oiseaux*. Le caractère péjoratif du terme est d'ailleurs évident à la lecture des textes que nous avons passés en revue. L'extrait des *Nuées* mis à part, la notion d'*eirōneia* intervient toujours dans le cadre d'un reproche adressé à autrui. C'est aussi ce qui se passe dans les dialogues platoniciens.

V) L'*eirōneia* chez Platon

Il n'y a pas, chez Platon, de réflexion théorique sur l'*eirōneia* comparable à celle des oeuvres éthiques d'Aristote. Le terme n'intervient que deux fois dans

jusqu'ici. Elle contredit en outre l'usage platonicien de cette notion, qui est clairement péjoratif comme nous le verrons dans la section suivante.

⁵⁶ Nancy (2001) estime quant à lui, encore une fois contre l'évidence, que l'*eirōneia*, et surtout l'*eirōneia* socratique, ne comporte pas de mensonge ou de tromperie (p.7).

des développements portant sur des comportements. Nous analyserons ces passages en premier lieu. Toutes les autres occurrences des termes apparentés à « *eirōneia* », que nous examinerons par la suite, s'inscrivent dans l'intrigue dramatique des dialogues. Il s'agit alors d'un jugement que certains personnages portent sur d'autres.

L'extension du terme demeure assez large chez Platon : il peut s'appliquer à différentes situations et à différents comportements. Il y a cependant un point commun essentiel entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de l'*eirōneia* : elle est considérée comme une *prospoiēsis*, une façon particulière de « faire semblant ». Il s'agit d'une forme de simulation trompeuse.

V.1) Les sophistes et les athées

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'usage platonicien du terme « *eirōneia* » est loin d'être limité au personnage de Socrate. La simulation qu'elle désigne ne se laisse pas non plus enfermer dans l'opposition savant – ignorant. La notion d'*eirōneia* apparaît en effet dans le cadre de réflexions portant sur les imitateurs et sur les athées. Les comportements qualifiés d'*eirōnikoi* consistent alors à simuler la possession d'une capacité ou d'une vertu.

La prétention du sophiste à l'omniscience est conçue dans le *Sophiste* comme un jeu, et plus précisément comme un jeu imitatif et mystificateur⁵⁷. Cette façon de simuler la possession d'un savoir est aussi considérée comme une forme d'*eirōneia* vers la fin du dialogue. En récapitulant ses divisions, l'Étranger d'Élée appelle en effet « mimétique » la partie de l'art de produire des illusions, où l'on se sert de son propre corps ou de sa voix⁵⁸. Il divise cette technique en deux espèces : la mimétique *historikē* (qui est basée sur une

⁵⁷ Cf. *Sophiste* 233d-235a (analysé *supra*, sections 6.4-5).

⁵⁸ *Sophiste* 267a : « Ὅταν οἶμαι τὸ σὸν σχῆμά τις τῷ ἑαυτοῦ χρώμενος σώματι προσόμοιον ἢ φωνὴν φωνῇ φαίνεσθαι ποιῆ, μίμησις τοῦτο τῆς φανταστικῆς μάλιστα κέκληται που. ».

connaissance), et la doxomimétique (qui est basée sur une opinion) ⁵⁹. L'Étranger place le sophiste dans cette dernière catégorie. Il divise ensuite le genre des doxomiméticiens en deux autres espèces.

« – Parmi ces imitateurs d'opinion, il y a en effet le naïf, qui croit savoir ce sur quoi il n'a qu'une opinion ⁶⁰. Dans le comportement de l'autre, du fait pour celui-ci d'avoir roulé dans les discussions, il y a beaucoup de méfiance et d'appréhension, à l'idée qu'il ignore ces choses par rapport auxquelles, devant le public, il feint d'être savant ⁶¹.

– Hé ! oui, absolument : l'imitateur d'opinion existe dans chacun des deux genres dont tu as parlé !

– Or, le premier, le tiendrons-nous pour un simple imitateur, tandis que nous tiendrons le second pour un imitateur hypocrite ⁶² ?

– C'est au moins raisonnable. »

(*Sophiste* 267e-268a, trad. Robin, modifiée)

L'Étranger d'Élée oppose l'*eirōneia* à la naïveté. Les deux types d'imitateurs ont de fausses prétentions au savoir. Ils s'écartent donc autant l'un que l'autre de la vérité. L'élément qui les distingue est le caractère intentionnel du mensonge. Non seulement cet *eirōn* dissimule-t-il son ignorance, mais il simule la connaissance. Il berne ainsi son auditoire, sans être dupe de sa propre supercherie. Le naïf, pour sa part, n'a pas l'impression de simuler : il croit s'exprimer en toute franchise.

Il ne suffit donc pas d'avoir des prétentions injustifiées pour prêter flanc à une accusation d'*eirōneia* chez Platon. Il faut en outre être conscient de la fausseté ces prétentions. C'est pourquoi nous avons adopté la suggestion de Robin et traduit « *ειρωνικόν* » par « hypocrite » ⁶³. Dans notre langue en effet,

⁵⁹ Cf. *Sophiste* 267d-e.

⁶⁰ « ... ὁ μὲν γὰρ εὐθύτης αὐτῶν ἐστίν, οἰόμενος εἰδέναι τὰ ἅτα ἃ δοξάζει »

⁶¹ « τὸ δὲ θατέρου σχῆμα διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις κυλίνδῃσιν ἔχει πολλὴν ὑποψίαν καὶ φόβον ὡς ἀγνοεῖ τὰ ἅτα πρὸς τοὺς ἄλλους ὡς εἰδὼς ἐσχημάτισται. »

⁶² « Οὐκοῦν τὸν μὲν ἀπλοῦν μιμητὴν τινα, τὸν δὲ εἰρωνικὸν μιμητὴν θήσομεν ; »

⁶³ Robin mentionne cette possibilité, mais il traduit tout de même le terme en question par « plein d'astuces ». Voir sa traduction de ce passage du *Sophiste* et sa note 193.

l'hypocrisie désigne une « attitude qui consiste à déguiser son véritable caractère, [et] à manifester des opinions, des sentiments, et spécialement des vertus qu'on n'a pas ⁶⁴ », ce qui convient bien au sophiste. Le terme grec « *hypokrisis* », qui signifiait à l'époque classique le fait de jouer un rôle, a d'ailleurs été utilisé par des auteurs plus tardifs au sens de « feinte » et de « faux-semblant », et comme un synonyme d'« *eirōneia* » ⁶⁵. Ainsi, à la lumière de ce passage du *Sophiste*, il est déjà évident que la notion platonicienne d'*eirōneia* est plus englobante que celle des oeuvres éthiques d'Aristote. Pour Platon, l'homme qui prétend avoir plus de capacités qu'il n'en a est aussi *eirōnikos* que celui qui prétend en avoir moins ⁶⁶.

Cette forme particulière d'*eirōneia*, où l'on tente de paraître plus savant qu'on ne l'est, peut être utilisée dans différents types de discours. L'Étranger d'Élée divise en effet le genre des imitateurs hypocrites de cette manière :

« J'observe, et voici qu'une double espèce d'hommes se présente à mes yeux : celui-ci, je constate qu'il est capable de pratiquer l'*eirōneia* en public, au moyen de longs discours qui s'adressent à une foule ⁶⁷ ; celui-là de la pratiquer en privé, au moyen de brefs discours, en forçant son interlocuteur à se contredire lui-même ⁶⁸. »
(*Sophiste* 268b, trad. Robin, modifiée).

On peut avoir recours à l'*eirōneia* en prononçant un discours rhétorique ou en menant une réfutation éristique ⁶⁹. L'Étranger précise en effet que le premier type d'*eirōneia* est celui des orateurs populaires, alors que le deuxième est celui

⁶⁴ *Le nouveau petit Robert* 2003, s.v.

⁶⁵ Cf. Ribbeck 1876, p.383-384. Voir aussi l'extrait du *Peri tropōn* de Tryphon déjà cité (section II, note 12).

⁶⁶ Aristote divisera quant à lui ces simulations en deux espèces : la première espèce sera considérée comme de l'*alazoneia* (vantardise, imposture), et la deuxième comme de l'*eirōneia*. Cf. *infra*, section VI.1.

⁶⁷ « τὸν μὲν δημοσίᾳ τε καὶ μακροῖς λόγοις πρὸς πλῆθη δυνατόν εἰρωνεύεσθαι καθορῶ... »

⁶⁸ « ... τὸν δὲ ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὐτῷ. »

⁶⁹ Cet extrait contient un résumé de la définition de l'éristique qui avait été proposée au début du dialogue. Voir *Sophiste* 225b-c et 230b (analysés *supra*, sections 6.2 et 6.3.1).

des sophistes⁷⁰. Ce concept s'applique donc non seulement à la sophistique, mais aussi à la politique chez Platon.

Le passage suivant des *Lois* montre bien que la notion platonicienne d'*eirōneia* ne concerne pas seulement des capacités ou des incapacités (comme le savoir et l'ignorance), mais qu'elle peut être appliquée à d'autres dispositions. Traitant des châtements prévus pour les crimes d'impiété, l'Étranger d'Athènes divise en effet les athées en deux grands genres. L'athée dont le caractère est naturellement juste est alors opposé à l'athée déréglé mais intelligent, qui cause plus de maux dans la cité que le premier⁷¹.

« Le premier en effet sera plein de franc-parler concernant les dieux, les sacrifices et les serments⁷², et par ses moqueries à l'égard d'autrui, il risque de rendre d'autres individus pareils à lui⁷³, aussi longtemps qu'il ne recevra pas le châtement qu'il mérite. Mais le second, s'il a bien les mêmes opinions que le premier, possède en outre une réputation d'homme heureusement doué, et il est plein de ruses et de pièges⁷⁴. Voilà l'espèce d'hommes dont sont issus un grand nombre de devins et de ceux qui s'adonnent à toutes les pratiques de la magie. C'est encore d'eux que naissent parfois des tyrans, des orateurs populaires, des stratèges, de malins inventeurs d'initiations secrètes et les machinations de ceux qu'on appelle "sophistes"⁷⁵. On pourrait en distinguer bien des espèces, mais deux seulement valent qu'on établissent des lois à leur sujet. En ce qui concerne l'hypocrite, les fautes ne méritent non pas une seule

⁷⁰ *Sophiste* 268b-c. Voir aussi *Sophiste* 268c-d : « Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν [...] ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος δεῖς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι... » — Pour des détails sur l'éristique sophistique, voir *supra*, chapitre 6.

⁷¹ *Lois* X, 908b-c.

⁷² « ὁ μὲν γὰρ λόγῳ τε ἂν περὶ θεοῦς παρρησίας εἶη μεστός καὶ περὶ θυσίας τε καὶ ὄρκους... »

⁷³ « ... καὶ ὡς τῶν ἄλλων καταγελῶν τάχ' ἂν ἐτέρους τοιοῦτους ἀπεργάζοιτο... »

⁷⁴ « ὁ δὲ δὴ δοξάζων μὲν καθάπερ ἄτερος, εὐφυῆς δὲ ἐπικαλούμενος, δόλου δὲ καὶ ἐνέδρας πλήρης... »

⁷⁵ « ... γίνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί. »

mort ni même deux ; quant à l'autre il lui faut l'admonestation jointe à la prison ⁷⁶. »

(*Lois* X, 908c-909a, trad. Brisson et Pradeau, très légèrement modifiée)

L'athée auquel l'*eirónikos* est opposé est un homme franc, un homme qui ne simule pas et qui ne ment pas. D'où l'on voit que c'est bien la *prospoiésis* qui fait l'*eirôn* pour Platon. On remarquera par ailleurs que l'*eirôneia* dont il est ici question n'a pas de dimension moqueuse. C'est plutôt l'athée franc qui ridiculise les croyants.

L'*eirôn* de ce passage simule quant à lui la piété ⁷⁷. Il fait semblant de croire aux dieux et il cherche à se faire passer pour un homme pieux. Il s'agit d'un homme rusé : sa simulation lui permet d'accéder à des fonctions réputées et lucratives. L'*eirôneia* de cet homme sert donc ses intérêts personnels, comme c'était le cas du sophiste dans le dialogue du même nom ⁷⁸. Le sophiste apparaît ici comme un cas particulier, une sous-espèce du genre des athées hypocrites ⁷⁹. Le domaine d'application du concept platonicien d'*eirôneia* s'élargit ainsi, et comprend la religion, la divination et la magie, de même que la politique, la stratégie et, bien évidemment, la sophistique. L'athéisme sous toutes ses formes constitue une faute grave, voire une maladie pour Platon ⁸⁰. Dans la cité juste, l'homme qui professe ouvertement son athéisme sera toutefois passible d'une peine moins lourde que celui qui prétend être pieux sans l'être, et qui tire un profit de cette simulation.

⁷⁶ « ... ὃν τὸ μὲν εἰρωνικὸν οὐχ ἑνὸς οὐδὲ δυοῖν ἄξια θανάτων ἀμαρτάνων, τὸ δὲ νοθεύσεως ἅμα καὶ δεσμῶν δεόμενον. »

⁷⁷ Boder (1973), qui estime que toutes les *eironeiai* se ramènent à la définition aristotélicienne des œuvres éthiques, croit que cet *eirôn* ne fait que dissimuler son athéisme (p.14). Cette interprétation est inadéquate. Les devins, par exemple, ne peuvent pas se contenter de cacher leur incroyance. Ils doivent en outre simuler une certaine disposition pour être considérés par leur entourage comme des spécialistes en matière de religion.

⁷⁸ Sur la recherche de profit comme trait caractéristique du sophiste, voir *Sophiste* 223b et 224b-e.

⁷⁹ C'est pourquoi nous n'utilisons pas l'opposition établie par la tradition entre l'ironie « sophistique » et l'ironie « socratique ».

V.2) Les personnages accusés d'*eirōneia* dans les dialogues

Toutes les autres occurrences des termes apparentés à « *eirōneia* » chez Platon qualifient certaines dispositions qu'un personnage prête à son interlocuteur. Il s'agit à chaque fois d'un reproche. Quatre personnages sont visés par des accusations d'*eirōneia* dans les dialogues, à savoir Dionysodore, Cratyle, Calliclès et Socrate. Il arrive même à ce philosophe, en qui la tradition a vu un modèle d'*eirōn*, d'imputer ce comportement à certains de ses interlocuteurs.

V.2.1) Dionysodore et Cratyle

Il y a en effet deux passages des dialogues où Socrate perçoit l'attitude de son interlocuteur comme de l'*eirōneia*. L'un d'entre eux est cet extrait de la fin de l'*Euthydème*⁸¹.

« – Tu conviens donc que seuls sont à toi les animaux sur lesquels tu as la possibilité de faire tout ce dont je parlais à l'instant.

– J'en conviens.

Et lui, il s'arrêta complètement, et fit semblant d'examiner un grand problème⁸² :

– Dis-moi, Socrate, demanda-t-il, as-tu un Zeus patron ?

Je me mis alors à soupçonner que l'argument arriverait là où il a fini ; je cherchai à fuir dans quelque retour sans issue, mais quand je me retournai, j'étais déjà pris au filet... »

(*Euthydème* 302b-c, trad. Canto, légèrement modifiée)

Le piège que Socrate n'a pas pu éviter permettra à Dionysodore de conclure que, puisque Zeus est son dieu, Socrate peut en faire ce qu'il veut, comme s'il s'agissait d'une propriété au même titre qu'un animal⁸³. Selon les critères du *Sophiste*, l'*eirōneia* dont Dionysodore fait preuve avant de poser la question

⁸⁰ Voir notamment *Lois* X, 888b.

⁸¹ L'autre se trouve dans le *Gorgias*, où Calliclès et Socrate s'accusent mutuellement d'*eirōneia*. Cf. *infra* section V.2.2.

⁸² « Καὶ ὅς, εἰρωνικῶς πάνυ ἐπισχὼν ὡς τι μέγα σκοπούμενος... »

⁸³ *Euthydème* 302c-303a.

menant tout droit à cette conclusion absurde, est de type sophistique, et plus précisément de type éristique. Il ne prétend pas, à ce moment du dialogue, posséder plus de savoir qu'il n'en a ⁸⁴. Ce sophiste simule plutôt un état de profonde réflexion. Il fait semblant de méditer sur un problème important, alors que toute son argumentation a pour but d'amener Socrate à convenir de propositions ridicules et impies. Dionysodore joue donc au sage. Il imite l'homme qui prend le temps de s'arrêter pour réfléchir lorsqu'il traite de questions difficiles.

Narcy remarque avec raison que l'imputation d'*eirōneia* concerne ici, non pas le fait d'affirmer quelque chose, mais le fait de se taire ⁸⁵. Sa théorie selon laquelle l'adverbe « *eirōnikós* » ne serait pas péjoratif, et ne désignerait pas une ruse, est cependant difficile à admettre ⁸⁶. Socrate considère plutôt que Dionysodore simule dans le but de les berner, lui et l'auditoire qui assiste à la scène. Et la tromperie fonctionne : le philosophe ne s'aperçoit du piège qui lui est tendu qu'après avoir entendu la question suivante ⁸⁷.

Narcy a raison de souligner que, dans les dialogues platoniciens, il arrive souvent qu'un interlocuteur soit accusé d'*eirōneia* parce qu'il utilise une « technique de l'esquive », qui consiste à éviter de répondre aux questions et à

⁸⁴ De telles affirmations ont été formulées plus tôt dans la discussion. Pour la prétention des deux frères à pouvoir enseigner la vertu mieux et plus rapidement que quiconque, voir *Euthydème* 273d-274a (analysé *supra*, section 6.9.1). Pour leur prétention à l'omniscience, voir *Euthydème* 294a-295a (analysé *supra*, section 6.9.5).

⁸⁵ Cf. Narcy 1984, p.45.

⁸⁶ Cf. Narcy 1984, p.41. Cet interprète est obligé d'affirmer une telle chose parce qu'il cherche à montrer qu'Euthydème et Dionysodore sont des dialecticiens au même titre que Parménide (voir notamment p.81 et 91-92). Nous considérons pour notre part les deux frères comme des sophistes éristiques, en raison de leurs prétentions à l'omniscience et à pouvoir enseigner la vertu rapidement (voir l'avant-dernière note), sans parler de leur façon de discuter.

⁸⁷ Comme Socrate est en train de raconter une discussion qu'il a eue la veille (cf. *Euthydème* 271a), son jugement sur le silence de Dionysodore est établi a posteriori.

s'accaparer le rôle du questionneur ⁸⁸. Nous ne pouvons cependant appliquer cette grille au cas de Dionysodore, comme cet interprète le fait. L'*eirōneia* de ce sophiste ne peut en effet être une dérobaie puisque c'est lui qui détient le contrôle de la discussion : il est déjà le questionneur. Son silence ne sert pas à esquiver une question gênante qu'on lui aurait posée, mais plutôt à tendre un piège tout en se donnant l'apparence d'un sage. Le contenu de la conclusion de l'argumentation menée par Dionysodore comporte d'ailleurs une bonne part de dérision. Le sophiste se moque manifestement de son interlocuteur. Son *eirōneia* a donc un caractère comique.

Il en va de même de l'*eirōneia* de Cratyle dans le dialogue éponyme, bien que la raillerie en question échappe au personnage visé dans un premier temps ⁸⁹. Hermogène se plaint en effet de l'attitude de Cratyle en ces termes :

« Socrate ! D'après Cratyle que voici, il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres : un nom n'est pas l'appellation dont sont convenus certains en lui assignant une parcelle de leur langue qu'ils émettent, mais il y a, par nature, une façon correcte de nommer les choses, la même pour tous, Grecs et Barbares. Je lui pose donc la question : *Kratulos* est-il, oui ou non, son vrai nom ? Et lui d'acquiescer. "Et quel est le nom de Socrate ?" dis-je. "*Sócratēs*", dit-il. "Ainsi donc, pour tous les autres hommes aussi, le nom par lequel nous appelons chacun est bien son nom ?" Mais lui : "Non, dit-il. En tout cas, ton nom n'est pas *Hermogénēs* même si tout le monde t'appelle ainsi." Et comme je l'interroge, pressé de savoir ce qu'il veut dire, il ne m'explique rien, mais il me traite avec *eirōneia* ⁹⁰, en faisant semblant de réfléchir à quelque chose à l'intérieur de lui-même, comme s'il détenait un savoir là-dessus qui – s'il voulait l'exposer clairement – me contraindrait à l'approuver et à dire la même chose que lui ⁹¹. Par

⁸⁸ Nancy 1984, p.50.

⁸⁹ Nancy (1984) estime quant à lui que Cratyle ne cherche pas à produire un effet comique (p.52), ce qui contredit la lettre du texte. Voir *Cratyle* 384c, commenté un peu plus loin dans la présente section.

⁹⁰ « καὶ ἐμοῦ ἐρωτῶντος καὶ προθυμουμένου εἰδέναι ὅτι ποτὲ λέγει, οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με... »

⁹¹ « ... προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιτο σαφῶς εἰπεῖν, ποιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἅπερ αὐτὸς λέγει. »

conséquent, si tu as quelque moyen d'expliquer l'oracle de Cratyle, j'aurais plaisir à t'entendre⁹². »
(*Cratyle* 383a-384b, trad. Dalimier, légèrement modifiée).

Hermogène n'est pas convaincu de la thèse de Cratyle sur la rectitude naturelle des noms. Mais l'accusation d'*eirōneia* n'est pas lancée en raison de ce seul désaccord. Hermogène affirme en effet avoir souvent discuté avec Cratyle de cette question⁹³. Il accuse son interlocuteur d'*eirōneia* parce qu'il refuse de lui expliquer pourquoi son prénom n'est pas son véritable nom. L'esquive imputée à Cratyle par Hermogène porte donc sur cette question précise.

Hermogène interprète en outre le silence de son interlocuteur comme une simulation de réflexion et de savoir. Il qualifie même les propos de Cratyle de *manteia*, ce qui revient à dire que ce personnage parle comme un devin (c'est-à-dire par énigmes) et qu'il garde l'explication de son énigme pour lui. Comme le personnage de Cratyle adhère à certaines thèses héraclitéennes, et qu'Héraclite est connu pour ses formules énigmatiques et ambiguës, ce jugement d'Hermogène gagne à être lu à la lumière d'un passage de la *Rhétorique* d'Aristote. Pour ce philosophe en effet, l'usage de formules ambiguës, qui est caractéristique des devins et de certains philosophes, est le fait d'un homme qui n'a rien à dire, mais qui fait semblant d'avoir quelque chose à dire⁹⁴. Hermogène accuse donc Cratyle de vouloir se faire passer pour plus savant qu'il ne l'est, comme un sophiste⁹⁵, et de se dérober aux questions qu'on pourrait lui poser sur son prétendu savoir.

⁹² « εἰ οὖν πη ἔχεις συμβαλεῖν τὴν Κρατύλου μαντείαν, ἡδέως ἂν ἀκούσαιμι. »

⁹³ *Cratyle* 384c-d.

⁹⁴ *Rhétorique* III, 5, 1407a32-36 : « τρίτον μὴ ἀμφιβόλοις. τοῦτο δ' ἂν μὴ τάναντία προαιρήται, ὅπερ ποιοῦσιν ὅταν μὴδὲν μὲν ἔχωσι λέγειν, προσποιῶνται δὲ τι λέγειν. »

⁹⁵ Dalimier fait elle aussi ce rapprochement entre ce passage et celui du *Sophiste* cités plus haut (voir l'introduction de sa traduction du *Cratyle*, p.26). Dans sa note 7 (p.194), elle assimile cependant l'ironie de Cratyle à celle de Socrate. Or, l'*eirōneia* que Thrasymaque, par exemple, impute à Socrate dans la

Pour Socrate, l'attitude de Cratyle est une forme de dérision. Dans sa réponse aux doléances d'Hermogène, il résout en effet l'énigme de Cratyle de cette manière : lorsque ce dernier nie qu'« Hermogène » soit le vrai nom de son ami, il se moque de son incapacité à s'enrichir ⁹⁶. Cette incapacité contredit en effet le sens littéral de son prénom. Hermogène a donc été berné, puisqu'il a pris au sérieux ce qui n'était qu'une blague. Le moment où Cratyle feint de réfléchir, comme le faisait Dionysodore, apparaît ainsi comme le silence d'un pince-sans-rire. L'*eirōneia* de ces deux personnages consiste donc à faire semblant de s'apprêter à dire ou d'avoir dit quelque chose de valable, alors qu'ils cherchent à s'amuser aux dépens de leur interlocuteur ⁹⁷.

V.2.2) Socrate

Trois personnages accusent Socrate d'*eirōneia* dans les dialogues platoniciens : Calliclès, Thrasymaque et Alcibiade. Comme certains commentateurs l'ont remarqué, Socrate ne se qualifie jamais lui-même d'*eirōn* ⁹⁸. Cela n'a rien d'étonnant, puisque se présenter soi-même comme un *eirōn* reviendrait à avouer qu'on a l'intention de tromper les gens ⁹⁹. Il y a cependant un passage où Socrate se défend explicitement d'avoir recours à l'*eirōneia*.

Vers la fin de l'*Apologie* en effet, Socrate affirme que l'exil n'est pas une solution pour lui, parce qu'il continuerait à discuter dans la cité qui l'accueillerait,

République ne consiste pas à refuser de fournir des explications sur sa thèse, mais plutôt à affirmer ne pas avoir de thèse sur le sujet en question. Cf. *infra*, section V.2.2.

⁹⁶ *Cratyle* 384c : « ὅτι δὲ οὐ φησὶ σοὶ Ἑρμογένη ὄνομα εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, ὥσπερ ὑποπτεύω αὐτὸν σκόπτειν· οἶεται γὰρ ἴσως σε χρημάτων ἐπιέμενον κτήσεως ἀποτυγχάνειν ἐκάστοτε. »

⁹⁷ L'*eirōneia* qu'Aristote attribue à Gorgias dans les *Politiques* fonctionne à l'inverse de celle-ci : Gorgias a l'air de tourner en dérision ceux qui l'interrogent, alors qu'il donne en fait une réponse sensée. Cf. *infra*, section VII.2.5.

⁹⁸ Cf. Ribbeck 1876, p.382 ; et Bergson 1971, p.410.

⁹⁹ Comme on le voit dans la tirade de Strepsiade analysée plus haut (section IV.1).

et qu'il s'exposerait ainsi à d'autres procès et d'autres condamnations à l'exil. Il anticipe alors la réaction des Athéniens à ses propos.

« Mais peut-être y aura-t-il quelqu'un pour dire : "Tu ne pourrais donc pas, Socrate, une fois que tu nous auras débarrassés de ta présence, vivre en te taisant et en te tenant tranquille ?" Ma réponse serait encore plus difficile à faire admettre à certains d'entre vous. Vous ne me croirez pas et vous penserez que j'affiche un faux motif¹⁰⁰ si, en effet, je vous répons que ce serait là désobéir au dieu et que, pour cette raison, il m'est impossible de me tenir tranquille¹⁰¹. Et si j'ajoute que, pour un homme, le bien le plus grand c'est de s'entretenir tous les jours de la vertu et de tout ce dont vous m'entendez discuter, lorsque je soumets les autres et moi-même à cet examen, et que je vais jusqu'à dire qu'une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue, je vous convaincrai encore moins. »

(*Apologie de Socrate* 37e-38b, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Les Athéniens veulent que Socrate cesse de les harceler et de les humilier avec ses questions. Ils veulent qu'il leur fiche la paix. Le philosophe affirme qu'il lui est impossible de remplir cette exigence, qu'il soit à Athènes ou ailleurs. Certains commentateurs ont souligné le fait que Socrate justifie cette impossibilité en invoquant un décret divin, alors qu'il est en train de subir un procès pour impiété¹⁰². L'*eirōneia* que Socrate craint de se voir attribuer par les Athéniens s'apparente donc à celle qui est dénoncée dans les *Lois*, à savoir la simulation de la piété de la part d'un impie.

L'*eirōneia* de cet extrait de l'*Apologie de Socrate* conserve en outre le sens qu'elle avait chez Aristophane. L'injonction divine qui est censée légitimer la conduite de Socrate risque en effet d'être perçue comme un prétexte par les Athéniens. Ils auront d'ailleurs encore plus de difficulté à croire qu'il est obligé

¹⁰⁰ Selon la suggestion de Brisson, qui choisit toutefois de traduire la phrase par « vous penserez que je pratique l'ironie » (voir sa traduction de ce passage et sa note 277).

¹⁰¹ « ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν, οὐ πείσεσθέ μοι ὡς εἰρωνευομένῳ »

¹⁰² Cf. Boder 1973, p.15 ; et Burger 1985, p.148.

de continuer à discuter de la vertu pour que sa vie conserve son sens et sa valeur. Leurs préoccupations et les *spondai* qui orientent leur vie sont en effet très différentes de celles du philosophe ¹⁰³. Ils considèrent comme du bavardage ces mêmes entretiens que Socrate trouve si importants ¹⁰⁴. L'insistance avec laquelle le philosophe répète que ses auditeurs ne le croiront pas met aussi en évidence l'un des aspects principaux de l'*eirōneia* : on accuse quelqu'un d'*eirōneia* lorsqu'on est incrédule, lorsqu'on est convaincu qu'il ment. Cette *eirōneia* dont les Athéniens risquent de le taxer consiste donc en une simulation et en une sorte d'esquive, où l'on use de subterfuges pour éviter d'arrêter de faire quelque chose.

Dans l'extrait suivant du *Gorgias*, Socrate ne se défend pas du reproche d'*eirōneia* que Calliclès lui lance à la figure. Il lui retourne plutôt l'accusation. La simulation que chacun prête à l'autre concerne cependant des dispositions différentes.

« – Eh bien justement, bienheureux, moi aussi je me figure depuis longtemps que c'est ce que tu veux dire quand tu parles de supériorité ; mais je te pose encore une question, en insistant, pour savoir clairement ce que tu veux dire. Car, sans doute, tu ne penses pas que deux hommes soient meilleurs qu'un seul, ni que tes esclaves soient meilleurs que toi pour la seule raison qu'ils sont plus forts que toi. Mais, revenons en arrière, juste au début, explique-moi ce que tu veux dire quand tu parles des meilleurs, étant donné que, d'après toi, ce ne sont pas les plus forts. Et puis, homme étonnant, sois plus doux quand tu commences à instruire ton élève, sinon je vais cesser de venir prendre des leçons chez toi... ¹⁰⁵

– Tu fais l'innocent, Socrate ¹⁰⁶ !

– Je le jure par Zéthos, dont toi-même, Calliclès, tu t'es servi à plusieurs reprises tout à l'heure quand tu faisais semblant de me

¹⁰³ Cf. *supra*, sections 1.5 à 1.6.2.

¹⁰⁴ Sur l'entretien philosophique perçu comme du bavardage par la foule, voir notamment *Gorgias* 485a-e et 486c-d ; ainsi que *Parménide* 135d.

¹⁰⁵ « καὶ ὧ θαυμάσιε πρότερόν με προδίδασκε, ἵνα μὴ ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ. »

¹⁰⁶ « Εἰρωνεύῃ, ὦ Σώκρατες. »

donner des conseils d'ami ¹⁰⁷. Bon, allons-y, explique-moi qui sont les meilleurs pour toi. »
(*Gorgias* 489d-e, trad. Canto, très légèrement modifiée)

L'*eirōneia* imputée à Socrate par Calliclès semble comporter deux volets. Le philosophe vient en effet d'admettre qu'il se doutait depuis un bon moment de ce que Calliclès voulait dire en parlant des hommes supérieurs, alors qu'il n'avait pas cessé de multiplier les questions à ce sujet. Pour Calliclès, Socrate vient d'avouer qu'il faisait semblant de ne pas comprendre le sens de ses réponses. Dans sa réplique précédente, le jeune homme l'avait d'ailleurs accusé de faire la chasse au mots pour le simple plaisir de la chose ¹⁰⁸, bref de se comporter en éristique ¹⁰⁹. Mais il semble que ce soit la dernière partie de la réplique du philosophe qui achève de soulever l'ire de Calliclès. Les déclarations de ce genre sont assez fréquentes dans les dialogues : Socrate attribue un statut de savant à son interlocuteur et prétend vouloir se faire l'élève de celui-ci ¹¹⁰. Calliclès perçoit cette attitude comme de la fausse modestie, comme un mensonge dont il n'est pas dupe et qu'il dénonce comme tel.

L'*eirōneia* que Socrate lui reproche à son tour n'a rien à voir avec la compréhension ou la connaissance. Le philosophe fait en effet référence à la tirade de Calliclès, où celui-ci lui conseillait d'abandonner la philosophie ¹¹¹. Calliclès s'était alors comparé lui-même à Zéthos et avait comparé Socrate à Amphion, deux personnages d'une pièce d'Euripide qui sont des frères. Prendre ainsi le rôle de Zéthos donnant des conseils à Amphion, revient à dire à Socrate

¹⁰⁷ « Μὰ τὸν Ζῆθον, ὦ Καλλίκλεις, ὦ, σὺ χρώμενος πολλὰ νυνδὴ εἰρωνεύου πρὸς με. »

¹⁰⁸ *Gorgias* 489b-c : « Οὐτοσί ἀνὴρ οὐ πάύσεται φλυαρῶν, εἰπέ μοι, ὦ Σόκρατες, οὐκ αἰσχρὴν τηλικούτος ὦν ὀνόματα θηρεύων, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἀμάρτη, ἔρμαιον τοῦτο ποιοῦμενος; ».

¹⁰⁹ Calliclès lance d'autres accusations du même type en se servant des termes apparentés à *paidia* (cf. *supra*, sections 6.10.2-3).

¹¹⁰ Voir par exemple *Euthyphron* 4a-5d ; *Hippias mineur* 369d-e et 372a-c ; *Hippias majeur* 281a-283b et 286c-287b ; et *République* I, 337e-338a (analysé dans les pages suivantes).

¹¹¹ Cf. *Gorgias* 485e-486a.

qu'il lui parle comme à un frère. Dans ce passage, Calliclès prétend aussi avoir de l'amitié pour le philosophe et être bienveillant à son endroit ¹¹². Socrate avait cru à cette amitié et s'en était réjoui ¹¹³. L'accusation d'*eirōneia* lancée à l'endroit de Calliclès concerne donc sa prétendue bienveillance. C'est pourquoi la traduction de « εἰρωνεύου πρὸς με » proposée par Canto (« quand tu faisais semblant de me donner des conseils d'ami ») paraît adéquate. Cette *eirōneia* consiste en une simulation d'un état affectif ¹¹⁴.

Dans la *République*, Thrasymaque accuse Socrate d'avoir recours à une tactique destinée à lui assurer la victoire dans le débat. Lorsque le sophiste fait irruption dans la discussion, il commence en effet par apostropher le philosophe ainsi :

« Qu'est-ce donc que ce bavardage (φλυαρία) qui s'empare de vous depuis déjà un moment, Socrate ? Et pourquoi faire l'idiot, en vous faisant mutuellement des courbettes ¹¹⁵ ? Si tu veux vraiment savoir ce qu'est le juste, ne fais pas seulement qu'interroger et ne te fais pas un honneur d'engager une réfutation chaque fois qu'on te répond quelque chose ¹¹⁶. Reconnais le point suivant : il est plus facile d'interroger que de répondre, et toi aussi réponds, et dis ce qu'est selon toi le juste. Mais garde-toi de me répondre que le juste est ce qu'il faut, ni l'utile, ni ce qui rapporte, ni le profitable, ni l'intérêt. Dis-moi plutôt clairement et précisément ce que tu veux dire, car moi je n'admettrai pas que tu énonces de telles balivernes (ὑθλους). »

(*République* I, 336b-d, trad. Leroux, légèrement modifiée).

Comme Calliclès, Thrasymaque pense que l'unique but de Socrate est de réfuter son partenaire de discussion. Il lui reproche de s'en tenir au rôle le plus facile,

¹¹² Cf. *Gorgias* 485e-486a.

¹¹³ Cf. *Gorgias* 486d-487a, 487d et 499b-c.

¹¹⁴ Nancy, qui veut réduire toute *eirōneia* à une tactique, lit la référence de Calliclès à Euripide comme une répartition des rôles dialectiques (cf. Nancy 2000, p.290 ; et Nancy 2001, p.7).

¹¹⁵ « καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑπο κατακλινομένοι ὑμῖν αὐτοῖς ; »

¹¹⁶ « ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅτι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων ἐπειδὴν τίς τι ἀποκρίνηται... »

celui de questionneur. Il soumet ainsi Socrate à deux exigences : il doit prendre le rôle de répondant et proposer une définition qui ne fasse pas appel à certaines notions.

Le philosophe affirme alors que les erreurs que Polémarque et lui-même ont pu commettre lors de leur examen de la justice ont été involontaires¹¹⁷. Il soutient qu'un homme aussi habile que Thrasymaque devrait prendre en pitié leur incapacité à définir la justice de façon adéquate, au lieu de se fâcher¹¹⁸. Socrate ne fait donc pas ce que le sophiste lui demande : il se défend en arguant qu'il est incapable de faire mieux. C'est à ce moment que l'accusation d'*eirōneia* est lancée.

« À ces mots, il éclata de rire d'une façon tout à fait sardonique et il dit : « Ô Héraklès, voilà bien l'*eirōneia* habituelle de Socrate¹¹⁹ ! Je le savais et j'avais prédit à ceux qui sont ici présents que tu refuserais de répondre, que tu te déroberais et que tu ferais tout plutôt que de répondre si quelqu'un te posait quelque question »¹²⁰. »
(*République* I, 337a, trad. Leroux, modifiée)

L'aveu d'incapacité n'est pas le seul élément de la réplique de Socrate que Thrasymaque perçoit comme un prétexte. Il y a en effet un point commun entre cet extrait et le passage du *Gorgias* que nous venons d'analyser : Socrate demande à son interlocuteur, à qui il attribue un grand savoir, de traiter avec douceur l'incapable qu'il est. Il semble que Socrate transpose au niveau de la discussion la règle morale suivante : les hommes doués d'une grande force physique doivent s'abstenir de brutaliser des êtres plus faibles qu'eux¹²¹. Il se

¹¹⁷ *République* I, 336e : « εἰ γὰρ τι ἐξαμαρτάνομεν ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει ἐγὼ τε καὶ ὄδε, εἴ ἴσθι ὅτι ἄκοντες ἀμαρτάνομεν. » — La suite de cette réplique contient d'ailleurs l'une des rares prétentions de Socrate à la *spondē* (cf. *supra*, section 3.5.1).

¹¹⁸ *République* I, 336e-337a : « ... ἀλλ' οἶμαι οὐ δυνάμεθα ἑλεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι. (337a) ».

¹¹⁹ « ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη ἡ εἰρωθεὶα εἰρωνεία Σωκράτους... »

¹²⁰ « καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τις τί σε ἐρωτᾷ. »

¹²¹ Cette règle est mentionnée par Aristote. Cf. *infra*, section VI.2.

présente ainsi comme un homme sans défense qui invoque la clémence d'un homme fort. L'*eirōneia* que Thrasymaque dénonce chez Socrate consiste ainsi à se donner l'apparence d'un homme inoffensif, et ce dans le but d'éviter de se retrouver dans le rôle du répondant ¹²².

Socrate ne nie pas l'accusation portée contre lui. Il justifie toutefois son comportement en affirmant que c'est la deuxième exigence de Thrasymaque qui l'empêche de répondre. Le philosophe reproche en effet au sophiste d'avoir conçu sa question de façon à ce que personne ne puisse y répondre, et de forcer ainsi son interlocuteur à répondre autre chose que ce qu'il estime être vrai ¹²³. Thrasymaque propose alors de démontrer qu'il existe une autre définition de la justice, qui est meilleure que celles qu'il a rejetées d'emblée. Les auditeurs acceptent de le payer pour ce service, et Glaucon assure qu'ils paieront la part de Socrate. Thrasymaque redevient aussitôt méfiant :

« Je pense bien ! s'écria-t-il, pour que Socrate fasse ce qu'il a l'habitude de faire, qu'il ne réponde pas, mais qu'il s'empare de la réponse d'un autre pour la réfuter ¹²⁴. »
(*République* I, 337e, trad. Leroux, très légèrement modifiée).

Thrasymaque croit que les amis de Socrate sont prêts à payer, non pas pour entendre ce qu'il a à dire sur la justice, mais pour le voir subir une réfutation. Le sophiste, qui n'est pas dupe de l'allure inoffensive du philosophe, a peur de se faire réfuter. Cette crainte est d'ailleurs justifiée : Socrate réussira à le mettre en contradiction avec lui-même à la fin du livre I.

¹²² Nous sommes cette fois en accord avec l'interprétation que Nancy fait de ce passage. Ce commentateur va cependant trop loin lorsqu'il affirme que l'accusation de Thrasymaque n'a rien à voir avec la question de la sincérité de Socrate (cf. Nancy 2001, p.6).

¹²³ Cf. *République* I, 337b-c.

¹²⁴ « ... ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς διαπράξῃται· αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ' ἀποκρινομένου λαμβάνη λόγον καὶ ἐλέγχη. »

Le philosophe répond à ce reproche réitéré en niant, de façon explicite cette fois, que son comportement puisse être une tactique de combat verbal.

« Comment quelqu'un pourrait-il répondre, repris-je, excellent homme, quand d'abord on ne sait pas et qu'on ne prétend pas savoir ¹²⁵, quand ensuite, même si on a une idée, on s'est fait dire de ne donner à ces questions aucune des réponses qu'on juge appropriées par quelqu'un qui est loin d'être médiocre ? C'est à toi plutôt qu'il revient de parler, toi qui declares savoir et avoir quelque chose à dire ¹²⁶. Ne te conduis pas autrement, mais fais-moi le plaisir de répondre et ne refuse pas par mesquinerie d'instruire Glaucon que voici et les autres ¹²⁷. »

(*République* I, 337e-338a, trad. Leroux, modifiée)

L'aveu d'incapacité de Socrate se précise et devient ici un aveu d'ignorance. Le philosophe rappelle en outre que, contrairement à Thrasymaque, il n'a jamais prétendu savoir ce qu'est la justice. En voulant contester l'affirmation de Socrate sur l'impossibilité de répondre à la question qu'il lui posait, le sophiste a formulé une prétention au savoir : il a affirmé être capable de faire ce qu'il exigeait du philosophe. Il devient alors facile pour Socrate d'arguer que le rôle du répondant revient à Thrasymaque, puisque c'est lui qui estime détenir une définition de la justice conforme aux critères qu'il a énoncés ¹²⁸.

Depuis le début de la discussion, le sophiste reproche au philosophe de se dérober, d'éviter de se mouiller en proposant une définition. Or, il se dérobe lui aussi d'une certaine manière. Même si les amis de Socrate ont déjà consenti à le payer pour l'entendre, Thrasymaque refuse de répondre tout de suite. Il continue de tergiverser après cette dernière réplique de Socrate. Mais, si l'on en

¹²⁵ « Πῶς γὰρ ἂν, ἔφην ἐγώ, ὦ βέλτιστε, τις ἀποκρίναιτο πρῶτον μὲν μὴ εἰδὼς μηδὲ φάσκων εἰδέναι... »

¹²⁶ « ἀλλὰ σὲ δὴ μᾶλλον εἰκὸς λέγειν· σὺ γὰρ δὴ φησὶ εἰδέναι καὶ ἔχειν εἰπεῖν. »

¹²⁷ « ... καὶ μὴ φθονήσης καὶ Γλαύκωνι τόνδε διδάξαι καὶ τοὺς ἄλλους. »

¹²⁸ Thrasymaque ne sera pas à la hauteur de sa prétention, puisque sa définition (l'intérêt du plus fort) contient l'une des notions dont il avait interdit l'usage à Socrate. Cf. *République* I, 338c, 339a-b et 336c-d (cité plus haut dans la présente section).

croit le philosophe, Thrasymaque a envie d'éblouir la galerie en énonçant sa thèse : il fait semblant de tenir à ce que Socrate soit le répondant ¹²⁹. Le philosophe ne qualifie donc pas le sophiste d'*eirôn*, mais la description qu'il en fait et les intentions qu'il lui prête vont en ce sens.

Après avoir été prié par l'auditoire de dévoiler sa trouvaille, Thrasymaque accepte enfin de parler, mais il décoche une dernière flèche à l'endroit de Socrate avant de commencer.

« Voilà bien l'habileté de Socrate ¹³⁰. Lui, il ne consent pas à enseigner quoi que ce soit, mais il fait le tour auprès des autres pour apprendre, et cela sans même leur en être reconnaissant ¹³¹. »
(*République* I, 338b, trad. Leroux)

Le sophiste ne croit pas du tout à la déclaration d'ignorance de Socrate, ni à son désir affiché de s'instruire. Tout cela n'est pour lui qu'un mensonge, une tactique trompeuse visant à remporter la victoire dans un débat. Il demeure convaincu que c'est là tout ce que Socrate recherche dans ses entretiens. Thrasymaque semble en outre considérer que le fait de réfuter la thèse d'un homme à qui l'on a demandé un enseignement est une marque d'ingratitude. Le philosophe ne se défend pas de cette accusation en arguant que la réfutation est un bienfait, un service qu'il rend à ses semblables, comme il le soutenait dans l'*Apologie de Socrate* et dans le *Gorgias* ¹³². Il affirme plutôt qu'il exprime sa reconnaissance par des éloges, à la condition toutefois que son interlocuteur lui

¹²⁹ *République* I, 338b, trad. Leroux, légèrement modifiée : « Et Thrasymaque, manifestement, désirait parler afin d'en tirer un certain prestige (εὐδοκιμήσειεν), [lui qui] croyait détenir une réponse magnifique (ἀπόκρισιν παγκάλην). Mais il faisait semblant (προσεποιεῖτο) de s'obstiner pour que ce soit moi qui propose la réponse. »

¹³⁰ « Αὕτη δὴ, ἔφη, ἡ Σωκράτους σοφία. »

¹³¹ « αὐτὸν μὲν μὴ ἐθέλειν διδάσκειν, παρὰ δὲ τῶν ἄλλων περιόντα μανθάνειν καὶ τούτων μηδὲ χάριν ἀποδιδόναι. »

¹³² Pour l'*Apologie de Socrate*, voir l'extrait cité plus haut dans la présente section. Voir aussi *Gorgias* 486d-487b.

semble avoir bien parlé ¹³³ – ce qui n’arrive pas très souvent dans les dialogues platoniciens ¹³⁴.

Alcibiade croit lui aussi que Socrate est un *eirôn*, et il en parle à deux reprises dans le *Banquet*. Dans le premier passage, l’*eirôneia* est liée à la notion de jeu. C’est pourquoi nous l’analysons dans le corps de cette thèse ¹³⁵. Il est cependant utile d’en rappeler les grandes lignes, pour éclairer l’extrait que nous examinerons dans les pages suivantes.

Les deux occurrences qui nous intéressent apparaissent en effet dans l’éloge qu’Alcibiade fait de Socrate. Cela peut sembler incongru à première vue, étant donné que les termes apparentés à « *eirôneia* » servent toujours à exprimer un reproche chez les auteurs que nous avons étudiés jusqu’ici. D’aucuns pourraient être tentés de voir là une réhabilitation de l’*eirôneia*. Pour soutenir une telle idée, il faudrait cependant passer sous silence toutes les remarques d’Alcibiade sur les outrages que Socrate lui aurait fait subir et sur le mépris dont le philosophe ferait preuve à son endroit et à l’endroit de tous les humains. Il faudrait aussi laisser de côté l’intention affichée par le jeune homme, qui souhaite attaquer Socrate et se venger de lui dans le cadre même de son éloge ¹³⁶. Les deux accusations d’*eirôneia* formulées par Alcibiade demeurent donc des reproches, comme il l’indique lui-même ¹³⁷.

¹³³ *République* I, 338b : « ὡς δὲ προθύμως τοῦτο δρῶ, ἐάν τις μοι δοκῆ εὖ λέγειν, εὖ εἴη αὐτίκα δὴ μάλα, ἐπειδὴν ἀποκρίνη οἶμαι γὰρ σε εὖ ἐρεῖν. ».

¹³⁴ Sauf erreur, Diotime, l’Étranger d’Élée et Timée sont les seuls personnages dont les discours suscitent des éloges de la part de Socrate. Voir *Banquet* 201d et 212b ; *Politique* 257a et 311b ; et *Critias* 108b.

¹³⁵ Cf. *Banquet* 216c-217a (analysé *supra*, section 4.4.1).

¹³⁶ *Banquet* 214e : « ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι ὑμῶν ἐναντίον. ». Voir aussi *Banquet* 215b, 216d, 219c-d et 222a (cité dans la note suivante).

¹³⁷ Cf. *Banquet* 222a : « Ταῦτ’ ἐστίν, ὦ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ καὶ αὖ ἃ μέφομαι συμμείξας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὕβρισεν. »

L'*eirōneia* que le jeune homme impute à Socrate, dans un premier temps, consiste en une double simulation. À l'instar de Thrasymaque, Alcibiade estime, sans autre forme de procès, que la déclaration d'ignorance du philosophe ne serait qu'une allure qu'il se donne¹³⁸. L'autre simulation qu'il lui attribue concerne son comportement amoureux : Socrate ferait semblant d'être un amant, alors qu'il se conduirait en réalité comme un aimé¹³⁹. Le philosophe a en effet toujours refusé d'avoir des rapports sexuels avec Alcibiade. Ce refus, qui est perçu comme un outrage par le jeune homme, est à l'origine de la colère qui transparait dans son éloge.

On le voit bien dans l'extrait qui nous occupera ici. Alcibiade raconte alors comment il avait offert ses faveurs sexuelles à Socrate, dans l'espoir d'obtenir une éducation de sa part¹⁴⁰. L'*eirōneia* qu'il percevait dans la réponse du philosophe comporte une sorte d'esquive appartenant au domaine amoureux.

« Après m'avoir entendu, il prit son air d'homme tout à fait innocent qui lui est si caractéristique et habituel¹⁴¹, et me fit cette réponse : "Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas médiocre, à supposer toutefois que ce tu dis sur mon compte soit vrai, et que j'aie le pouvoir de te rendre meilleur¹⁴². Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc,

¹³⁸ *Banquet* 216d : « ... καὶ αὖ ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ... ».

¹³⁹ Cf. *Banquet* 216d-e (citée *supra*, section 4.4.1) ; et *Banquet* 222b : « ... καὶ ἄλλους πάνυ πολλούς, οὓς οὗτος ἐξαπατῶν ὡς ἔραστής παιδικὰ μᾶλλον αὐτὸς καθίσταται ἀντ' ἐραστοῦ. » — Certains commentateurs ont souligné le sens de cette *eirōneia* amoureuse (voir par exemple Boder 1973, p.17 ; et Burger 1985, p.144). Nancy (2000) a d'ailleurs raison de considérer que cette *eirōneia* consiste à ne pas tenir le rôle attendu (p.291).

¹⁴⁰ Cf. *Banquet* 217a-b, trad. Brisson, très légèrement modifiée : « Or, comme je croyais qu'il était épris (ἐσπουδακέναι) de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante ; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait (ὅσα περ οὗτος ἤδει) ». Voir aussi *Banquet* 218d, trad. Brisson : « Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi (συλληπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ). ».

¹⁴¹ « Καὶ οὗτος ἀκόσασ μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως... »

¹⁴² « ... καὶ τις ἔστ' ἐν ἐμοὶ δόναμις δι' ἧς ἂν σὺ γένοιτο ἀμείνων »

l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir, et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre. Mais, bienheureux ami, examine-moi mieux que cela, afin qu'il ne t'échappe pas que je ne suis rien ¹⁴³. La vision de l'esprit ne commence à être perçante que lorsque celle des yeux commence à perdre son acuité ; et tu en es encore loin. »

(*Banquet* 218d-219a, trad. Brisson, légèrement modifiée)

Comme le jeune homme le confirme dans la suite de son récit, la réponse de Socrate se résume à un refus : il n'aura pas de rapports sexuels avec Alcibiade ¹⁴⁴. Cette décision est motivée par deux raisons. S'il détenait bel et bien le pouvoir qu'Alcibiade lui prête, l'échange proposé par le jeune homme ne serait pas équitable. Cet échange ne serait profitable que pour Alcibiade, puisqu'il troquerait une chose de peu de valeur (des plaisirs physiques) contre une chose de très grande valeur (l'excellence morale). De toute façon, Socrate affirme que le jugement d'Alcibiade sur sa capacité à transmettre la vertu est faux. Selon lui, le jeune homme se fait des illusions, sa « vision » n'est pas encore au point, et c'est pourquoi le philosophe l'invite à y regarder de plus près (*ἄμεινον σκόπει*). Socrate prétend donc être incapable d'assurer sa partie du troc.

Alcibiade pense qu'il y a de l'*eirōneia* dans ce refus. Il juge que les raisons invoquées par le philosophe pour expliquer sa décision ne sont que des prétextes. Il a vu en Socrate une modération extraordinaire et il croit qu'il ne pourrait trouver un meilleur maître que lui ¹⁴⁵. Même si le philosophe nie posséder le pouvoir de le rendre vertueux, Alcibiade n'en démord pas : il refuse

¹⁴³ « ἄλλ', ὦ μακάριε, ἄμεινον σκόπει, μή σε λανθάνω οὐδὲν ὄν. »

¹⁴⁴ Cf. *Banquet* 219d.

¹⁴⁵ Cf. *Banquet* 216d. Voir aussi *Banquet* 218d (cité plus haut, note 140).

d'admettre que Socrate n'a pas les capacités qu'il lui prête ¹⁴⁶. Le jeune homme n'abandonnera d'ailleurs pas son projet d'amener le philosophe à avoir des relations sexuelles avec lui. Il tentera par la suite de le faire succomber en partageant son lit durant toute une nuit ¹⁴⁷.

Alcibiade considère donc Socrate comme un *eirôn* parce qu'il esquive ses avances en alléguant être incapable de lui fournir l'éducation qu'il réclame. Le philosophe tenterait ainsi de se dérober à sa requête, comme un jeune aimé qui repousserait les avances d'un homme plus âgé. Aux yeux d'Alcibiade, si Socrate était un amant comme il paraît l'être, ce serait lui qui chercherait à obtenir ses faveurs sexuelles et qui lui proposerait de l'éduquer.

Le jeune homme semble croire, en effet, qu'il suffit d'avoir quelques contacts physiques avec un homme vertueux pour apprendre de lui « tout ce qu'il sait ¹⁴⁸ », et ainsi devenir meilleur en peu de temps. Or, Socrate avait déjà manifesté son désaccord avec une telle conception de l'éducation dès le début du *Banquet* ¹⁴⁹. Qui plus est, l'art d'enseigner la vertu rapidement est un pouvoir auquel prétendent les sophistes ¹⁵⁰. Le philosophe, pour sa part, ne croit même pas que l'excellence puisse être transmise ¹⁵¹. Comme il l'avait expliqué à Alcibiade dans le dialogue éponyme, l'acquisition de la vertu passe par le soin de l'âme ¹⁵², et non par des rapports physiques. Elle nécessite en outre des

¹⁴⁶ *Banquet* 219a, trad. Brisson : « En ce qui me concerne, c'est bien cela, et il n'y a rien dans ce que j'ai dit qui ne soit conforme à ce que je pense. »

¹⁴⁷ Cf. *Banquet* 219b-c.

¹⁴⁸ Voir *Banquet* 217a-b (cité plus haut, note 140).

¹⁴⁹ Le philosophe répondait alors à Agathon qui l'invitait à s'installer sur son lit, dans l'espoir que ce contact lui permette de « jouir » de son savoir. Cf. *Banquet* 175c-e : « Δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατὰκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω... (175c-d) ».

¹⁵⁰ Voir notamment *Protagoras* 318a et 320b. Voir aussi *Euthydème* 273d-274a (cité *supra*, section 6.9.1).

¹⁵¹ Voir notamment *Protagoras* 320b.

¹⁵² Cf. *Alcibiade* 132c et 134b-135b.

recherches menées en commun ¹⁵³, et un entraînement qui n'est pas de courte durée ¹⁵⁴. Mais, comme Socrate le craignait, le jeune homme n'a pas pris soin de son âme, pressé qu'il était de se mêler de la politique athénienne ¹⁵⁵. Le marché qu'Alcibiade propose au philosophe, dans le passage qui nous occupe, fait ainsi figure d'expédient. Le développement réel de l'excellence étant une voie trop longue pour ses ambitions, Alcibiade cherche un raccourci. Il ne faut donc pas s'étonner que Socrate refuse de participer à une telle entreprise.

Soulignons enfin que, dans cet extrait comme dans presque tous les autres, le philosophe ne se défend pas des accusations d'*eirōneia* lancées contre lui. Socrate affirme cependant que c'est Alcibiade qui a eu recours à la ruse et à la dissimulation dans son éloge. Pour le philosophe, il est évident que le jeune homme est jaloux du beau Agathon, et que son discours ne vise qu'à les empêcher de nouer une relation privilégiée ¹⁵⁶. Alcibiade continue d'ailleurs de manifester son dépit dans la scène suivante, où il est chassé de la place qu'il occupait entre Socrate et Agathon ¹⁵⁷.

V.3) Conclusion partielle

Dans les dialogues de Platon, l'*eirōneia* est un comportement que l'on reproche aux autres, une conduite qui mérite d'être blâmée. Elle s'oppose à la fois à la franchise et à la naïveté. Dans les rares passages théoriques sur le sujet,

¹⁵³ Cf. *Alcibiade* 124b-e, 127e et 133b-c.

¹⁵⁴ Si l'on se fie au programme politique des *Lois*, un tel entraînement doit se poursuivre tout au long de la vie (voir notamment *supra*, section 2.3.3). Voir aussi *Alcibiade* 135e, trad. Marboeuf et Pradeau : « ... j'aimerais t'y voir persévérer. » Le verbe central ici est « διατελέσαι ». Cette réplique pourrait donc être lue de la manière suivante : « ... j'aimerais que tu y passes ta vie. »

¹⁵⁵ Pour les craintes de Socrate, voir *Alcibiade* 135e. Pour l'aveu d'Alcibiade à ce sujet, voir *Banquet* 216a : « ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοῦ ἐνδεῆς ὢν αὐτὸς ἔτι ἑμᾶντοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω. »

¹⁵⁶ Cf. *Banquet* 222c-d, trad. Brisson : « Alcibiade, dit-il, tu ne donnes pas l'impression d'avoir bu. Autrement, tu n'aurais pas déguisé aussi subtilement tes intentions pour essayer de cacher (ἀφανίσαι) l'objet de tous tes discours... (222c) ». Pour la jalousie d'Alcibiade, voir aussi *Banquet* 223a.

¹⁵⁷ Cf. *Banquet* 222d-223a : « ὦ Ζεῦ, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην, οἷα αὐτὸ πάσχω ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου. »

les philosophes platoniciens conçoivent en effet ce type de simulation comme un trait propre aux charlatans de tout acabit. Ces *eirônes* mentent de façon consciente et intentionnelle afin d'obtenir quelque avantage, comme la richesse ou le pouvoir politique.

Les accusations d'*eirôneia* qui sont lancées dans le cadre des discussions vont dans le même sens. Elles expriment une forme d'incrédulité qui dépasse la simple surprise. On pourrait presque traduire « εἰρωνεύῃη » par « je ne te crois pas, tu cherches à me bernier ». Accuser quelqu'un d'*eirôneia* revient à le dénoncer comme étant un mystificateur, voire un manipulateur. Les motifs que les personnages des dialogues prêtent à ceux qu'ils considèrent comme des *eirônes* relèvent eux aussi de l'intérêt personnel, voire d'une forme d'égoïsme. D'après le jugement des accusateurs, l'*eirôn* poursuit l'un ou l'autre de ces deux buts : éviter d'accéder à une requête ou remporter la victoire dans la discussion. Au niveau dialectique, le refus de répondre aux questions de l'interlocuteur, qui est un cas particulier du premier objectif, peut devenir une tactique de combat verbal, et donc un moyen d'atteindre le deuxième but.

Certaines *eirôneiai*, comme celles de Dionysodore et Cratyle, ont une dimension comique. La ruse demeure toutefois présente dans ce type de simulation : Socrate ne s'aperçoit pas du piège que Dionysodore s'apprête à lui tendre, et Hermogène ne se rend pas compte que Cratyle se moque de lui. La part de plaisanterie que peut contenir l'*eirôneia* est donc loin d'être manifeste. Il s'agit d'une forme de dérision voilée ¹⁵⁸. Cette composante humoristique n'est toutefois pas une caractéristique essentielle de l'*eirôneia*. La simulation des athées hypocrites, par exemple, n'est pas drôle du tout. Qu'elle soit comique ou non,

¹⁵⁸ C'est aussi le cas de l'*eirôneia* comique mentionnée dans la *Rhétorique* d'Aristote. Cf. *infra*, section VII.2.

l'*eirōneia* provoque souvent la colère des personnages lorsqu'elle est perçue par eux ¹⁵⁹.

L'*eirōneia* inclut à la fois la simulation et la dissimulation chez Platon. Les *eirōnes* simulent des capacités comme la possession d'un savoir. Ils affectent aussi des dispositions comme la piété, la bienveillance ou encore un état de profonde réflexion. Même l'*eirōneia* imputée à Socrate consiste parfois en ce type de simulation. Alcibiade l'accuse en effet de faire semblant d'être un amant (alors qu'il adopte en réalité le rôle de l'aimé, selon la conception traditionnelle de la pédérastie). Les Athéniens, pour leur part, croiront sans doute que le philosophe simule la piété.

Les trois personnages qui perçoivent Socrate comme un *eirōn* estiment toutefois qu'il simule une incapacité concernant sa *sophia*. Cette incapacité peut prendre diverses formes. On reproche ainsi à Socrate d'afficher une fausse modestie, de prendre un air inoffensif ou innocent. On l'accuse aussi de faire semblant de ne pas comprendre les réponses de son interlocuteur, ou de ne pas avoir de thèse sur un sujet donné. Alcibiade, quant à lui, reproche à Socrate de faire semblant de ne pas être en mesure d'enseigner l'*areté*, comme les sophistes prétendent pouvoir le faire. L'ignorance feinte est donc l'une des *eirōneiai* que l'on prête à Socrate dans les dialogues platoniciens. Elle demeurera aussi un cas particulier de la définition éthique qu'Aristote donnera de l'*eirōneia*.

Les motifs prêtés à Socrate par Calliclès, Thrasymaque et Alcibiade sont peu reluisants. Ces personnages l'accusent d'*eirōneia* en pensant qu'il pratique la réfutation pour le seul plaisir de la victoire. Deux d'entre eux sont aussi convaincus qu'il détient un grand savoir, mais qu'il refuse de le partager. Ils croient donc que Socrate est atteint d'un vice, à savoir le *phthonos*, et qu'il garde

¹⁵⁹ Dans les dialogues de Platon, Socrate est la seule victime d'*eirōneia* qui ne se fâche pas. Chez Aristote, les *eirōnes* apparaîtront dans la liste des gens qui suscitent la colère d'autrui. Cf. *infra*, VII.1.

jalousement pour lui ses trouvailles¹⁶⁰. Bref, ces personnages dénoncent le philosophe comme s'il était un homme puéril et mauvais. Ce procès d'intention, et le fait que les accusateurs en question comptent parmi les pires interlocuteurs des dialogues, nous incitent toutefois à faire preuve de prudence, et à ne pas considérer leurs affirmations comme le reflet exact du jugement de Platon en cette matière¹⁶¹.

VI) La perspective éthique sur l'*eirôneia* chez Aristote

De même que l'*eirôneia* chez Platon a une signification plus large et plus variée qu'on s'y attendrait, cette notion est loin d'être univoque dans le corpus aristotélicien. Ce concept recouvre en effet des attitudes, des façons de discourir et des comportements passablement différents, selon la perspective sous laquelle il est envisagé.

La plus grande partie des extraits concernant l'*eirôneia* se trouve cependant dans les oeuvres éthiques d'Aristote¹⁶², et c'est cette acception particulière qui a retenu l'attention de la tradition. Certains commentateurs croient que l'*eirôneia* est devenue une notion plus positive à partir d'Aristote. Selon eux, elle aurait fait l'objet d'une revalorisation chez ce philosophe¹⁶³. C'est là, à notre avis, une affirmation trop forte. La valorisation à laquelle on assiste dans l'*Éthique à Nicomaque* est en effet très relative.

¹⁶⁰ Pour plus de détails sur ce vice qui consiste à garder son savoir pour soi chez Platon, voir Normandeau 2003, p.376-381.

¹⁶¹ Nous reviendrons sur les problèmes d'interprétation posés par l'*eirôneia* qui est attribuée à Socrate dans les dialogues (cf. *infra*, section VIII.2). Nous attendrons aussi de voir ce qu'il en est de l'*eirôneia* chez Aristote et Anaximène de Lampsaque, avant de nous prononcer sur les liens existant entre l'*eirôneia* et le jeu chez Platon (cf. *infra*, section VIII.1).

¹⁶² Les oeuvres éthiques contiennent 16 occurrences sur un total de 25 pour l'ensemble du corpus (en faisant abstraction des *Divisions*).

¹⁶³ Voir notamment Gooch (1987), qui estime qu'Aristote aurait été le premier auteur à avoir « désinfecté » l'*eirôneia* de sa connotation négative usuelle (p.103). Cet article fournit de très bonnes pistes sur l'*eirôneia* dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais son but est de montrer que la mention de Socrate par Aristote, dans son traitement de l'*eirôneia*, constitue une apologie de Socrate (cf. p.104).

VI.1) L'*eirōneia* est un vice

Dans les oeuvres éthiques d'Aristote, la théorisation de l'*eirōneia* apparaît à l'occasion de l'examen des paroles et des actions dans leur rapport à la vérité¹⁶⁴. L'homme vertueux en cette matière est celui qui reconnaît avoir les ressources (τὰ ὑπάρχοντα) qu'il possède, sans les exagérer ni les minimiser¹⁶⁵. Cet homme se présente tel qu'il est : c'est un homme franc¹⁶⁶. La véracité est en effet la médiété entre le défaut qu'est l'*eirōneia* et l'excès que constitue l'*alazoneia* (la vantardise, l'imposture)¹⁶⁷. Ces deux comportements sont conçus comme des formes de simulation¹⁶⁸.

Aristote semble avoir été le premier à établir ainsi une opposition entre l'*eirōn* et l'*alazōn*, étant donné qu'ils pouvaient être assimilés l'un à l'autre chez Aristophane et Platon¹⁶⁹. Dans les oeuvres éthiques d'Aristote, cette opposition découle d'une limitation de l'extension de la notion d'*eirōneia*. Dans ce contexte, l'*eirōneia* est définie comme une simulation où l'on fait semblant d'avoir moins

¹⁶⁴ Cf. *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a10-20.

¹⁶⁵ *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127a23-29 : « ... ὁ δὲ μέσος ἀθέκαστος τις ὢν ἀληθευτικός καὶ τῷ βίῳ καὶ τῷ λόγῳ, τὰ ὑπάρχοντα ὁμολογῶν εἶναι περὶ αὐτόν, καὶ οὔτε μείζω οὔτε ἐλάττω. »

¹⁶⁶ Voir la note précédente et *Éthique à Eudème* III, 7, 1233b39.

¹⁶⁷ *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a20-23 : « ... καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω, ἡ δὲ προσποίησις ἢ μὲν ἐπὶ τὸ μείζον ἀλαζονεία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν ἀλαζών, ἢ δ' ἐπὶ τὸ ἐλάττω εἰρωνεία καὶ εἰρων <ὁ ἔχων> ». Voir aussi *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127a14 ; *Éthique à Eudème* II, 3, 1221a6 ; ainsi que *Grande Morale* I, 7, 4 ; et I, 32, 1.

¹⁶⁸ La notion de *prospoiēsis* est utilisée de façon systématique pour décrire l'*alazoneia* et l'*eirōneia* dans les oeuvres éthiques d'Aristote. Voir *Éthique à Nicomaque* II, 7, 1108a22 (cité dans la note précédente); IV, 13, 1127a21 (cité *infra*, section VI.3) ; IV, 13, 1127b22 (cité *infra*, section VI.3) ; et *Éthique à Eudème* II, 3, 1221a24-25 : « ἀλαζών δὲ ὁ πλείω τῶν ὑπάρχοντων προσποιούμενος, εἰρων δὲ ὁ ἐλάττω ». Voir aussi *Grande Morale* I, 7, 4 : « τὸ μὲν γὰρ πλείω προσποιεῖσθαι τῶν ὑπάρχοντων ἔχειν ἀλαζονείας, τὸ δὲ ἐλάττω εἰρωνείας » ; et I, 32, 1 (cité un peu plus loin dans la présente section).

¹⁶⁹ Cf. *supra*, section IV.1 et V. Voir aussi Aristophane, *Nuées* 102-104, où Socrate est accusé d'*alazoneia*. — Les termes « *eirōn* » et « *eirōneia* » n'apparaissent nulle part chez Xénophon, comme nous l'avons déjà mentionné. On trouve cependant chez cet auteur une allusion à l'effet que Socrate aurait été considéré comme un *alazōn* par certains Athéniens. Voir *Mémoires*, I, 1, 5. Voir aussi la note de Dorion au paragraphe I, 7, 1 de sa traduction des *Mémoires*.

de ressources qu'on n'en a réellement ¹⁷⁰. L'*alazōneia* est conçue comme étant son contraire exact, à savoir une simulation où l'on fait semblant d'avoir plus de capacités qu'on n'en a en réalité ¹⁷¹. La conception aristotélicienne de l'*eirōneia* est donc plus restreinte que celle d'Aristophane. Le fait de prétendre vouloir aller vendre un âne au marché, par exemple, constitue certes un mensonge volontaire, mais pas une auto-dépréciation. L'*eirōneia* des oeuvres éthiques d'Aristote peut cependant être rapprochée de celle que Démosthène attribue aux Athéniens. Selon ce dernier, en effet, les Athéniens feignent des incapacités pour éviter de contribuer à l'effort de guerre ¹⁷².

L'*eirōn* des oeuvres éthiques d'Aristote pratique donc une forme d'« auto-dénigrement ¹⁷³ », tandis que l'*alazōn* présente une image surfaite de lui-même, mais tous les deux sont des hommes « faux », des menteurs ¹⁷⁴. La minimisation à laquelle se livre l'*eirōn* n'a pas pour origine un quelconque manque de connaissance de soi ou d'estime de soi : l'*eirōn* sait qu'il vaut mieux que ce qu'il prétend valoir ¹⁷⁵. Il pratique la dissimulation, comme l'indique l'extrait suivant.

¹⁷⁰ Voir les extraits cités dans l'avant-dernière note.

¹⁷¹ On trouve une définition de l'*alazoneia* chez Xénophon qui ressemble beaucoup à celle d'Aristote. Elle figure dans une des répliques de Cyrus. Voir *Cyropédie* II, 2, 12, trad. Chambry : « À mon avis, le mot vantard (ἀλαζών) s'applique à ceux qui feignent (τοῖς προσποιουμένοις) d'être plus riches (πλουσιωτέροις) ou plus braves (ἀνδρειοτέροις) qu'ils ne le sont, qui promettent au-delà de ce qu'ils peuvent faire (ικανοί), et cela dans l'intention évidente d'y gagner quelque présent ou profit (τοῦ λαβεῖν τι ἔνεκα καὶ κερδᾶναι). ».

¹⁷² Cf. *supra*, section IV.2.

¹⁷³ Nous empruntons cette expression à la traduction de Bodéüs de l'*Éthique à Nicomaque* (voir notamment IV, 13, 1127b30).

¹⁷⁴ *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127a31-b1 : « οὕτω δὲ καὶ ὁ μὲν ἀληθευτικὸς μέσος ὦν ἐπαινετός, οἱ δὲ ψευδόμενοι ἀμφοτέροι μὲν ψεκτοί, μᾶλλον δ' ὁ ἀλαζών. ».

¹⁷⁵ *Éthique à Eudème* III, 7, 1234a1-4 : « ὁ μὲν γὰρ ἐπὶ τὰ χεῖρα καθ' αὐτοῦ ψευδόμενος μὴ ἄγνοῶν εἴρων... ».

« L'imposteur est en effet celui qui fait semblant d'avoir plus de ressources qu'il n'en a, ou de connaître ce qu'il ne connaît pas ¹⁷⁶. L'*eirôn* est le contraire de celui-là. Il fait semblant d'avoir moins de ressources qu'il n'en a, et il ne dit pas ce qu'il sait mais dissimule le fait qu'il sait ¹⁷⁷. L'homme véridique, quant à lui, ne fera aucune de ces deux choses ¹⁷⁸. »

(*Grande Morale* I, 32, 1-2, notre traduction)

Dans tout le corpus aristotélicien, ce passage est le seul à comporter une telle précision sur le savoir de l'*alazôn* et de l'*eirôn*. La très grande majorité des autres extraits traitent en effet d'une simulation portant sur les ressources (*τὰ ὑπάρχοντα*) d'un individu, sans les détailler. Dans les rares extraits contenant des exemples de ces capacités, la *sophia* est mentionnée parmi d'autres ressources, comme la richesse ou le talent pour la divination ¹⁷⁹. L'*eirôneia* que la tradition a attribuée à Socrate, et qui consiste en une ignorance feinte, doit donc être considérée comme un cas particulier d'une définition plus large chez Aristote.

Cet extrait confirme en outre que la simulation pratiquée par l'*alazôn* et l'*eirôn* est intentionnelle. Elle repose sur un choix délibéré ¹⁸⁰. L'*alazôn* et l'*eirôn* mentent tout en étant parfaitement conscients de leur mensonge. Dans les passages que nous avons cités jusqu'ici, l'*eirôneia* conserve donc le caractère péjoratif qu'elle avait chez Aristophane, Démosthène et Platon.

¹⁷⁶ « ὁ μὲν γὰρ ἀλαζών ἐστιν ὁ πλείω τῶν ὑπάρχοντων αὐτῷ προσποιούμενος εἶναι, ἢ εἰδέναι ἅ μὴ οἶδεν... »

¹⁷⁷ « ... ὁ δ' εἰρων ἐναντίος τούτῳ καὶ ἐλάττω τῶν ὑπάρχοντων προσποιούμενος αὐτῷ εἶναι, καὶ ἅ οἶδεν μὴ φάσκων, ἀλλ' ἐπικρυπτόμενος τὸ εἰδέναι. »

¹⁷⁸ « ὁ δὲ ἀληθῆς οὐδέτερον τούτων ποιήσει. »

¹⁷⁹ Le passage de l'*Éthique à Nicomaque* que nous analysons plus loin (IV, 13, 1127b17-23, section VI.3), contient des exemples parmi lesquels se trouve le *sophos*. Voir aussi *Divisions* 58, 19-59, 2 : « ὁ δὲ εἰρωνεύμενος ἐπὶ τὸ ἐλάττων ψεύδεται ὃ τε γὰρ πλούσιος πένης φησὶν εἶναι, ἐὰν εἰρωνεύηται, καὶ ὁ σοφὸς οὐκ εἶναι σοφός. »

¹⁸⁰ *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b14-16 : « οὐκ ἐν τῇ δυνάμει δ' ἐστὶν ὁ ἀλαζών, ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει. »

VI.2) L'*eirōneia* de bienséance

En tant que telles, l'*eirōneia* et l'*alazōneia* sont de mauvais comportements en raison du mensonge qu'elles impliquent. Mais l'*eirōneia* semble trouver plus de grâce aux yeux d'Aristote que l'*alazōneia*. Il affirme en effet dans l'*Éthique à Nicomaque* que l'*alazōn* mérite plus d'être blâmé que l'*eirōn*¹⁸¹. Il attribue aussi un certain usage de l'*eirōneia* à deux types d'hommes vertueux.

Aristote décrit l'homme véridique de la façon suivante. Cet homme évite de mentir parce qu'il considère le mensonge comme une chose honteuse, mais il a tout de même tendance à parler « au-dessous de la vérité »¹⁸². L'homme véridique pratique donc une forme d'*eirōneia*. En se comportant de la sorte, il semble plus agréable, parce que l'exagération est, quant à elle, insupportable¹⁸³. Cette remarque d'Aristote explique en partie pourquoi l'*alazōneia* est, selon lui, un vice pire que l'*eirōneia*. Il fait d'ailleurs référence à une certaine norme sociale dans ce passage. De nos jours encore, les gens modestes sont plus appréciés que les vantards, et même plus appréciés que ceux qui parlent de leurs mérites réels. La minimisation à laquelle est enclin l'homme véridique semble donc être une forme de modestie lui permettant de s'attirer la sympathie de son entourage.

L'autre homme vertueux qui se voit attribuer un usage de l'*eirōneia* est le *megalopsukhos*, c'est-à-dire l'homme magnanime qui est réellement digne de grandes choses¹⁸⁴. Le *megalopsukhos* s'oppose au vaniteux qui surestime ses mérites, et au *mikropsukhos* qui les sous-estime¹⁸⁵. Le *megalopsukhos* est un

¹⁸¹ Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127a31-b1 (cité plus haut, note 174).

¹⁸² Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b3-9, trad. Tricot pour l'expression : « ἐπὶ τὸ ἑλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει· ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι. (1127b7-9) ».

¹⁸³ Voir la note précédente.

¹⁸⁴ Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 7-8, 1123b-1124b.

¹⁸⁵ L'homme qui s'estime digne de petites choses, alors qu'il l'est réellement, est quant à lui un homme modéré (σώφρων). Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 7, 1123b5-12.

homme franc, mais il ne s'adresse pas de la même façon à tout le monde. Il déploie en effet sa « grandeur » devant les puissants, il fait preuve de mesure avec les gens de condition moyenne ¹⁸⁶, et il a recours à l'*eirōneia* avec la foule.

« Il se montre nécessairement à découvert dans ses haines comme dans ses amitiés, la dissimulation étant la marque d'une âme craintive ¹⁸⁷. Il se soucie davantage de la vérité que de l'opinion publique, il parle et agit au grand jour, car le peu de cas qu'il fait des autres lui permet de s'exprimer avec franchise. C'est pourquoi aussi il aime à dire la vérité, sauf dans les occasions où il emploie l'*eirōneia*, quand il s'adresse à la masse ¹⁸⁸. »

(*Éthique à Nicomaque* IV, 8, 1124b27-1125a3, trad. Tricot, légèrement modifiée)

L'usage de l'*eirōneia* est motivé par un souci de mesure chez cet homme magnanime. Pour Aristote en effet, se glorifier devant des gens de moindre qualité que soi est aussi inconvenant que de déployer sa force physique contre des plus faibles que soi ¹⁸⁹. Le *megalopsukchos* n'ira donc pas écraser des gens moins doués que lui en faisant devant eux l'étalage de ses nombreux mérites (bien qu'ils soient réels). Son *eirōneia* présente ainsi tous les caractères de la modestie propre aux personnes de grand talent.

Il y a donc un usage de l'*eirōneia* qui relève de la politesse en société pour Aristote. Son emploi semble avoir pour origine un souci de ce qui est convenable, voire un souci de se rendre agréable aux autres.

¹⁸⁶ *Éthique à Nicomaque* IV, 8, 1124b18-20 : « καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἐν ἀξιώματι καὶ εὐτυχίας μέγαν εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς μέσους μέτριον. »

¹⁸⁷ « ... τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου... »

¹⁸⁸ « ... (παρησιασστής γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν πρὸς τοὺς πολλούς)... »

¹⁸⁹ Cf. *Éthique à Nicomaque* IV, 8, 1124b21-23, avec le contexte : « καὶ ἐπ' ἐκείνους μὲν σεμνύνεσθαι οὐκ ἀγεννές, ἐν δὲ τοῖς ταπεινοῖς φορτικόν, ὥσπερ εἰς τοὺς ἀσθενεῖς ἰσχυρίζεσθαι. »

VI.3) L'*eirôn* charmant et l'*eirôn* méprisable

Toute *eirōneia* n'est cependant pas perçue comme de la modestie de bon aloi. Dans la suite du passage sur l'homme véridique, Aristote distingue en effet différents types d'*alazones* et d'*eirōnes*. Il identifie d'abord trois types de vantards et il les juge sur la base de leurs motivations. Pour ce philosophe, l'*alazôn* qui se vante sans but particulier a l'air d'un homme médiocre, d'un homme qui serait plus vain que mauvais¹⁹⁰. La vantardise d'un homme qui recherche la gloire ne mérite pas un grand blâme elle non plus¹⁹¹. En revanche, l'imposteur qui vise à s'enrichir adopte un comportement plus honteux selon Aristote¹⁹².

Ce philosophe fait ensuite une distinction entre les deux derniers types d'*alazones*, selon l'objet sur lequel porte leur simulation :

« Ainsi donc, ceux qui se vantent par gloriole, affectent (προσποιούνται) le genre d'avantages qui suscitent la louange ou font dire qu'ils sont heureux, tandis que ceux qui le font par appât du gain se targuent de capacités dont peut profiter leur entourage et dont on ignore qu'elles ne sont pas réelles, comme les capacités d'un devin, d'un sage ou d'un médecin¹⁹³. C'est pour cela que la grande majorité des vantards affectent ce genre de capacités et font les charlatans¹⁹⁴. »

(*Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b17-23, trad. Bodéüs, légèrement modifiée).

L'objet privilégié de la majorité des impostures sont donc les *ὑπάρχοντα* présentant une utilité certaine, mais dont la possession effective est difficile à

¹⁹⁰ *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b9-11 : « ὁ δὲ μείζω τῶν ὑπαρχόντων προσποιούμενος μηδενὸς ἕνεκα φαύλω μὲν ἔοικεν (οὐ γὰρ ἂν ἔχαιρε τῷ ψεύδει), μάταιος δὲ φαίνεται μάλλον ἢ κακός. »

¹⁹¹ *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b11-13 : « ... εἰ δ' ἕνεκά τινος, ὁ μὲν δόξης ἢ τιμῆς οὐ λίαν ψεκτός, ὡς ὁ ἀλαζών... »

¹⁹² *Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b13 : « ... ὁ δὲ ἀργυρίου, ἢ ὅσα εἰς ἀργύριον, ἀσχημονέστερος... »

¹⁹³ « ... οἱ δὲ κέρδους, ὧν καὶ ἀπόλαυσις ἐστὶ τοῖς πέλας καὶ διαλαθεῖν ἐστὶ μὴ ὄντα, οἷον μάντιν σοφὸν ἰατρόν. »

¹⁹⁴ « διὰ τοῦτο τοῦτο οἱ πλείστοι προσποιούνται τὰ τοιαῦτα καὶ ἀλαζονεύονται. »

vérifier. On remarquera, encore une fois, que ces hommes qui usurpent le titre de devin ou de sage, et qu'Aristote considère comme des *alazones*, sont plutôt qualifiés d'*eirônes* chez Platon¹⁹⁵.

Cette réflexion sur les vantards est suivie du célèbre passage sur les *eirônes* où Aristote donne l'exemple de Socrate. L'extrait en question est d'interprétation délicate. Il s'éclaire cependant lorsqu'on tient compte du critère dont Aristote vient de se servir pour distinguer les *alazones*, à savoir la nature des capacités sur lesquelles porte la simulation, ainsi que leur importance et la possibilité de vérifier leur présence chez un individu.

« Les *eirônes*, qui parlent de leurs ressources en les diminuant, paraissent d'un caractère plus charmant, parce qu'ils ne semblent pas chercher le profit par leurs propos mais vouloir fuir l'enflure¹⁹⁶. Et surtout, ces gens-là nient posséder des capacités qui sont généralement tenues en haute estime, comme le faisait aussi Socrate¹⁹⁷. Mais ceux dont la simulation porte sur des ressources insignifiantes et évidentes, ce sont, dit-on, des finassiers, et ils prêtent assez vite au mépris¹⁹⁸. Parfois même, cela donne

¹⁹⁵ Cf. *supra*, section V.I.

¹⁹⁶ « οἱ δ' εἰρωνες ἐπὶ τὸ ἔλαττον λέγοντες χαριέστεροι μὲν τὰ ἦθη φαίνονται· οὐ γὰρ κέρδους ἕνεκα δοκοῦσι λέγειν, ἀλλὰ φεύγοντες τὸ ὀγκρόν »

¹⁹⁷ « μάλιστα δὲ καὶ οὗτοι τὰ ἔνδοξα ἀπαρνοῦνται, οἷον καὶ Σωκράτης ἐποίει. » — En lisant cette phrase, on peut être tenté d'interpréter « τὰ ἔνδοξα » dans son sens logique d'« idées admises » (selon l'expression de Brunschwig), et considérer qu'Aristote parle ici de la façon dont Socrate remettait en question les opinions courantes de son temps. C'est ce que fait Nancy dans son ouvrage de 1984 (p.53-54). Cette lecture ne tient toutefois pas compte du contexte du passage. Le sens de ces *endoxa* est en effet spécifié quelques lignes plus haut : « δοκεῖ δὴ ὁ μὲν ἀλαζῶν προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει, ὁ δὲ εἶρων ἀνάπαλιν ἀρνεῖσθαι τὰ ὑπάρχοντα ἢ ἐλάττω ποιεῖν... » (*Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127a20-23). Il est donc évident qu'il est question, dans les passages qui nous occupent, de capacités, de mérites ou de qualités, et non d'opinions. C'est aussi l'avis de Tricot et de Bodéüs, qui traduisent respectivement cette expression par « des qualités donnant une bonne réputation » et « les titres qui font la célébrité ». Qui plus est, sur les six occurrences du terme « ἔνδοξον » de l'*Éthique à Nicomaque*, deux seulement ont le sens d'« idées admises » (cf. VII, 1, 1145b5 et 7). Toutes les autres servent plutôt à qualifier des hommes ou des qualités (outre les extraits déjà cités, voir I, 9, 1098b28 et IV, 5, 1122b32).

¹⁹⁸ « οἱ δὲ τὰ μικρὰ καὶ φανερὰ προσποιούμενοι βαυκοπανούργοι λέγονται καὶ εὐκαταφρονητότεροί εἰσιν » — Tricot adopte la correction de Vahlen et Bumet, qui remplacent « προσποιούμενοι » par « ἀπαρνοῦμενοι » (voir sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, p.206, note 1). Cette correction semble superflue, étant donné tous les passages où Aristote définit l'*eirônēia* comme une simulation (« ἡ προσποίησις ἐπὶ τὸ ἔλαττον », cf. *supra*, section VI.1). — Bodéüs conserve quant à lui l'expression « προσποιούμενοι », mais il estime qu'il ne s'agit pas ici d'une « négation de

l'apparence de la vantardise, comme c'est le cas du vêtement des Lacédémoniens, car l'excès et le défaut poussés trop loin sont une marque de vantardise. En revanche, ceux qui manient l'*eirōneia* avec mesure et dont l'auto-dénigrement porte sur des capacités qui ne sont pas trop accessibles ni évidentes, ont l'apparence de gens charmants¹⁹⁹. Mais c'est le vantard qui paraît être l'opposé de l'homme porté à la vérité parce qu'il est pire que l'*eirōn*²⁰⁰. »
(*Éthique à Nicomaque* IV, 13, 1127b22-33, trad. Bodéüs, légèrement modifiée)

L'omniprésence des verbes de perception dans ce passage est significative. Aristote ne dit pas quels peuvent être les motifs réels des *eirōnes*. Il décrit plutôt la façon dont ils sont perçus par leur entourage. En général, les *eirōnes* paraissent plus aimables que les *alaxones* parce qu'on croit qu'ils ne cherchent pas à s'enrichir. On pense qu'ils ont recours à la minimisation dans le seul but d'éviter l'exagération, comme le font les hommes véridiques. Les expressions utilisées

petits mérites », mais plutôt d'une « affectation de petits défauts » (voir sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, p.217, note 3). Il semble toutefois plus prudent d'interpréter ce passage en nous en tenant à la définition de l'*eirōneia* telle qu'elle se présente dans l'*Éthique à Nicomaque* (faire semblant d'en avoir moins). La précision habituelle à l'effet que l'*eirōn* minimise (*ἐπι τὸ ἔλαττον*) apparaît en effet au début de cet extrait (voir notre avant-dernière note). Elle semble donc être implicite dans la phrase qui nous occupe. L'exemple du vêtement des Lacédémoniens, qui apparaît dans les lignes suivantes, supporte d'ailleurs une telle lecture. Comme Bodéüs le remarque lui-même, si les Lacédémoniens « mettent en avant quelque chose » à l'aide de cet accoutrement, ils le font dans le but de « paraître moins » (*ibid.*). Le sens de la phrase semble donc être le suivant : « Mais ceux qui font semblant d'avoir moins de ressources qu'ils n'en ont, alors que les ressources en question sont insignifiantes et évidentes [comme des vêtements, suivant l'exemple des Lacédémoniens], sont des finassiers... ». — Nancy (1984) rejette lui aussi la correction de Vahlen et Burnet, mais son interprétation du passage est différente de la nôtre. Il traduit en effet « οἱ δὲ τὰ μικρὰ καὶ φανερὰ προσποιούμενοι » par « ceux qui exagèrent la modestie de leur apparence », ce qui est beaucoup trop restrictif. Par le biais d'une longue argumentation portant sur les « μέν » et les « δέ » de ce passage, Nancy tente de montrer qu'il n'y a qu'un seul type d'*eirōn*, et que celui-ci subit une condamnation sans réserve de la part d'Aristote (p.42-44). Cette interprétation est peu convaincante car elle escamote l'opposition entre les « τὰ ἔνδοξα » et les « τὰ μικρὰ καὶ φανερά », opposition que nous analyserons dans les pages qui suivent.

¹⁹⁹ « οἱ δὲ μετρίως χρώμενοι τῇ εἰρωνείᾳ καὶ περὶ τὰ μὴ λίαν ἐμποδῶν καὶ φανερὰ εἰρωνευόμενοι χαρίεντες φαίνονται. »

²⁰⁰ « ἀντικείμεθα δ' ὁ ἀλαζῶν φαίνεται τῷ ἀληθευτικῷ χείρων γάρ. »

pour décrire l'aspect agréable des *eirônes* et des hommes véridiques sont d'ailleurs à peu de choses près des synonymes ²⁰¹.

Aristote identifie ensuite deux types d'*eirônes*, qui se distinguent par l'objet de leurs dissimulations respectives et par les réactions qu'elles suscitent. La *prospoiésis* du premier type d'*eirôn* porte en effet sur des capacités importantes (τὰ ἔνδοξα), qui ne sont pas à la portée de tout le monde et qui ne sont pas trop visibles (τὰ μὴ λίαν ἐμποδῶν καὶ φανερά). L'objet de la première forme d'*eirôneia* est donc le même que celui de la pire des impostures : cet *eirôn* nie posséder les *endoxa* que le troisième type d'*alazôn* revendique pour lui-même ²⁰². Aristote vient de donner des exemples de ces ressources tenues en haute estime que l'*alazôn* simule : celles du devin, du sage ou du médecin. Ainsi, lorsqu'il mentionne Socrate pour illustrer l'attitude du premier type d'*eirôn*, il fait sans doute référence à la façon dont celui-ci refusait le titre de *sophos*. Par ailleurs, comme il est difficile de vérifier la présence ou l'absence de telles capacités chez un individu, l'*eirôneia* de premier type risque de ne pas être perçue comme un mensonge ou une ruse, mais comme de la modestie de bon aloi. Utilisée avec modération, cette forme d'*eirôneia* donne à celui qui l'emploie l'apparence d'un homme agréable.

La minimisation du deuxième type d'*eirôn* porte quant à elle sur des ressources insignifiantes et manifestes (τὰ μικρὰ καὶ φανερά), et c'est précisément ce qui attire sur lui le mépris général ²⁰³. Comme il est impossible

²⁰¹ Comparer « χαριέστεροι τὰ ἦθη φαίνονται » (cité plus haut, note 196) à « ἐμμελέστερον φαίνεται » (cité *supra*, section VI.2, note 182).

²⁰² Selon Nancy (1984), cette communauté d'objet impliquerait que tous les *eirônes* soient au fond des vantards (p.44). Une telle interprétation ne tient pas compte des distinctions effectuées par Aristote.

²⁰³ Edmunds (2004), qui cherche à cerner « l'ironie pratique » du Socrate historique, croit que l'exemple du vêtement des Lacédémoniens vise, non pas ces derniers, mais les Athéniens qui les imitaient (p.193). Selon cet interprète, Aristote ne se serait pas aperçu que son exemple s'appliquait parfaitement à Socrate (p.199). Edmunds cherche ainsi à montrer que, par son style vestimentaire et ses manières, le Socrate historique aurait été perçu par ses contemporains comme un *eirôn* de ce deuxième type (p.200). Rien cependant, dans l'extrait d'Aristote, ne permet de conclure qu'il vise les Athéniens plutôt que les

de tromper les gens sur des choses flagrantes, l'*eirōneia* de deuxième type est d'emblée perçue par tout le monde comme de la fausse modestie. La simulation est aussitôt démasquée. Lorsqu'elle est poussée à l'extrême, ce type d'*eirōneia* prend d'ailleurs l'allure d'une vantardise. Cet *eirōn* peut ainsi être rapproché de l'*alazōn* qui se vante pour le seul plaisir de la chose : ils ne sont pas dangereux, mais leurs *prospoiēseis* respectives leur donnent l'apparence d'hommes médiocres et frivoles.

VI.4) Conclusion partielle

Dans les oeuvres éthiques d'Aristote, l'*eirōneia* demeure un vice, un objet de blâme, comme c'était le cas chez les autres auteurs. Elle est encore un mensonge intentionnel. Aristote se distingue toutefois des auteurs précédents par la précision de sa définition. Sa conception de l'*eirōneia* n'englobe pas n'importe quelle simulation effectuée en pleine connaissance de cause, mais seulement celle où l'on minimise ses capacités. Les *eirōnes* des oeuvres éthiques dissimulent les ressources qu'ils ont à leur disposition.

Il ne faut pas pour autant conclure que l'*eirōneia* fait l'objet d'une condamnation sans réserves chez Aristote. Ce philosophe estime en effet que,

Lacédémoniens («... οἷον ἢ τῶν Λακῶνων ἐσθής »). C'est pourquoi Edmunds est obligé de s'appuyer sur certains passages des oeuvres de Xénophon et d'Aristophane pour soutenir son hypothèse (*ibid.*). Il est vrai que le manteau de Socrate et son habitude de marcher pieds nus s'apparentent au style des Spartiates (comparer par exemple chez Xénophon, *Constitution des Lacédémoniens* 2, 4 et *Mémorables* I, 6, 2). On trouve toutefois chez Platon une description des Athéniens « laconisants » (cf. *Protagoras* 342c, trad. Ildefonse pour l'expression). Le Socrate de Platon affirme alors que ces hommes ont les oreilles déchirées, qu'ils portent des lanières de cuir autour des mollets, et qu'ils sont vêtus d'un petit manteau (βραχέϊας ἀναβολάς, *ibid.*). Outre les deux premiers éléments, qui ne font pas partie de l'accoutrement habituel de Socrate, on remarque que le terme utilisé pour désigner le manteau en question (*anabolē*) n'est pas le même que celui qui sert à qualifier l'habit du philosophe (*himation*, voir notamment *Banquet* 220b et *République* I, 327b). Dans le passage qui nous occupe, Aristote emploie quant à lui un terme très général (*esthés*). La tentative d'Edmunds de faire de Socrate un modèle de l'*eirōn* méprisable semble donc hasardeuse. Qui plus est, l'idée qu'un philosophe de la trempe d'Aristote ne se soit pas rendu compte de la portée de son propre exemple paraît farfelue. L'article d'Edmunds a cependant le mérite d'insister sur le fait que l'*eirōneia*, pour les Grecs de l'époque classique, ne se limitait pas au domaine des discours, mais pouvait aussi s'appliquer à des comportements (p.193 et 201).

de façon générale, il existe toujours un extrême qui s'approche plus que l'autre de la médiété, et donc de la vertu ²⁰⁴. Il en va ainsi de l'*eirōneia*, qui est valorisée dans une certaine mesure par comparaison avec son contraire. Pour Aristote, l'*alaxoneia* est un vice bien pire que l'*eirōneia*, parce que l'exagération est déplaisante, et que cette simulation est souvent utilisée pour obtenir un avantage personnel. Or, ce philosophe, contrairement aux autres auteurs, n'impute aucun motif égoïste à l'*eirōn*.

Aristote attribue même un certain usage de l'*eirōneia* à des hommes vertueux, qui s'apparente à une forme de politesse. On pourrait alors parler d'une récupération de l'*eirōneia*. On ne peut toutefois aller beaucoup plus loin, puisque l'analyse d'Aristote se situe au niveau des apparences. Comme Gooch l'a remarqué, l'*eirōneia* dans le contexte de la vie sociale est une question de perception ²⁰⁵. Or, l'homme véridique et le *megalopsukchos* pratiquent l'*eirōneia* par souci de sociabilité, pour plaire à leur entourage ou le ménager. Ils ne sont pas perçus comme des *eirōnes*, mais comme des hommes charmants. C'est aussi le cas de l'*eirōn* qui dissimule des capacités importantes mais qui ne sont pas manifestes. Il a exactement la même apparence que les hommes vertueux : la seule intention qu'on lui prête est de chercher à éviter l'exagération.

Il est donc difficile de distinguer la modestie et l'absence d'enflure nécessaires au bon fonctionnement des relations humaines, d'une véritable *eirōneia* qui serait utilisée avec habileté. L'*eirōneia* qui n'est pas perçue comme telle passe très bien en société. L'*eirōneia* pratiquée à l'excès, ou mal à propos, suscite quant à elle le mépris.

²⁰⁴ Cf. *Éthique à Nicomaque* II, 8, 1108b35-1109a12.

²⁰⁵ Cf. Gooch 1987, p.101.

VII) Les *eirōneiai* rhétoriques

Les interprètes qui se sont penchés sur la question de l'*eirōneia* ne tiennent pas compte des occurrences du terme apparaissant dans la *Rhétorique* d'Aristote et la *Rhétorique à Alexandre*, ou ils limitent leur analyse à quelques-unes d'entre elles seulement ²⁰⁶. Cela tient peut-être au fait que, dans la *Rhétorique* d'Aristote, l'*eirōneia* est souvent mentionnée en passant, à la fin d'une liste de procédés. Ce philosophe ne prend pas la peine de définir ce qu'il entend par là dans ce texte. Anaximène de Lampsaque fournit quant à lui une double définition, mais elle n'est pas exhaustive, comme nous le verrons ²⁰⁷.

Dans les oeuvres éthiques d'Aristote, l'*eirōneia* n'est jamais liée au jeu ou à la plaisanterie. En revanche, vers la fin de la *Rhétorique*, l'*eirōneia* est présentée comme une espèce du genre des discours comiques ²⁰⁸. Cette seule occurrence constitue un indice à l'effet que le terme « *eirōneia* » a, dans cet ouvrage, un sens qui excède celui des oeuvres éthiques. Il désigne une certaine façon de parler qui englobe plus de choses que la minimisation des capacités du locuteur.

L'*eirōneia* est en effet envisagée selon une autre perspective. Les idées proposées dans les traités de rhétorique d'Aristote et d'Anaximène se situent ainsi en dehors de l'éthique : le but poursuivi par Aristote n'est plus de cerner le bien et l'excellence morale, mais d'identifier ce qui permet de persuader avec le plus d'efficacité possible. L'orateur d'Aristote n'a pas à être un homme

²⁰⁶ Ces occurrences ne font d'ailleurs pas l'objet d'une étude, mais plutôt d'une mention. Ribbeck (1876) mentionne ainsi les deux premières occurrences de la *Rhétorique* d'Aristote, mais il ne dit rien de la *Rhétorique à Alexandre* (cf. p.393 et 396). Les autres commentateurs qui sont cités ci-dessous ne mentionnent que le premier extrait pertinent de la *Rhétorique à Alexandre*. Bergson (1971) résume en un paragraphe l'ensemble des occurrences de la *Rhétorique* d'Aristote (cf. p.412 et 419). Markantonatos (1975) nous renvoie aussi, en note de bas de page, à tous les passages pertinents de la *Rhétorique* d'Aristote (p.18-19). Büchner (1941) ne mentionne pour sa part que la dernière occurrence de ce texte (p.345-346).

²⁰⁷ Elle convient à 4 des 7 exemples d'*eirōneia* figurant dans la *Rhétorique à Alexandre*. Cf. *infra*, sections VII.3.2 à VII.4.

²⁰⁸ Cf. *Rhétorique* III, 18, 1419b3-9 (analysé *infra*, section VII.2.2).

véridique. Bien au contraire, il doit user de ses talents d'acteur pour donner une image de lui-même et de son état d'esprit qui soient conformes au but de son discours²⁰⁹. La simulation est nécessaire en matière de rhétorique. On ne reprochera donc pas à l'*eirôn* sa *prospoiêsis*. On verra par ailleurs que, pour Aristote, Gorgias est un *eirôn* au moins aussi exemplaire que Socrate.

VII.1) L'*eirôneia* suscite la colère et la crainte

Dans la *Rhétorique* d'Aristote, les deux premières occurrences du terme qui nous occupe ne désignent pas encore des procédés rhétoriques, mais des comportements, comme c'était le cas dans les oeuvres éthiques.

Au début du livre II, Aristote entreprend en effet l'exposition des causes des émotions et des genres de personnes qui les suscitent. La connaissance de ces comportements, et des sentiments qu'ils provoquent, devrait permettre à l'orateur de mettre ses auditeurs dans un état d'esprit susceptible de faire pencher leur jugement en sa faveur²¹⁰. La première mention de l'*eirôneia* apparaît vers la fin de l'examen de la colère. Ce passage étant difficile à interpréter, mettons-le d'abord en contexte afin d'y voir plus clair.

La colère est définie par Aristote comme un désir de se venger d'une *oligôria* (indifférence, manque de considération) apparente et inconvenante²¹¹. L'*oligôria*, quant à elle, consiste à estimer qu'une chose n'a aucune valeur, par opposition à des biens et des maux qui sont, eux, jugés dignes de *spoudê*²¹². Le mépris est la première espèce de ce manque de considération, et sa définition

²⁰⁹ Voir *Rhétorique* II, 1, 1377b20-1378a30 ; et III, 1, 1403b15-1404a20.

²¹⁰ *Rhétorique* II, 1, 1377b20-1378a30.

²¹¹ *Rhétorique* II, 2, 1378a30-32 : « Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. »

²¹² *Rhétorique* II, 2, 1378b10-13 : « ἐπεὶ δὲ ἡ ὀλιγωρία ἐστὶν ἐνέργεια δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον (καὶ γὰρ τὰ κακὰ καὶ τὰ γαθὰ ἄξια οἴομεθα σπουδῆς εἶναι, καὶ τὰ συντείνοντα πρὸς αὐτά) ».

est à peu de choses près la même que celle de l'*oligônia*²¹³. Les deux autres espèces sont la machination, qui consiste à faire obstacle aux volontés de quelqu'un pour l'empêcher d'obtenir ce qu'il désire²¹⁴; et l'outrage, qui consiste à humilier quelqu'un pour le plaisir d'afficher sa supériorité²¹⁵.

Selon Aristote, un homme se fâche facilement lorsqu'il est animé d'un ardent désir qu'il ne réussit pas à satisfaire²¹⁶. Il se mettra ainsi en colère contre tous ceux qui s'opposent à la réalisation de son désir, contre ceux qui refusent d'y participer ou ceux qui la gênent d'une quelconque façon. Cet homme, qui est frustré dans son désir, sera encore plus irascible si sa situation laisse son interlocuteur indifférent²¹⁷.

L'extrait pertinent pour notre propos apparaît vers la fin de la liste des gens qui suscitent la colère. L'*eirôneia* est alors opposée à la *spoudê* :

« [On se fâche] aussi contre ceux qui usent d'*eirôneia* (τοῖς εἰρωνευομένοις) lorsqu'on est rempli de zèle (πρὸς σπουδάζοντας), car l'*eirôneia* a quelque chose de méprisant²¹⁸. »
(*Rhétorique* II, 2, 1379b30-31, trad. Dufour, modifiée).

Le contexte du passage incite à voir dans ces « *spoudazontes* » des gens animés d'une *spoudê*, et non pas des gens qui parleraient sur un ton sérieux²¹⁹. Pour

²¹³ *Rhétorique* II, 2, 1378b15-17 : « ὁ τε γὰρ καταφρονῶν ὀλιγορεῖ (ὄσα γὰρ οἴονται μηδενὸς ἀξία, τούτων καταφρονοῦσιν, τῶν δὲ μηδενὸς ἀξίων ὀλιγοροῦσιν)... ».

²¹⁴ *Rhétorique* II, 2, 1378b18-20 : « ἔστι γὰρ ὁ ἐπιπρασμὸς ἐμποδισμὸς ταῖς βουλήσεσιν μὴ ἵνα τι αὐτῷ ἀλλ' ἵνα μὴ ἐκείνῳ· ἐπεὶ οὖν οὐχ ἵνα αὐτῷ τι, ὀλιγορεῖ. ».

²¹⁵ Cf. *Rhétorique* II, 2, 1378b23-25 (avec la suite) : « ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχροῦν ἔστι τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἴσθη. ».

²¹⁶ Cf. *Rhétorique* II, 2, 1379a11-30, pour ce développement.

²¹⁷ *Rhétorique* II, 2, 1379a18-19 : « ... μάλιστα μὲν πρὸς τοῖς τοῦ παρόντος ὀλιγοροῦντας... ».

²¹⁸ « καταφρονητικὸν γὰρ ἡ εἰρωνεία. »

²¹⁹ Pour une telle lecture, voir la traduction de Ruelle revue par Vanhemelryck : « Contre ceux qui répondent avec ironie lorsqu'on leur parle sérieusement... ». La traduction de Dufour est plus juste (« Contre ceux qui opposent l'ironie à nos préoccupations sérieuses... »), bien qu'elle masque le fait que ce sont des personnes, et non de pures attitudes, qui sont en cause dans cet extrait.

Aristote en effet, c'est l'ardeur du désir d'un homme qui le rend colérique²²⁰. Ainsi, notre extrait décrit une situation où un homme qui fait preuve de zèle envers un objet quelconque se met en colère contre un interlocuteur qui manque de considération pour ce même objet. On remarque aussi que l'*eirôn* en question n'apparaît plus comme un être digne de mépris, mais au contraire comme un homme méprisant²²¹. Il considère la chose à laquelle son vis-à-vis accorde la plus haute importance comme étant insignifiante. Ce type d'*eirôneia* ne consiste donc pas à minimiser ses propres ressources, mais bien à minimiser la valeur de l'objet du zèle et du désir d'autrui.

Aristote ne donne pas d'exemple de la façon dont ce mépris pourrait s'exprimer. L'extrait est d'ailleurs tellement succinct qu'il peut supporter différentes interprétations. Si l'*eirôn* provoque la colère du *spondaxôn* en faisant obstacle à la réalisation de son désir, cet obstacle doit être indirect, à défaut de quoi on n'aurait plus affaire à du mépris, mais à de la machination selon les critères d'Aristote. Cette *eirôneia* pourrait alors être du même type que celle qui est reprochée aux Athéniens par Démosthène, à savoir user de prétextes et de ruses pour éviter de participer à l'entreprise de l'homme zélé.

Il y a cependant une autre possibilité. Le mépris de l'*eirôn* s'exprime d'une façon subtile : il ne tourne pas ouvertement l'objet du zèle d'autrui en dérision, et il ne l'attaque pas de façon directe non plus. Aristote traite en effet de ces comportements comme de cas différents de l'*eirôneia*²²². Se moquer de

²²⁰ Voir *Rhétorique* II, 2, 1379a17-18 : « ... ὅλως ἐπιθυμοῦντες καὶ μὴ κατορθοῦντες ὀργίλοι εἰσὶ καὶ εὐπαρόρητοι... » ; et II, 2, 1379a23-24 : « προοδοποιεῖται γὰρ ἕκαστος πρὸς τὴν ἑκάστου ὀργὴν ὑπὸ τοῦ ὑπάρχοντος πάθους ».

²²¹ C'est sans doute la raison pour laquelle Ribbeck (1876) croit qu'il s'agit là de l'*eirôneia* du *megalopsukhos* de l'*Éthique à Nicomaque* (p.396). Cette interprétation est toutefois inadéquate, parce que le mépris du *megalopsukhos* pour les autres hommes l'incite, non pas à se servir de l'*eirôneia*, mais plutôt à s'exprimer en toute franchise (cf. *supra*, section VI.2).

²²² Elles ont déjà été mentionnées au début de la liste des gens qui provoquent la colère d'autrui. Voir *Rhétorique* II, 2, 1379a30-32 : « ... ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελοῖσι καὶ χλευάζουσι καὶ

quelqu'un et le ridiculiser, par exemple, ne constituent pas une marque de mépris mais bien un outrage. Si donc il y a dérision ou attaque, il faut que celles-ci soient indirectes, qu'elles soient voilées.

Notre passage identifie un procédé par lequel l'orateur peut susciter une émotion particulière chez son auditoire. L'un des moyens dont l'orateur disposerait pour remporter la victoire dans un débat consisterait ainsi à accuser son adversaire d'*eirōneia*, afin d'attiser la colère de ses auditeurs envers lui. Aristote ajoutera d'ailleurs plus loin que si l'orateur veut, au contraire, inspirer à son auditoire une disposition de calme et de douceur (*praotēs*) à l'endroit d'un individu, il devra lui donner l'impression que celui-ci partage leur *spoudē*²²³. L'*eirōneia* imputée à un rival pourrait donc être celle qu'Aristote mentionne au livre III, et qui relève du genre comique. Pour ce philosophe en effet, une attitude sérieuse (*spoudē*) est une arme de choix pour contrer un adversaire qui plaisante²²⁴. L'*eirōneia* est alors décrite comme une espèce de plaisanterie plus subtile que la bouffonnerie. La première mention de l'*eirōneia* dans la *Rhétorique* pourrait donc consister en une forme de dérision par laquelle on laisse entendre qu'on juge médiocre cela même qui est considéré par d'autres comme étant très important²²⁵.

σκώπτουσιν (ὕβριζουσι γάρ)... ». Voir aussi *Rhétorique* II, 2, 1379a34-36 : « καὶ τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονοῦσι περὶ ὧν αὐτοὶ μάλιστα σπουδάζουσιν... ».

²²³ *Rhétorique* II, 3, 1380a26-29 : « καὶ τοῖς σπουδάζουσι πρὸς τοὺς σπουδάζοντας· δοκεῖ γὰρ σπουδάζεσθαι ἀλλ' οὐ καταφρονεῖσθαι. ».

²²⁴ Cf. *Rhétorique* III, 18, 1419b3-9 (analysé *infra*, section VII.2.2).

²²⁵ On pourrait être tenté d'établir un parallèle entre cette *eirōneia* et celle qu'Alcibiade impute à Socrate dans le *Banquet*. Il s'agit toutefois là d'une entreprise hasardeuse, étant donné qu'Alcibiade affirme du même souffle que Socrate lui a fait subir un outrage et qu'il se moque des gens (cf. *supra*, section V.2.2). Or, ces comportements sont exclus de la sphère de l'*eirōneia* par Aristote, comme nous venons de le voir. Bergson (1971), qui ne tient pas compte de ces distinctions, s'appuie sur ce parallèle mal assuré pour tenter de prouver que l'« idéalisation de l'*eirōneia* socratique », qu'il voit dans les œuvres éthiques d'Aristote, ne serait pas intentionnelle (p.414).

Le sens du deuxième passage de la *Rhétorique* d'Aristote où il est question des *eirônes* est beaucoup plus clair. Ils apparaissent en effet au sein de la liste des gens qu'il faut craindre.

« Parmi ceux que nous avons lésés, ou qui sont nos ennemis ou nos adversaires, nous avons à craindre, non pas ceux qui sont emportés ou francs, mais ceux qui sont calmes, rusés et fourbes ²²⁶ ; car ils ne laissent pas voir que leur attaque est proche, en sorte qu'il n'est jamais évident qu'elle soit éloignée. »

(*Rhétorique* II, 5, 1382b18-23, trad. Dufour, très légèrement modifiée)

L'*eirôneia* est opposée à la franchise, comme c'était le cas dans les oeuvres éthiques d'Aristote et dans les *Lois* de Platon. Ces *eirônes* s'apparentent aussi à l'*eirôn* des *Nuées* d'Aristophane, en ce qu'ils sont insaisissables. Ces gens dissimulent leur colère et leurs intentions. Leur simulation porte donc en partie sur une disposition affective, une émotion. Ces hommes rusés ne profèrent pas de menaces. Ils attaqueront plutôt au moment où leur ennemi s'y attendra le moins. C'est ce qui les rend si redoutables.

VII.2) L'*eirôneia* comique

Les autres passages de la *Rhétorique* d'Aristote qui sont pertinents pour notre propos concernent divers procédés rhétoriques. Certains d'entre eux ont une teneur humoristique. La signification du terme « *eirôneia* » est alors très différente de celle des oeuvres éthiques. Elle continue toutefois d'impliquer une certaine part de simulation ou de dissimulation.

VII.2.1) Parodier la solennité

Au livre III, Aristote traite du style des discours, qui doit être approprié au sujet et à l'émotion qu'il suscite ²²⁷. Selon lui, la pompe (*ogkon*), qui comprend

²²⁶ « ... οὐχ οἱ δέξυθμοι καὶ παρρησιαστικοί, ἀλλὰ οἱ πρῶτοι καὶ εἴρωνες καὶ πανούργοι »

²²⁷ *Rhétorique* III, 7, 1408a10 sq.

notamment l'usage de métaphores et d'épithètes, peut être utile dans les discours, à la condition d'en user avec modération ²²⁸. L'excès de ce genre de procédés donne en effet un style poétique au discours ²²⁹. Or, le style poétique ne convient pas aux discours rhétoriques ²³⁰. Notre passage porte sur la convenance de l'usage de cette emphase.

« L'abondance des mots composés, des épithètes, et des mots étrangers convient surtout à celui qui parle avec émotion ²³¹. On pardonne à un homme en colère de dire un malheur "grand comme le ciel" ou "monstrueux"; de même lorsqu'il maîtrise déjà ses auditeurs, et qu'il les a enthousiasmés par des éloges ou des blâmes, ou par la colère ou l'amitié, comme le fait Isocrate à la fin du *Panygérique*, en parlant de "gloire" et "mémoire", et de "ceux qui ont enduré...". Car c'est ainsi que s'expriment ceux qu'emportent l'enthousiasme, de sorte que les auditeurs acceptent évidemment un tel langage, étant dans le même état d'esprit ²³². C'est pourquoi ce style convient aussi à la poésie, car la poésie a quelque chose d'inspiré. Il faut donc l'utiliser de cette manière, ou bien avec eirōneia, comme le faisait Gorgias ou comme dans certaines parties du Phèdre ²³³. »

(*Rhétorique* III, 7, 1408b11-20, trad. Dufour et Wartelle, modifiée)

Cette *eirōneia* consiste à adopter un style passionné, sans toutefois être vraiment ému. Il ne s'agit pas de minimiser ses propres mérites, ni la *spoudé* d'autrui, mais plutôt de parler avec une solennité qui ne s'appuie pas sur des sentiments réels. Cette *eirōneia*, par laquelle on feint l'enthousiasme et l'émotion, est une simulation, une exagération. L'*eirōn* des oeuvres éthiques fuyait l'enflure (*ogkōn*), alors que celui-ci en use abondamment. Cette *eirōneia* ne consiste donc pas à en dire moins qu'on pense, mais à en dire beaucoup plus.

²²⁸ *Rhétorique* III, 6, 1407b26-32.

²²⁹ *Rhétorique* III, 3, 1406a10-1406b1.

²³⁰ *Rhétorique* III, 2, 1404b1-5.

²³¹ « τὰ δὲ ὀνόματα τὰ διπλᾶ καὶ τὰ ἐπίθετα πλείω καὶ τὰ ξένα μάλιστα ἀρμόττει λέγοντι παθητικῶς. »

²³² « φθέγγονται γὰρ τὰ τοιαῦτα ἐνθουσιάζοντες, ὥστε καὶ ἀποδέχονται δηλονότι ὁμοίως ἔχοντες. »

Plusieurs traducteurs considèrent que l'allusion au *Phèdre* concerne le paragraphe 238d²³⁴, où Socrate utilise une épithète fleurie pour parler de l'inspiration qui préside à son discours. Il se qualifie en effet lui-même de *nympholēptos*. Le philosophe s'arrête alors au milieu de son premier discours sur l'amour, pour commenter sa façon de parler.

« – Dis-moi, mon cher Phèdre, n'es-tu pas de même avis que moi : je suis dans un état qui tient du divin²³⁵.
 – C'est tout à fait mon avis, Socrate : cela ne t'est pas habituel ; un flux t'emporte.
 – Silence donc, écoute-moi. Car en réalité, ce lieu me paraît avoir quelque chose de divin. De sorte que si, dans la suite de mon discours, j'en viens souvent à être possédé par les Nymphes, ne t'étonne pas²³⁶. De fait, les paroles que je viens de proférer ne sont pas loin du ton dithyrambique²³⁷. »
 (*Phèdre* 238c-d, trad. Brisson)

Socrate rejettera plus tard ce premier discours et celui de Lysias. Le philosophe ayant affirmé être en mesure de produire un meilleur discours que celui du rhéteur, il s'est retrouvé obligé de défendre la même thèse que lui²³⁸. Or, cette thèse, selon laquelle il vaut mieux avoir des relations sexuelles avec un homme qui n'est pas amoureux, se situe aux antipodes de ses propres convictions sur l'amour²³⁹.

²³³ « ἡ δὴ οὕτως δεῖ, ἢ μετ' εἰρωνείας, ὥσπερ Γοργίας ἐποίει καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ. »

²³⁴ Voir la traduction de Dufour et Wartelle de la *Rhétorique*, p.109, note 5 ; la traduction de Ruelle revue par Vanhemelryck de la *Rhétorique*, p.322, note 1 ; et la traduction de Brisson du *Phèdre*, p.201, note 90 et p.203, note 109.

²³⁵ « Ἀτάρ, ὦ φίλε Φαίδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ, θεῖον πάθος πεπονθέναι; »

²³⁶ « ... ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένομαι, μὴ θαυμάσῃς; »

²³⁷ « τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι. »

²³⁸ Cf. *Phèdre* 235a-236b.

²³⁹ Cf. *Phèdre* 235e-236b. On apprendra dans la palinodie de Socrate que l'amour est certes une folie, mais une folie divine, et qu'il vaut mieux s'abstenir d'avoir des rapports sexuels dans une relation pédérastique (voir *Phèdre* 245b-c et 253c-257a).

Socrate dira ainsi de son premier discours et de celui de Lysias qu'il n'y a en eux « rien de sain, rien de vrai non plus » et qu'ils « prennent des airs solennels comme s'ils étaient quelque chose, au cas où ils arriveraient à faire illusion à quelques pauvres bougres ²⁴⁰ ». Le langage utilisé par le philosophe dans son premier discours était excessif : il ne reflétait pas son sentiment réel à l'endroit des idées qu'il avançait sur l'amour – sentiment qui était plutôt de l'ordre de la honte ²⁴¹. L'emphase avec laquelle Socrate a parlé était donc trompeuse, comme l'était aussi celle de Lysias. À la différence du rhéteur cependant, le philosophe ne laisse pas le jeune Phèdre sous l'emprise de cette illusion. Il s'applique plutôt, comme on vient de le voir, à dévoiler la nature réelle de ces discours ²⁴².

À la fin du V^{ème} siècle, le style dithyrambique, dont Socrate se réclame dans le passage qui nous occupe, était « affecté et pompeux » au point de devenir un objet de comédie sous la plume d'Aristophane ²⁴³. Comme Aristote le soulignait lui-même en commençant à traiter de la convenance du style, utiliser des ornements verbaux pour parler d'une chose sans importance (comme le fait le poète tragique Cléophon, en parlant d'une « auguste figue »), ne donne pas un aspect plus solennel au discours, mais produit au contraire un effet comique ²⁴⁴. La surabondance des épithètes et des mots composés peut elle aussi provoquer l'hilarité ²⁴⁵. Cet effet n'était sans doute pas désiré par

²⁴⁰ *Phèdre* 242e-243a, trad. Brisson : « ... τὸ μὴδὲν ὑγιᾶς λέγοντε μὴδὲ ἀληθῆς σεμνόμεσθαι ὡς τι ὄντε, εἰ ἄρα ἀνθρωπίσκους τινὰς ἐξαπατήσαντε εὐδοκίμησεται ἐν αὐτοῖς. ».

²⁴¹ Cf. *Phèdre* 243b (ὕπ' αἰσχύνῃς).

²⁴² Voir aussi *Phèdre* 262c-d (analysé *supra*, section 7.3.5).

²⁴³ Voir la note 109 de Brisson à sa traduction du *Phèdre*.

²⁴⁴ Cf. *Rhétorique* III, 7, 1408a11-14 (avec la suite) : « τὸ δ' ἀνάλογόν ἐστιν εἴαν μῆτε περὶ εὐόγκων αὐτοκαβδάλως λέγηται μῆτε περὶ εὐτελῶν σεμνῶς, μῆδ' ἐπὶ τῷ εὐτελεῖ ὀνόματι ἐπὶ κόσμος· εἰ δὲ μὴ, κωμῳδία φαίνεται... ».

²⁴⁵ Voir *Rhétorique* III, 3, 1406a18-36 : « διὸ ποιητικῶς λέγοντες τῇ ἀπρεπείᾳ τὸ γελοῖον καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμποιοῦσι, καὶ τὸ ἀσαφές διὰ τὴν ἀδολεσχίαν (1406a32-34) ».

Cléophon. Mais l'usage ironique de l'emphase, qui consiste en une véritable parodie, est quant à lui intentionnel.

L'*eirōneia* qui consiste à feindre la passion et à parler avec une pompe volontairement démesurée apparaît ainsi comme une forme de plaisanterie, une plaisanterie qui peut passer inaperçue. C'est du moins ce qui se passe dans notre exemple du *Phèdre*. La parodie à laquelle se livre Socrate ne fait pas rire son auditeur. L'aspect caricatural du discours semble avoir échappé au jeune Phèdre.

VII.2.2) L'humour comme procédé rhétorique

Il existe une autre forme d'*eirōneia* qui appartient au genre des discours comiques pour Aristote. Il en recommande même l'usage à l'occasion de son examen de la preuve (*pistis*), qui est la partie du discours rhétorique où l'on fait la démonstration de la thèse que l'on défend ²⁴⁶. La réfutation des arguments de l'adversaire est une partie des preuves ²⁴⁷. L'*eirōneia* apparaît alors comme un moyen par lequel on peut attaquer l'argumentation de son adversaire et répondre à ses tentatives de réfutation.

« Quant aux discours comiques – puisqu'ils me semblent pouvoir être d'une certaine utilité dans les débats ²⁴⁸ –, Gorgias dit, et a raison de dire, que l'on doit détruire le sérieux de ses adversaires par le rire et leur rire par le sérieux ²⁴⁹. On a dit, dans la *Poétique*, combien il y a d'espèces de discours comiques, dont l'une convient à un homme libre et l'autre non, afin que l'on prenne celle qui nous convient ²⁵⁰. L'*eirōneia* est plus digne d'un homme libre que

²⁴⁶ *Rhétorique* III, 13, 1414a31-b15.

²⁴⁷ *Ibid.* et *Rhétorique* III, 17, 1418b5 sq.

²⁴⁸ « περὶ δὲ τῶν γελοίων, ἐπειδὴ τινα δοκεῖ χρῆσιν ἔχειν ἐν τοῖς ἀγῶσι... »

²⁴⁹ « καὶ δεῖν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλῳ τὸν δὲ γέλῳ σπουδῇ, ὀρθῶς λέγων... »

²⁵⁰ « ... εἴρηται πόσα εἶδη γελοίων ἔστιν ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, ὧν τὸ μὲν ἀρμόττει ἐλευθέρῳ τὸ δ' οὐ, ὅπως τὸ ἀρμόττον αὐτῷ λήψεται. »

la bouffonnerie, parce que l'*eirôn* produit un effet comique pour lui-même, alors que le bouffon le fait pour autrui ²⁵¹. »
(*Rhétorique III*, 18, 1419b3-9, notre traduction)

Cette *eirôneia* est une forme de plaisanterie où l'on ne cherche pas nécessairement à faire rire les autres. L'*eirôn* fait une plaisanterie pour son propre plaisir, et ce même si ses auditeurs risquent de ne pas la trouver drôle ou de ne pas la comprendre. Le bouffon cherche quant à lui à provoquer l'hilarité chez son auditoire. Sa blague est donc évidente pour tout le monde, tandis que l'humour de l'*eirôn* peut très bien passer inaperçu. Dans le cadre d'un débat où l'orateur se sert de l'*eirôneia* comme d'une arme pour mettre en échec un adversaire qui adopte une attitude très sérieuse, la plaisanterie doit toutefois être perceptible pour être efficace. Il doit donc s'agir d'une forme d'humour partiellement voilé.

Anaximène de Lampsaque recommande lui aussi l'emploi de l'*eirôneia* comique dans l'accusation. La formule qu'il utilise ressemble beaucoup à celle qu'Aristote attribue à Gorgias. On trouve en effet ceci dans la *Rhétorique à Alexandre* :

« Il faut aussi, dans les discours de dénigrement, recourir à l'*eirôneia*, et tourner en ridicule ce dont l'adversaire tire vanité ²⁵². »
(*Rhétorique à Alexandre*, 35, 19, trad. Chiron, très légèrement modifiée).

Il faut tourner en dérision cela même qui fait la fierté de son adversaire et qui lui donne une allure vénérable. Anaximène enjoint cependant à son lecteur d'éviter de se moquer (*σκώπτειν*) de l'accusé, parce que les railleries (*τὰ σκώμματα*)

²⁵¹ « ἔστι δ' ἡ εἰρωνεία τῆς βωμολοχίας ἐλευθεριώτερον· ὁ μὲν γὰρ αὐτοῦ ἕνεκα ποιεῖ τὸ γελοῖον, ὁ δὲ βωμολόχος ἕτερου. »

²⁵² « χρὴ δὲ <καὶ> ἐν ταῖς κακολογίαις εἰρωνεύεσθαι καὶ καταγελάειν τοῦ ἐναντίου, ἐφ' οἷς σεμνύνεται... »

ont moins de force de frappe que le récit de la vie de l'accusé²⁵³. Cette *eirōneia* doit donc être elle aussi une forme d'humour voilé.

VII.2.3) L'*eirōn* comme personnage de comédie

En quoi consiste cet humour ironique au juste ? Aristote affirme avoir déjà fourni des explications à ce sujet, dans la partie perdue de la *Poétique* consacrée à la comédie, ce qui ne nous avance pas beaucoup.

La tentative de « reconstruction » de Janko de cette deuxième partie de la *Poétique*, qui est effectuée à partir du *Tractatus Coislianus*²⁵⁴, n'éclaire pas grand-chose non plus. On ne trouve en effet qu'une seule mention de l'*eirōneia* dans ce texte. Elle apparaît au sein une courte liste des caractères (ἦθη) de la comédie, à savoir les caractères bouffons (τὰ βωμολόχα), les caractères « ironiques » (τὰ εἰρωνικά) et les caractères vantards (τὰ τῶν ἀλαζόνων)²⁵⁵. Ce sont là trois grands types de personnages de comédie. Cette *eirōneia* pourrait donc avoir un sens aristophanéen. L'*eirōn* en question serait alors un homme plein de ruses et d'astuces.

Janko établit cependant une correspondance entre ce passage et celui de la *Rhétorique*, et il interprète cette liste à la lumière des définitions éthiques de ces trois termes²⁵⁶, ce qui donne lieu à certains problèmes. Dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* sur lequel cet interprète s'appuie, la bouffonnerie est en effet présentée comme un comportement qui consiste à trop plaisanter²⁵⁷. Cet

²⁵³ Cf. *Rhétorique à Alexandre* 35, 17-19.

²⁵⁴ Cf. Janko 1984.

²⁵⁵ Janko 1984, p.38.

²⁵⁶ Janko 1984, p.216-218.

²⁵⁷ Voir, pour ce développement, *Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1108a23-26 (analysé *supra*, section 4.1.3) : « περι δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὁ μὲν μέσος εὐτράπελος καὶ ἡ διάθεσις εὐτραπεία, ἡ δ' ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὁ δ' ἐλλείπων ἀγροικός τις καὶ ἡ ἕξις ἀγροικία ».

excès est alors opposé, non pas à l'*eirōneia*, mais au manque d'humour et à la juste mesure que constitue l'*entrapelia*. Or, le passage de la *Rhétorique* que nous cherchons à éclaircir ne concerne pas l'excès ou le défaut d'humour, mais bien différents types de plaisanteries.

VII.2.4) L'humour de l'homme libre

Un autre extrait de l'*Éthique à Nicomaque* peut cependant nous aider à cerner l'humour de l'homme libre mentionné dans la *Rhétorique*.

Nous venons de souligner l'existence d'une médiété en matière de plaisanterie chez Aristote, à savoir l'*entrapelia*, c'est-à-dire la « gaieté de bon aloi ²⁵⁸ » et le fait d'avoir de l'esprit. Pour Aristote, le tact est aussi une dimension importante de l'*entrapelia*, comme on le voit dans le passage suivant ²⁵⁹.

« D'ailleurs l'état moyen implique aussi le tact qui lui est intimement lié ²⁶⁰. Or la personne de tact sait dire et entendre le genre de propos qui s'accordent à l'honnêteté et au caractère de l'homme libre ²⁶¹. Il est en effet certains propos, lorsqu'on est quelqu'un de qualité, qu'il convient de dire et d'entendre en guise de plaisanteries. Autrement dit, il y a une différence entre la plaisanterie de l'homme libre et celle de l'esclave, de même qu'entre celle d'un homme éduqué et celle d'un inculte ²⁶². On peut d'ailleurs le voir aussi d'après les comédies en comparant les anciennes et les nouvelles. Dans les premières en effet, ce qui faisait rire, c'était le langage obscène, mais dans les secondes, c'est plutôt l'insinuation ²⁶³. Or ce

²⁵⁸ Selon la suggestion de Tricot (voir la note 3 de sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a10). Pour plus de détails sur cette médiété, voir *supra*, section 4.1.3.

²⁵⁹ Voir aussi *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a32-1128b1 (cité un peu plus bas, note 264).

²⁶⁰ « τῇ μέσῃ δ' ἔξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν »

²⁶¹ « τοῦ δ' ἐπιδεξίου ἐστὶ τοιαῦτα λέγειν καὶ ἀκοῦειν οἷα τῷ ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἀρμόττει »

²⁶² « ἔστι γὰρ τινα πρέποντα τῷ τοιούτῳ λέγειν ἐν παιδίας μέρει καὶ ἀκοῦειν, καὶ ἡ τοῦ ἐλευθερίου παιδία διαφέρει τῆς τοῦ ἀνδραποδῶδους, καὶ πεπαιδευμένου καὶ ἀπαιδέτου. »

²⁶³ « τοῖς μὲν γὰρ ᾗν γελοῖον ἢ αἰσχρολογία, τοῖς δὲ μᾶλλον ἢ ὑπόνοια »

ne sont pas là de minces différences sous le rapport de la bienséance.»

(*Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128a16-25, trad. Bodéüs, légèrement modifiée)

Aristote distingue ici des espèces de plaisanteries, l'une étant basée sur la vulgarité, l'autre sur des allusions. Selon lui, un homme de tact ne s'adonne qu'à l'humour digne de l'homme bon et libre. On notera que ce philosophe assimile l'homme de tact à l'*eutrapelos anêr* dans la suite du texte, et qu'il l'oppose au bouffon ²⁶⁴. Par ailleurs, l'*epieikeia*, qui est conçue dans cet extrait comme une qualité de l'homme de tact, est aussi une qualité que doit présenter l'orateur s'il veut persuader son auditoire ²⁶⁵.

Nous pouvons donc procéder à la déduction suivante pour éclairer notre passage de la *Rhétorique* : l'homme libre ne prononce pas de blagues obscènes, mais s'en tient plutôt à des sous-entendus. L'*eirôneia* que nous tentons de cerner est en effet un type d'humour convenant à un homme libre et pouvant passer inaperçu. L'orateur qui voudrait attaquer un adversaire drapé de sérieux en employant l'*eirôneia*, pourrait ainsi avoir recours à des plaisanteries allusives.

VII.2.5) Un exemple d'*eirôneia* comique non tactique

L'*eirôneia* comique peut être utilisée de diverses façons et dans divers contextes. Dans l'extrait des *Politiques* d'Aristote que nous analysons ci-dessous, il n'y a pas d'adversaire à réfuter.

²⁶⁴ *Éthique à Nicomaque* IV, 14, 1128a32-1128b1, trad. Bodéüs, très légèrement modifiée : « Ainsi donc, voilà comment se présente l'individu qui en occupe le milieu, qu'on l'appelle homme de tact (ἐπιδέξιος) ou enjoué (εὐτράπελος). Le bouffon (βωμολόχος), pour sa part, ne peut résister à l'envie de faire rire. Ni lui-même ni les autres ne sont épargnés s'il peut faire rire. Et il tient aussi le genre de propos qu'on ne trouve jamais dans la bouche de l'homme charmant (ὁ χαρίεις) et que parfois celui-ci ne tolérerait pas d'entendre. ».

²⁶⁵ Cf. *Rhétorique* I, 2, 1356a1-15.

Examinant la question du droit à la citoyenneté, Aristote expose la conception usuelle selon laquelle est citoyen celui qui est né de deux parents citoyens. Il souligne le problème qui surgit d'une conception de la citoyenneté où l'on remonte plus loin dans l'arbre généalogique pour établir le droit en question ²⁶⁶. Cette conception implique en effet une régression à l'infini. Qu'est-ce donc qui a conféré le droit à la citoyenneté au troisième ou au quatrième aïeul ²⁶⁷ ? Avant de résoudre lui-même ce problème, Aristote cite une réponse que Gorgias aurait donnée à cette question.

« Gorgias de Léontini, qui était peut-être embarrassé d'une part et ironique de l'autre, disait ²⁶⁸ : “ De même que ce sont des mortiers qui sont fabriqués par des fabricants de mortier, de même ce sont des Larisséens qui sont fabriqués par les démiurges, car ils sont des faiseurs de Larisséens.” »

(*Politiques* III, 2, 1275b26-30, trad. Pellegrin, légèrement modifiée)

Gorgias a déjà été cité deux fois en relation avec l'*eirōneia* dans la *Rhétorique*. Cette fois-ci, Aristote semble hésiter quant à l'attitude qu'il faut prêter au rhéteur : ou bien Gorgias ne sait pas quoi dire (aporie), ce qui l'amène à dire n'importe quoi ; ou bien il fait semblant de ne pas savoir quoi répondre (*eirōneia*), auquel cas il dissimule une thèse. Il se pourrait même que le rhéteur soit dans ces deux états à la fois selon Aristote. D'où il appert que distinguer l'aporie, qui est une incapacité réelle, de l'*eirōneia*, qui consiste parfois en une incapacité feinte, est une tâche assez difficile. Aristote renonce en tout cas à trancher la question en ce qui concerne ce mot de Gorgias.

Il ne fait pas de doute cependant que l'*eirōneia* en question soit destinée à produire un effet comique, puisqu'il s'agit d'un jeu de mots. Mais la réponse du rhéteur est moins puérile qu'il n'y paraît au premier abord. Comme Pellegrin le

²⁶⁶ *Politiques* III, 2, 1275b22-24.

²⁶⁷ *Politiques* III, 2, 1275b25-26 : « οὕτω δὲ ὀριζομένων πολιτικῶς καὶ παχέως, ἀποροῦσὶ τινες τὸν τρίτον ἐκεῖνον ἢ τέταρτον, πῶς ἔσται πολίτης. ».

²⁶⁸ « Γοργίας μὲν οὖν ὁ Λεοντίνος, πᾶ μὲν ἴσως ἀπορῶν πᾶ δ' εἰρωνευόμενος, ἔφη... »

remarque, le terme « *dēmiourgos* » peut désigner non seulement des artisans, mais aussi des magistrats ²⁶⁹. Or, pour Aristote, c'est justement le fait d'avoir participé au pouvoir politique ou judiciaire qui donne le droit à la citoyenneté ²⁷⁰. Le jeu de mots de Gorgias, qui semble être une pure plaisanterie, véhicule ainsi une thèse tout à fait valable.

Cette *eirōneia* fonctionne donc à l'inverse de l'*eirōneia* attribuée au personnage de Cratyle chez Platon. L'affirmation de Gorgias a l'air d'une blague, mais elle est en fait une énigme qui demande à être élucidée. L'affirmation de Cratyle, quant à elle, avait l'air d'une énigme, mais n'était en réalité qu'une plaisanterie ²⁷¹. De plus, à l'inverse des autres *eirōneiai* comiques, ce n'est pas la teneur humoristique de la réponse de Gorgias qui risque de passer inaperçue, puisqu'elle est tout à fait manifeste. C'est plutôt la thèse qu'elle contient qui est voilée.

Les trois types d'*eirōneia* comique que nous avons identifiés chez Aristote sont donc les suivants: la parodie de l'emphase, la plaisanterie par sous-entendus et cette dernière forme d'*eirōneia* où l'on fait semblant de badiner. Il nous reste cependant à examiner encore d'autres formes d'*eirōneia* qui n'ont, quant à elles, rien d'humoristique.

VII.3) D'autres procédés rhétoriques qualifiés d'*eirōneia*

VII.3.1) Dans la récapitulation des arguments

Aristote et Anaximène de Lampasque recommandent tous deux l'usage de l'*eirōneia* dans la récapitulation. L'orateur doit alors rappeler à ses auditeurs les arguments principaux de son discours.

²⁶⁹ Voir sa traduction des *Politiques*, p.211, note 3.

²⁷⁰ Voir *Politiques* III, 1, 1275a22-23 ; et III, 2, 1275b30-34.

²⁷¹ Cf. *supra*, section V.2.1.

Chez Aristote, l'*eirōneia* apparaît à l'occasion de l'examen de la quatrième partie de la péroraison (*epilogos*), qui doit consister en une remémoration (*anamnēsis*)²⁷².

« Le premier point est donc de dire que vous avez tenu toutes vos promesses ; il faut, par conséquent, dire ce que vous avez établi et par quelles raisons. Ce résumé est fait à partir d'une comparaison avec l'argumentation de l'adversaire. Ce parallèle s'établit ou bien en confrontant tout ce que les deux parties ont dit sur un même point, ou sans opposer raison à raison : "Mon adversaire a dit cela sur tel sujet ; moi j'ai dit ceci, et pour telles raisons" ; ou bien on a recours à l'*eirōneia*, comme dans cet exemple : "Mon adversaire a dit cela, moi ceci ; et qu'aurait-il fait s'il avait démontré cela, mais pas ceci ?"²⁷³ ; ou encore à l'interrogation : "Qu'est-ce qui n'a pas été démontré ?" ou bien : "Qu'est-ce qu'a démontré mon adversaire ?"²⁷⁴. »

(*Rhétorique* III, 19, 1419b32-1420a7, trad. Dufour et Wartelle, très légèrement modifiée)

L'exemple d'*eirōneia* qui est donné par Aristote est obscur. Il ne diffère du premier exemple de récapitulation que par l'ajout d'une question. Cette question se distingue à son tour de l'exemple d'interrogation par sa tournure optative. La question posée dans la méthode par interrogation est en effet très directe. La formule « *καὶ τί ἂν ἐποίει, εἰ τάδε ἔδειξεν, ἀλλὰ μὴ ταδί ;* » est quant à elle plus allusive. On se demande ce que l'adversaire aurait fait s'il n'avait pas démontré ce qu'il a démontré. Cette *eirōneia* pourrait donc consister dans le fait de simuler un questionnement. Il semble qu'elle comporte aussi une certaine forme d'insinuation.

Il est tentant d'interpréter l'exemple d'Aristote à la lumière de la définition de l'*eirōneia* d'Anaximène de Lampsaque, et de considérer que, par le biais d'une telle phrase, l'orateur rappelle à son auditoire les arguments du

²⁷² *Rhétorique* III, 19, 1419b10-13.

²⁷³ « ... ἢ ἐξ εἰρωνείας (οἷον οὗτος γὰρ τάδ' εἶπεν, ἐγὼ δὲ ταδί, καὶ τί ἂν ἐποίει, εἰ τάδε ἔδειξεν, ἀλλὰ μὴ ταδί;)... »

²⁷⁴ « ... ἢ ἐξ ἐρωτήσεως (τί οὐ δέδεικται; ἢ οὗτος τί ἔδειξεν;)... »

débat, tout en ayant l'air de ne pas le faire ²⁷⁵. Cette lecture pose cependant problème. On trouve en effet une phrase similaire dans les exemples de récapitulations donnés dans la *Rhétorique à Alexandre*. Fait surprenant, elle n'est pas présentée comme de l'*eirōneia*, mais comme de la dialectique. Anaximène mentionne en effet cinq façons de récapituler, alors qu'Aristote n'en mentionnait que trois ²⁷⁶.

« L'argumentation (τὸ διαλογίζεσθαι) [dans la récapitulation] est quelque chose de ce genre : « Je ne sais pas ce qu'ils auraient fait si, nous ayant d'abord manifestement désertés, ils n'avaient pas été trouvés coupables d'avoir fait campagne contre notre cité ²⁷⁷, et de n'avoir jamais fait ce qu'ils avaient convenu de faire. » »
(*Rhétorique à Alexandre*, 20, 2, notre traduction)

Cette façon de résumer les arguments du discours consiste à se demander ce que les accusés auraient fait, s'ils n'avaient pas commis les actes qu'on leur reproche. La seule différence entre cet exemple dialectique et l'exemple ironique d'Aristote est l'ajout du verbe « *aporein* » au début de la phrase. L'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* appelle donc « *dialogizesthai* » ce qu'Aristote considère comme de l'*eirōneia*. On peut ainsi constater, une fois de plus, à quel point il est difficile de distinguer l'*eirōneia* d'une attitude ou d'une façon de parler plus dialectique.

VII.3.2) La double définition d'Anaximène de Lampsaque

Les exemples d'*eirōneia* apparaissant chez Anaximène de Lampsaque ne ressemblent pas à celui qu'on trouve dans ce dernier extrait de la *Rhétorique* d'Aristote. Dans la suite de son examen de la récapitulation (*palilogia*), qui doit

²⁷⁵ C'est ce que fait Büchner (1941). Selon lui, en effet, l'*eirōneia* du dernier extrait de la *Rhétorique* d'Aristote exemplifierait la définition d'Anaximène (p.346). D'après cette définition, l'*eirōneia* consiste à dire quelque chose en faisant semblant de ne pas le dire (cf. *infra*, section VII.3.2).

²⁷⁶ *Rhétorique à Alexandre* 20, 1 : « παλιλλογήσομεν δὲ ἐν κεφαλαίαις ἢ διαλογιζόμενοι ἢ ἀπολογιζόμενοι <ἢ προαιρούμενοι> ἢ προσερωτῶντες <ἢ εἰρωνευόμενοι> . »

²⁷⁷ « ἀπορῶ δ' ἔγωγε, τί ἂν ἐποίησαν οὗτοι, εἰ μὴ φανεροὶ μὲν ἦσαν ἡμᾶς πρότερον ἐγκαταλελειπότες, ἐξηλέγχοντο δὲ ἐπὶ τὴν πόλιν ἡμῶν στρατεύσαντες... »

être prononcée à la fin de chaque section du discours, Anaximène propose en effet cette double définition de l'*eirōneia* :

« L'*eirōneia* consiste à dire quelque chose en faisant semblant de ne pas le dire, ou à appeler des choses par le nom de leur contraire ²⁷⁸. »

(*Rhétorique à Alexandre*, 21, 1, notre traduction).

Le premier type d'*eirōneia* consiste à parler en simulant une omission ²⁷⁹. Dans la suite du texte, l'exemple donné par Anaximène est clair mais il est restrictif : on dit quelque chose en affirmant ne pas avoir besoin de le dire. Il s'agit donc d'une figure que les rhéteurs plus tardifs désigneront sous le nom de « prétérition » ²⁸⁰. Cette *eirōneia* peut être utilisée par l'orateur dans le préambule ²⁸¹ et lors de l'anticipation des objections de l'adversaire ²⁸².

La deuxième forme d'*eirōneia* est quant à elle exemplifiée en ces termes :

« On peut appeler des choses par le nom de leur contraire de la manière suivante ²⁸³ : « Eux, les vertueux (οἱ χρηστοί), sont connus pour avoir fait beaucoup de mal (πολλὰ κακά) à leurs alliés, tandis

²⁷⁸ « *Εἰρωνεία* δέ ἐστι λέγειν τι μὴ λέγειν προσποιούμενον ἢ (ἐν) τοῖς ἐναντίοις ὀνόμασι τὰ πράγματα προσαγορεύειν. »

²⁷⁹ *Rhétorique à Alexandre* 21, 1-2, trad. Chiron : « ... la forme qu'elle peut revêtir, dans une brève remise en mémoire des propos tenus, est de ce genre : " Il n'est aucun besoin, je crois, de dire (οὐδὲν δ' οἶμαι δεῖν λέγειν) que ces individus, qui se prétendent les auteurs de tant de bonnes actions, ont manifestement causé d'innombrables torts à la cité, tandis que nous, qu'ils traitent d'ingrats, sommes connus pour les avoir souvent secourus et pour nous abstenir de toute injustice envers autrui." Voilà donc comment se présente ce bref rappel énoncé sous forme d'omission feinte (ἐν προσποιήσει παραλείψεως). »

²⁸⁰ Cf. Büchner 1941, p.346. Voir aussi la note 393 de la traduction de Chiron.

²⁸¹ Pour rappeler à l'auditoire sa bienveillance envers lui, lorsqu'elle est déjà acquise. Voir *Rhétorique à Alexandre* 29, 7, trad. Chiron : « Si nous tenons absolument à le faire, il faut parler brièvement sur le mode ironique (μετ' εἰρωνείας) de la manière suivante : "Ma bienveillance envers la cité, le fait que souvent il vous a été profitable de suivre mes conseils, mon honnêteté dans la gestion des affaires publiques, le choix que je fais de sacrifier mes biens personnels plutôt que de tirer profit des biens publics, je pense superflu de vous le dire (περίεργον εἶναι νομίζω πρὸς ὑμᾶς [...] λέγειν), car vous le savez très bien." »

²⁸² *Rhétorique à Alexandre* 33, 3, trad. Chiron : « C'est ainsi que nous emploierons les anticipations. Arrivés au terme de cette revue, nous récapitulerons ce que nous avons dit sous forme de réflexion (σχήματα διαλογισμοῦ), de bilan, de prise de position, de question ou d'*ironie* (εἰρωνείας). »

²⁸³ « τὸ δὲ τοῖς ἐναντίοις ὀνόμασι προσαγορεύειν τὰ πράγματα πάλιν τοιόνδε »

que nous, les médiocres (οἱ φαῦλοι), avons été la cause de nombreux biens (πολλῶν ἀγαθῶν) pour eux.” »

(*Rhétorique à Alexandre*, 21.2.2-7, trad. Chiron, modifiée).

Cette *eirōneia* ne consiste pas à dire le contraire de ce que l'on pense, comme on le croit souvent ²⁸⁴. Si c'était le cas, l'orateur affirmerait plutôt que ces nobles citoyens ont fait beaucoup de *bien* à leurs alliés, et ce serait là un exemple d'ironie ou d'antiphrase au sens moderne du terme ²⁸⁵. On a plutôt affaire à une double opposition entre les bons et les mauvais citoyens d'une part, et les biens et les maux d'autre part. Les qualificatifs contraires donnent à la suite de la phrase un caractère inattendu : en entendant parler des nobles citoyens, par exemple, l'auditeur s'attend à ce que l'orateur leur attribue de belles actions, et non pas des actions honteuses ²⁸⁶. L'orateur provoque ainsi un effet de surprise chez l'auditeur.

²⁸⁴ Voir notamment Büchner 1941, p.345.

²⁸⁵ Chiron, pour sa part, n'hésite pas à assimiler cette deuxième forme d'*eirōneia* à l'antiphrase, en se basant principalement sur le témoignage de Quintilien (voir les notes 393-394 de sa traduction et la p. XXVII de son introduction). Cet interprète estime en effet qu'il y a ici « une formulation contraire à l'intention » (voir la note 394 de sa traduction). L'exemple qui nous occupe diffère pourtant d'une antiphrase où l'on dirait : « Quel beau temps ! », alors qu'il pleut. L'orateur souligne plutôt le fait que des hommes qui prétendent être des gens de bien ont commis de mauvaises actions (voir *Rhétorique à Alexandre* 21, 1, cité plus haut dans la présente section, note 279 : « ... οὗτοι μὲν οἱ φάσκοντες πολλὰ ἀγαθὰ πεποιηκέναι... »). On ne voit donc pas en quoi cette phrase serait « contraire à l'intention » de l'orateur. Le procédé décrit par Anaximène est de toute façon plus complexe que l'antiphrase, puisqu'il n'y a pas qu'un simple qualificatif contraire, mais une permutation des opposés (des hommes soi-disant bons sont associés à des maux, et des hommes supposément médiocres à des biens). — Qui, plus est, le terme « antiphrasis » est absent de la *Rhétorique à Alexandre* et des autres œuvres de l'époque classique qui nous sont parvenues. On ne trouve en effet qu'une seule occurrence de ce mot dans une œuvre apocryphe du corpus aristotélicien, à savoir le *Peri thaumastōn akousmatōn* (846b25-28). Autrement, on remarque que le terme est utilisé par quelques auteurs grecs plus tardifs (voir Tryphon, *Peri tropōn*, 198 et 204), et surtout par des auteurs romains (source : *Thesaurus Linguae Graecae*, version E). Pour toutes ces raisons, il semble donc plus prudent de s'en tenir à la lettre des textes de l'époque classique, et de ne pas accoler l'appellation « antiphrase » au procédé que nous examinons ici. Il serait plus juste et plus précis de parler, dans ce cas, d'une permutation des qualificatifs contraires.

²⁸⁶ On trouve une structure semblable dans le premier exemple de prétérition (cf. *Rhétorique à Alexandre* 21, 1-2, cité plus haut dans la présente section, note 279). Selon Chiron, cette similitude constituerait un indice de « l'homogénéité originelle, au sein de l'ironie, de la prétérition et de l'antiphrase » (p.161, note 396 de sa traduction). Outre le fait qu'il n'y a pas d'antiphrases dans les

Aristote traite d'effets similaires dans la section de sa *Rhétorique* consacrée aux mots d'esprit. Selon lui, la plupart des mots d'esprit sont produits en trompant les attentes de l'auditeur, et ce procédé est plus efficace lorsque l'auditeur s'attend au contraire de ce qui est dit ²⁸⁷. Aristote ne désigne pas cette façon de parler comme étant de l'*eirōneia*, mais les notions de tromperie et de simulation sont présentes dans son analyse ²⁸⁸.

La deuxième forme d'*eirōneia* définie par Anaximène consiste donc à employer des qualificatifs contraires pour donner un aspect étonnant à la suite de la phrase ²⁸⁹. L'orateur accroît ainsi la force de frappe de son affirmation. Cette forme d'*eirōneia* n'est pas allusive. Les oppositions qu'elle comporte et la teneur du propos véhiculé sont très claires. C'est aussi le cas du prochain exemple d'*eirōneia* donné dans la *Rhétorique à Alexandre*.

VII.3.3) L'*eirōneia* comme défense

Anaximène de Lampsaque recommande en effet d'utiliser l'*eirōneia* pour faire face à une éventualité bien spécifique. Il s'agit du cas où l'orateur est accusé

exemples d'Anaximène, cette hypothèse paraît trop forte. Le passage en question contient non pas une assimilation, mais plutôt une combinaison de deux procédés différents.

²⁸⁷ *Rhétorique* III, 11, 1412a19-21 : « ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἀστεῖα τὰ πλεῖστα διὰ μεταφορᾶς καὶ ἐκ τοῦ προσεξαπατῶν μᾶλλον γὰρ γίνεταί δῆλον ὃ τι ἔμαθε παρὰ τὸ ἐναντίας ἔχειν... ». La deuxième partie de la phrase d'Aristote est assez obscure. Nous suivons ici la lecture de Roberts (dans l'édition de Barnes) qui la traduit par « ... because the hearer expected something different, his acquisition of the new idea impresses him all the more ». Dufour et Wartelle proposent une lecture différente et traduisent ainsi : « ... il devient plus manifeste pour lui qu'il a compris quand il passe à l'état d'esprit opposé à celui où il était ».

²⁸⁸ Voir la note précédente et *Rhétorique* III, 11, 1412a34-1412b1 : « ... οἷον τὸ Θεοδώρου εἰς Νίκωνα τὸν κιθαρωδὸν "θράξει σε", προσποιεῖται γὰρ λέγειν τὸ "θράξ εἰ σύ" καὶ ἔξαπατῶ ἄλλο γὰρ λέγει. ».

²⁸⁹ Les exemples donnés par Aristote ne comportent pas d'oppositions comparables à celles d'Anaximène, mais ils créent le même effet de surprise (voir *Rhétorique* III, 11, 1412a18-b11). L'exemple suivant est le plus clair : « Il en est de même des bons mots (τὰ ἀστεῖα), comme celui qui consiste à dire que pour les Athéniens l'empire de la mer (τὴν τῆς θαλάσσης ἀρχὴν) n'était pas le commencement de leurs malheurs (ἀρχὴν εἶναι τῶν κακῶν), car il leur est utile ; ou, comme Isocrate, que l'empire (ἀρχὴν) fut pour la cité le commencement des malheurs (ἀρχὴν... τῶν κακῶν), car, dans les deux sens, on a dit ce que personne n'eût cru qu'on allait dire (ὁ οὐκ ἂν ᾤθητι τις ἐρεῖν, τοῦτ' εἴρηται) et l'on a reconnu que c'était vrai. » (*Rhétorique*, III, 11, 1412b5-9, trad. Dufour et Wartelle).

par son adversaire d'être un rhéteur professionnel ²⁹⁰. La tactique suggérée dans tous les exemples suivants consiste alors à ne pas nier l'accusation, et à contre-attaquer.

« S'ils nous attaquent en affirmant que nous prononçons des discours écrits, ou que nous nous exerçons à parler, ou que nous plaidons en vue d'un salaire quelconque, il faut affronter de telles accusations en usant d'*eirōneia* ²⁹¹. En ce qui concerne le recours aux discours écrits, [il faut répondre ainsi] : « La loi ne m'interdit pas plus de prononcer des discours écrits, qu'elle n'interdit à mon adversaire de parler sans avoir rien écrit ²⁹² ; car la loi ne nous laisse pas faire de telles choses ²⁹³, mais elle consent à ce qu'un homme parle comme il le veut ²⁹⁴. » »
(*Rhétorique à Alexandre*, 36, 37, notre traduction)

L'orateur établit deux oppositions, l'une entre *grammena* et *agrapha*, et l'autre entre *prattein* et *legein*. La structure de la phrase ressemble ainsi à l'exemple de la deuxième forme d'*eirōneia*. Mais l'orateur n'appelle pas une chose ou un individu par le nom de son contraire. Les couples d'opposés de cette phrase ne s'opposent pas non plus entre eux (*ἄγραφα*, par exemple, n'est pas un contraire de *οὐκ πράττειν*) ²⁹⁵. Cette *eirōneia* ne consiste donc pas à créer un effet de surprise en permutant des qualificatifs contraires. La tactique de l'orateur consiste plutôt à utiliser des oppositions de façon plus libre, pour montrer que, contrairement à son adversaire, il n'enfreint aucune loi. Il fait apparaître son recours au discours écrit comme un acte bénin au regard des actions dont son adversaire est accusé dans ce procès.

²⁹⁰ Voir l'extrait que nous citons dans cette page (*Rhétorique à Alexandre* 36, 37) et la suite du texte (*Rhétorique à Alexandre* 36, 42), où Anaximène suggère de répondre de la même façon lorsqu'on est accusé d'enseigner la rhétorique et d'écrire des discours destinés aux tribunaux.

²⁹¹ « ἐὰν δὲ διαβάλλωσιν ἡμᾶς, ὡς γε γραμμένους λόγους λέγομεν ἢ λέγειν μελετώμεν ἢ ὡς ἐπὶ μισθῷ τινι συνηγοροῦμεν, χρὴ πρὸς τὰ τοιαῦτα ὁμοσε βαδίζοντας εἰρωνεῖσθαι... »

²⁹² « ... μὴ κωλύειν τὸν νόμον ἢ αὐτὸν γε γραμμένα λέγειν ἢ ἐκεῖνον ἄγραφα. »

²⁹³ C'est-à-dire les actes commis par l'adversaire et qui font l'objet du procès.

²⁹⁴ « τὸν γὰρ νόμον οὐκ ἐὰν τοιαῦτα πράττειν, λέγειν δὲ ὅπως ἂν τις βούληται συγχαρεῖν. »

Le deuxième exemple de réponse ironique ne correspond ni ne ressemble à aucune des définitions d'Anaximène. Il va en effet comme suit :

« Mon adversaire croit avoir commis une injustice si grande, qu'il estime que mon accusation n'est pas à la hauteur de ce qu'il mérite, si je ne l'ai pas couchée par écrit après avoir passé beaucoup de temps à y réfléchir ²⁹⁶. »

(*Rhétorique à Alexandre* 36, 38, notre traduction).

Il n'y a aucune opposition dans cette phrase. Elle semble toutefois comporter une certaine part d'allusion et de dérision. L'orateur ne nie pas qu'il a utilisé des discours écrits, mais il ne l'admet pas non plus. Il présente plutôt ce reproche comme une conjecture de la part de son adversaire : ce dernier suppose que l'accusation a été préparée avec un grand soin, parce qu'il est convaincu de sa propre culpabilité et de l'ampleur de sa faute. L'orateur s'empare donc du reproche qui lui est adressé, et il le transforme en preuve de la culpabilité de son adversaire.

²⁹⁵ Ces subtilités semblent avoir échappé à Chiron, qui cite ce passage à titre d'exemple de la deuxième définition de l'*eirónia* (voir la note 394 de sa traduction de la *Rhétorique à Alexandre*).

²⁹⁶ « ῥητέον δὲ καὶ ὅτι οὕτως ὁ ἐναντίος οἶεται μεγάλα ἠδικηκέναι, ὥστ' οὐ νομίζει με κατ' ἀξίαν κατηγορήσαι, εἰ μὴ γράφοιμι καὶ πολὺν χρόνον σκεψαίμην. » — Nous ne suivons pas la correction de Chiron, qui ajoute un « με » à la première proposition de ce passage et le traduit ainsi : « Mon adversaire croit que <j> ai de si grands torts qu'à son avis l'accusation ne serait pas à la hauteur si je n'écrivais pas ma plaidoirie et ne passais pas beaucoup de temps à réfléchir. » Chiron juge en effet que cet extrait, sans correction, « s'insère mal dans le contexte, où le point de vue adopté est celui de la défense » (note 695 de sa traduction). Nous ne souscrivons pas à cette interprétation pour deux raisons. Tout d'abord, Anaximène recommande aux orateurs, deux paragraphes plus loin, d'affirmer qu'ils plaident pour rendre service, voire pour le plaisir (ἐπὶ χάρισιν, διὰ χάριν), lorsqu'on leur reproche de plaider en échange d'un salaire (cf. *Rhétorique à Alexandre* 36, 40-41, analysé plus bas dans la présente section). Or, si l'orateur était l'accusé dans le procès en question, comme le croit Chiron, on ne voit pas comment il pourrait prétendre qu'il se défend par générosité ou pour le plaisir de la chose. Le passage se comprend mieux si l'on pose que l'orateur est celui qui porte l'accusation. Il en va de même de l'extrait que nous étudions ici. Comment, en effet, un accusé qui ne préparerait pas bien sa défense pourrait-il affecter par là la qualité de l'accusation (κατηγορήσαι) qui le vise, comme le laisse entendre la traduction de Chiron ? Il semble plutôt que l'auteur de la *Rhétorique à Alexandre* présente ses exemples avec une certaine souplesse, adoptant parfois le point de vue de la défense, mais parfois aussi celui de l'accusation.

Le troisième exemple de réponse illustre quant à lui la deuxième définition d'Anaximène ²⁹⁷.

« S'ils affirment que nous apprenons l'art des discours et que nous nous y exerçons, nous l'admettrons et nous dirons ensuite [ceci] ²⁹⁸ : "Nous qui sommes instruits, comme tu dis, ne sommes pas friands des procès, mais toi qui ne sais pas parler, tu as été trouvé coupable, aujourd'hui et par le passé, d'avoir proféré de fausses accusations contre nous ²⁹⁹." Il apparaîtra ainsi qu'il vaut mieux pour les citoyens que cet homme-là apprenne la rhétorique, car il ne serait pas, dans ce cas, un homme aussi mauvais ni un diffamateur ³⁰⁰. »

(*Rhétorique à Alexandre* 36, 39-40, notre traduction)

Cette réponse comporte à la fois des qualificatifs contraires et une double opposition. On s'attendrait en effet à ce que des hommes formés à la rhétorique aiment les procès, et que les incultes en cette matière ne se fassent pas un métier de calomnier les gens devant les tribunaux. L'orateur reprend donc l'épithète central du blâme qu'on lui adressait (« ceux qui ont appris la rhétorique »), mais en lui accolant une description contraire. Il se sert de ces oppositions pour retourner l'accusation lancée par son adversaire contre ce dernier.

Un autre procédé s'ajoute cependant à cette tactique. L'orateur commence en effet par reconnaître avoir été instruit en matière de rhétorique, et il conclut que son adversaire n'aurait pas été un tel sycophante s'il avait reçu la même formation. Cette deuxième tactique consiste donc à convenir de ce qui nous est reproché, à présenter cette faute comme un bien, pour ensuite imputer

²⁹⁷ Nous sommes d'accord, cette fois, avec la lecture de Chiron, qui rapproche ce passage de *Rhétorique à Alexandre* 20, 2 (analysé dans la section précédente). Voir la note 696 de sa traduction.

²⁹⁸ « ἄν δὲ φάσκωσιν ἡμᾶς λέγειν μανθάνειν καὶ μελετᾶν, ὁμολογήσαντες ἐροῦμεν »

²⁹⁹ « ἡμεῖς μὲν οἱ μανθάνοντες, ὡς φής, οὐ φιλόδικοί ἐσμεν, σὺ δὲ ὁ λέγειν μὴ ἐπιστάμενος καὶ νῦν ἡμᾶς καὶ πρότερον ἐάλως συκοφαντῶν »

³⁰⁰ « ὥστε λυσιτελὲς φανεῖται τοῖς πολίταις κάκεινον μανθάνειν ῥητορεύειν· οὐ γὰρ <ἄν> οὕτω πονηρὸν οὐδὲ συκοφαντην αὐτὸν εἶναι. »

une faute plus grave à l'adversaire (dans ce cas-ci, calomnier les gens devant les tribunaux).

C'est aussi ce que fait l'orateur dans le dernier exemple d'*eirōneia* de la *Rhétorique à Alexandre*, mais sans utiliser d'oppositions³⁰¹.

« De la même façon, si on nous reproche de plaider en vue d'une rétribution, nous l'admettrons en ayant recours à l'*eirōneia*, et nous démontrerons que celui qui nous incrimine fait la même chose, et tous les autres aussi³⁰². Puis divise les espèces de rétributions³⁰³ et dis que les uns plaident pour de l'argent, d'autres pour rendre service, d'autres par vengeance, et d'autres par goût pour les honneurs. Montre que tu plaides pour rendre service, et dis que ton adversaire le fait en vue d'un salaire qui n'est pas mince, car c'est pour s'approprier de l'argent injustement, et non pas pour éviter de payer une amende, qu'il vient au tribunal. »

(*Rhétorique à Alexandre* 36, 40-41, trad. Chiron, modifiée)

La méthode dialectique de division est mise au service de l'*eirōneia* dans ce passage. Elle est présentée comme un moyen d'élaborer une réponse ironique. C'est elle qui permet à l'orateur de faire apparaître ce qu'on lui reproche comme un acte tout à fait convenable, et de placer l'accusation de son adversaire sous le signe d'une recherche de profit pécuniaire. Ces quatre réponses teintées d'*eirōneia* donnent ainsi l'impression que l'attaque est la meilleure des défenses pour Anaximène de Lampsaque.

VII.4) Conclusion partielle

Les *eirōneiai* des traités de rhétorique d'Aristote et d'Anaximène de Lampsaque présentent une grande diversité. Dans la *Rhétorique* d'Aristote, seul le

³⁰¹ Malgré cette absence d'oppositions et de qualificatifs contraires, Chiron croit que l'*eirōneia* de ce passage ressortit à la deuxième définition (voir la note 394 de sa traduction).

³⁰² « τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον κἂν ἡμᾶς ἐπὶ μισθῷ συνηγορεῖν λέγει τις, ὁμολογήσαντες εἰρωνευσόμεθα καὶ τὸν αἰτιώμενον ἡμᾶς ἐπιδείξομεν τοῦτο ποιοῦντα καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας. »

³⁰³ « τῶν δὲ μισθῶν διαίρου τὰ εἶδη... »

premier extrait, où l'*eirôneia* est présentée comme une façon d'exprimer du mépris pour le zèle d'autrui, peut être interprété à la lumière de la définition des oeuvres éthiques, c'est-à-dire comme une dissimulation de capacités. Il supporte toutefois d'autres lectures ³⁰⁴. L'*eirôneia* du deuxième extrait, où les *eirônes* sont présentés comme des gens qu'il faut craindre, désigne quant à elle une sorte de ruse qui consiste à dissimuler des émotions et des intentions. Elle demeure donc assez proche de la conception aristophanéenne de l'*eirôn* comme homme rusé et insaisissable, et s'apparente en cela à l'*eirôn* du *Tractatus Coislinianus*, qui est un personnage de comédie.

Aristote ne donne pas de définition de l'*eirôneia* comme tactique de persuasion, et il est difficile de dégager une définition précise à partir des procédés qu'il propose. Les *eirôneiai* de type comique sont elles-mêmes assez variées. L'usage ironique de l'emphase implique en effet la simulation d'une émotion. Il consiste d'ailleurs en une exagération. La plaisanterie destinée à détruire le sérieux de l'adversaire comporte quant à elle une certaine part de dissimulation. Pour conserver sa dignité d'homme libre, l'orateur doit en effet éviter la bouffonnerie et s'adonner à des plaisanteries plus subtiles, plus allusives. Sa dérision doit être voilée. Anaximène recommande lui aussi de tourner l'adversaire en dérision sans le railler ouvertement. Dans les *Politiques* d'Aristote, une forme d'*eirôneia* comique, qui peut tout aussi bien être une aporie, consiste à donner à une thèse valable l'apparence d'un jeu de mots frivole. L'objet de la simulation est alors la blague elle-même : on fait semblant de plaisanter. L'*eirôneia* du dernier extrait de la *Rhétorique* d'Aristote n'est pas drôle et n'appartient donc pas au registre comique. Elle semble toutefois consister en une simulation d'un questionnement, qui produit une certaine forme d'insinuation.

³⁰⁴ Les *eirônes* en question pourraient utiliser d'autres prétextes pour éviter de participer à l'entreprise de l'homme zélé. Ils pourraient aussi se moquer de lui de façon subtile, sans parler de leurs propres

Anaximène de Lampsaque donne pour sa part une double définition de l'*eirôneia*, à savoir : dire quelque chose en faisant semblant de ne pas le dire, ou appeler une chose par le nom de son contraire. Ses propres exemples d'*eirôneia* débordent toutefois du cadre fixé par cette définition³⁰⁵. L'échantillon qui accompagne la définition du premier type d'*eirôneia* réduit en effet la simulation d'une omission à une prétention. Or, cette caractérisation ne convient qu'à un seul des autres exemples d'*eirôneia* de la *Rhétorique à Alexandre*. On peut dire la même chose de la deuxième forme d'*eirôneia*, qui est destinée à produire un effet de surprise chez l'auditoire, non pas par une simple antiphrase, mais par la permutation de qualificatifs contraires. L'exemple qui accompagne cette définition mis à part, celle-ci n'est illustrée que dans un seul autre passage de la suite du texte.

Trois des quatre échantillons de répliques ironiques apparaissant dans la section consacrée aux façons dont un orateur peut se défendre, lorsqu'il est accusé d'être un rhéteur professionnel, ne correspondent à aucune de ces deux définitions. Les tactiques suggérées visent alors à retourner l'accusation contre l'adversaire. L'orateur admet le tort qui lui est reproché, il le fait ensuite

capacités. Cf. *supra*, section VII.1.

³⁰⁵ On pourrait être tenté d'expliquer ce phénomène en invoquant les modifications que le texte de la *Rhétorique à Alexandre* aurait subies au fil des époques. Chiron, qui a étudié l'état de ce texte avec une grande attention (voir notamment son article cité dans son introduction à la *Rhétorique à Alexandre*, p.CIII), estime cependant « ces modifications n'ont pas altéré gravement la substance du texte » (p.CVI). — Toujours selon Chiron, la prudence est de mise lorsqu'on tente de combiner les théories des chapitres 1 à 28 à celles des chapitres 29 à 37, mais il ajoute du même souffle que « le détail du contenu [...] mérite plus de confiance que sa formulation et que les grandes divisions qui servent à le structurer » (p.CVII, note 246). Or, d'après notre analyse, parmi les sept exemples d'*eirôneia* qui figurent dans la *Rhétorique à Alexandre*, quatre correspondent bien aux définitions proposées au chapitre 21 (à savoir 21, 1-2 et 29, 7, qui illustrent la première définition ; ainsi que 21, 2 et 36, 39-40, qui illustrent la deuxième). Les trois exemples qui ne se laissent pas subsumer dans l'une ou l'autre de ces catégories apparaissent tous, quant à eux, dans le chapitre 36 (cf. *Rhétorique à Alexandre* 36, 37 ; 36, 38 ; et 36, 40-41). La présence de deux exemples conformes aux définitions dans la dernière partie du texte (à savoir 29, 7 et 36, 39-40), nous incite toutefois à ne pas exclure ceux qui excèdent ces mêmes définitions. Nous suivons plutôt Chiron sur cette question, qui met l'ensemble des « disparités terminologiques et méthodologiques » de la *Rhétorique à Alexandre* sur le compte d'une « synthèse inégalement aboutie » de la part de l'auteur (p.CIV).

apparaître comme un acte convenable, et il conclut sa réponse en imputant une faute plus grave à son adversaire. Il peut d'ailleurs se servir de différents moyens pour accomplir ce tour de passe-passe : l'interversion des qualificatifs contraires, les oppositions présentées plus librement, et même la méthode dialectique de division. Il peut aussi contre-attaquer en faisant apparaître l'accusation lancée par son adversaire comme une preuve de sa culpabilité. Cette *eirôneia* comporte alors une part de dérision et d'allusion, ce qui n'était pas le cas des autres exemples de réponses ironiques.

La plaisanterie et l'insinuation peuvent donc être présentes dans les *eirôneiai* rhétoriques, mais elles n'en constituent pas une caractéristique essentielle. Certaines de ces *eirôneiai* ne contiennent en effet ni l'une ni l'autre. L'élément central de la majorité des formes d'*eirôneia* rhétorique demeure ainsi la *prospoiêsis* : on simule ou on dissimule des émotions, de la dérision, une thèse, un questionnement ou une omission. La *prospoiêsis* est plus difficile à apercevoir dans le cas de la permutation des qualificatifs contraires et des autres *eirôneiai* défensives. On peut toutefois dire de cette *eirôneia* par interversion des opposés qu'elle comporte une dissimulation provisoire du but de l'énoncé. La première partie de l'affirmation lance en effet l'auditeur sur une fausse piste, et la teneur réelle du propos n'apparaît pour lui que dans la deuxième partie. Parmi les autres types d'*eirôneia* rhétorique, certaines présentent aussi cette caractéristique. En admettant un tort qui lui est reproché, l'orateur donne en effet l'impression qu'il souhaite s'en repentir, alors qu'il s'apprête plutôt à contre-attaquer. Dans les autres cas, l'orateur modifie l'apparence de l'accusation dont il est l'objet, au détriment de son adversaire. Le point commun entre ces *eirôneiai* rhétoriques et les *eirôneiai* qui apparaissent chez les autres auteurs de l'époque classique semble donc être le suivant : il s'agit toujours d'une ruse qui produit une sorte de mystification.

VIII) Conclusion

VIII.1) *Eirōneia* et *paidia*

Nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question qui a donné lieu à cette annexe, et d'apporter un éclairage sur le lien que l'*eirōneia* peut entretenir avec le jeu pour Platon. Nous voyons deux principaux points de contact entre ces deux concepts.

La *prospoiēsis* étant le noyau dur de la notion d'*eirōneia* à l'époque classique, le lien le plus important et le plus général entre l'*eirōneia* et la *paidia* se situe à ce niveau. L'*eirōn* simule, il présente une image de lui-même qui ne correspond pas à ce qu'il est réellement. Il donne l'apparence qu'il veut à ses dispositions et ses discours. Il joue donc un rôle à la manière d'un acteur. Or, dans le *Sophiste*, les *eirōnes* sont présentés comme une espèce du genre des imitateurs qui se basent sur l'opinion : leur simulation ne produit pas une simple image, mais bien une illusion. L'*eirōneia* apparaît ainsi comme une espèce de la *doxomimētikē*, les arts imitatifs appartenant eux-mêmes au genre du jeu³⁰⁶. L'*eirōneia* est donc une forme de jeu mimétique comportant une tromperie intentionnelle, bref une *mimēsis* astucieuse et rusée.

L'*eirōneia* appartient aussi au genre du combat verbal, ce qui constitue un deuxième point de contact avec la *paidia*. Certaines formes d'*eirōneia* sont en effet reliées de façon explicite à l'éristique dans les dialogues platoniciens. Les sophistes en général font semblant d'être des savants en forçant leurs interlocuteurs à se contredire eux-mêmes. Dionysodore simule pour sa part un état de méditation pour mieux tendre un piège à Socrate. Pour Calliclès et Thrasymaque, c'est la déclaration d'ignorance de Socrate qui est un piège menant tout droit à une réfutation. Aristote et Anaximène de Lampsaque

³⁰⁶ Cf. *supra*, section 2.5.3.

recommandent quant à eux l'usage de diverses formes d'*eirōneia* dans les discours rhétoriques. Là aussi, l'*eirōneia* apparaît comme un moyen de remporter la victoire dans un débat. Les différentes sortes d'*eirōneia* tactique apparaissent ainsi comme des jeux en raison de leur association à l'éristique et à la rhétorique. Ces deux modes discursifs, et les tactiques qui en relèvent, sont en effet conçus comme des *paidiai* par Platon³⁰⁷. Certaines des *eirōneiai* utilisées dans un contexte de combat verbal sont d'ailleurs humoristiques. Mais, comme le jeu discursif est rarement comique chez Platon³⁰⁸, il s'agit là d'un point de contact secondaire, voire accidentel.

Le but de cette recherche connexe était d'établir des balises à partir desquelles nous pourrions discerner les passages des dialogues platoniciens où l'application de la notion de jeu à un discours implique la présence d'une *eirōneia*. Les textes que nous avons étudiés nous amènent à poser que « *paizein* » signifie « *eirōneuesthai* » chez Platon lorsqu'un personnage simule ou dissimule quelque chose de manière intentionnelle, en cherchant par là à berner son interlocuteur. Ce jeu doit comporter une part de ruse. Cette ruse peut être une tactique visant à s'assurer la victoire dans un débat. Mais il ne faut pas pour autant assimiler tous les procédés ressortissant au genre du combat verbal à l'*eirōneia*. Nous suivrons plutôt les indications d'Aristote et d'Anaximène de Lampsaque en cette matière, qui associent l'*eirōneia* à certaines tactiques bien précises.

Un discours ludique sera donc considéré comme ironique, lorsque le locuteur simule (ou dissimule) une disposition quelconque. Il en ira de même des discours qualifiés de jeux qui présentent de grandes similitudes avec les types d'*eirōneia* identifiés dans la *Rhétorique* d'Aristote et dans la *Rhétorique à Alexandre*. Si, enfin, le jeu en question comporte une forme de dérision, celle-ci

³⁰⁷ Cf. *supra*, chapitres 6 et 7.

³⁰⁸ Cf. *supra*, chapitre 4.

devra être au moins partiellement voilée, à défaut de quoi nous considérerons que nous avons affaire, non pas à de l'*eirōneia* comique, mais à un autre type de plaisanterie ³⁰⁹.

VIII.2) Le problème de l'ironie socratique

Gorgias et Socrate apparaissent tous deux comme des figures emblématiques de l'*eirōneia* à l'époque classique. Mais c'est Socrate qui accapare toute l'attention des commentateurs ³¹⁰. Les accusations d'*eirōneia* qui visent le philosophe dans les dialogues de Platon soulèvent en effet des problèmes d'interprétation. Ces reproches sont-ils justifiés ? Les aveux d'incapacité du philosophe ne sont-ils que des mensonges ? Est-ce que Socrate utilise la ruse pour parvenir à ses fins ? Si oui, de quelles fins s'agit-il au juste ?

L'absence de réhabilitation de l'*eirōneia* dans l'œuvre de Platon, et le fait que son Socrate ne se défende pas des accusations lancées contre lui ³¹¹, semblent être à l'origine des élans apologétiques que l'on observe chez plusieurs interprètes. Certains commentateurs admettent en effet que Socrate pratique l'*eirōneia*, mais ils tentent par ailleurs de montrer que celle-ci ne comporte aucune tromperie ³¹². Les interprétations de ce genre reposent sur une pétition de principe qu'on peut résumer ainsi : l'utilisation de tactiques trompeuses

³⁰⁹ Une plaisanterie dont la teneur comique est d'emblée évidente pour tout le monde n'est pas ironique, mais plutôt bouffonne, selon nos auteurs de référence.

³¹⁰ Gorgias ne fait même pas l'objet d'une mention chez les interprètes qui se sont penchés sur la question de l'*eirōneia*.

³¹¹ Exception faite du passage de l'*Apologie*, où Socrate anticipe un reproche que les Athéniens pourraient lui adresser (cf. *supra*, section V.2.2).

³¹² Voir notamment Narcy 2001 (p.7) et les interprètes cités dans la note suivante.

serait, à leur avis, incompatible avec la recherche de vérité et d'excellence morale propre à Socrate ³¹³.

D'autres commentateurs, qui supposent que la déclaration d'ignorance de Socrate est fautive, ont essayé de justifier son usage de l'*eirôneia* en assimilant celle-ci à l'*eirôneia* du *megalospukhos* de l'*Éthique à Nicomaque*. Ils concluent ainsi que l'*eirôneia* de Socrate est nécessaire en raison de l'ignorance du peuple ³¹⁴, ou qu'elle est une forme de courtoisie utilisée par le philosophe pour dissimuler sa supériorité ³¹⁵. Büchner va jusqu'à affirmer que l'*eirôneia* du Socrate de Platon consiste en une auto-dépréciation qu'il pratiquerait pour le seul plaisir de se moquer de ses adversaires ³¹⁶. Ce commentateur en vient ainsi à croire qu'il y a une contradiction entre la conception aristotélicienne et la représentation platonicienne de l'*eirôneia* de Socrate ³¹⁷.

Un examen approfondi du problème de l'ironie socratique nous entraînerait trop loin de notre propos. Le débat sur cette question est d'ailleurs presque aussi ancien que les dialogues eux-mêmes ³¹⁸. La question primordiale pour nous est de savoir si l'*eirôneia* fait partie des jeux du philosophe platonicien ou non. C'est pourquoi nous nous contenterons de proposer une conclusion

³¹³ Vlastos (1994) reconnaît que le sens original du terme « *eirôneia* » comporte une forme d'hypocrisie, mais il refuse de l'appliquer à Socrate. Il y aurait, selon lui, un changement de sens du terme à partir de Socrate (p.47 sq.). Privilégiant les témoignages de Quintilien et Cicéron à cet égard (au détriment des auteurs grecs), Vlastos estime que l'*eirôneia* de Socrate comporte une tromperie non-intentionnelle (p.67), ou encore qu'elle est une moquerie sans tromperie (p.43, note 18). La visée apologétique de son article intitulé « Socrate triche-t-il ? » (dans Vlastos 1994) est aussi très claire (cf. p.216-218). L'article de Gourinat (1986) va dans le même sens : Socrate serait toujours parfaitement sincère et franc, même lorsqu'il discute avec des sophistes (cf. p.348-350).

³¹⁴ Cf. Burger 1985, p.143-149.

³¹⁵ Cf. Büchner 1941, p.344.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.* Voir aussi Bergson (1971), qui reprend cette idée (p.418 et 420).

³¹⁸ Voir à ce sujet l'article de Sedley (2001).

basée sur les résultats de nos recherches, en tâchant d'éviter aussi bien les excès des apologistes et que ceux des pan-ironistes.

Il faut d'abord souligner le fait que l'*eirōneia* attribuée au personnage de Socrate ne se limite pas à de l'ignorance feinte, mais qu'elle comporte elle aussi une certaine diversité de manifestations dans les dialogues. Il faut en outre garder à l'esprit le fait que, comme Gooch l'a remarqué, l'*eirōneia* est « une question de perception qui dépend largement des intentions attribuées à l'agent ³¹⁹ ». Les textes d'Aristote et d'Anaximène de Lampsaque montrent qu'il est difficile de distinguer certaines formes d'*eirōneia* de l'aporie sincère.

Il y a aussi un élément de réponse capital qui est passé inaperçu chez les commentateurs, mais qui devient évident dès qu'on place côte à côte les passages des dialogues où figurent les accusations explicites d'*eirōneia* : les personnages qui traitent Socrate d'*eirōn* comptent parmi les pires interlocuteurs de toute l'œuvre de Platon. Thrasymaque est en effet un sophiste assez agressif, alors que Calliclès et Alcibiade sont de jeunes hommes arrogants qui recherchent les honneurs et le pouvoir politique auprès de la foule des Athéniens ³²⁰. Qui plus est, ces trois personnages perçoivent Socrate, non pas comme un philosophe, mais comme un éristique qui fait « la chasse aux mots ». À leurs yeux, Socrate ne cherche qu'à réfuter tous ses interlocuteurs, et ce dans le seul but de s'amuser à leurs dépens. Il semble donc raisonnable de penser que les motivations égoïstes et puérides que ces personnages prêtent à Socrate ne reflètent pas le jugement de Platon.

Est-ce à dire que leurs reproches n'ont aucun fondement, et que le Socrate de Platon n'a jamais recours à l'*eirōneia* ni à aucune autre forme de ruse ?

³¹⁹ Gooch 1987, p.101, notre traduction.

³²⁰ Voir les passages de *République* I cités plus haut (section V.2.2) ; *Gorgias* 481d-e et 486c-d ; et *Banquet* 216a-b.

Une telle position paraît difficile à soutenir à la lumière de notre étude. Il semble en effet que Socrate s'adonne bel et bien à certains types de simulation trompeuse dans ses entretiens avec Thrasymaque et Calliclès. Dans le premier cas, la suite de la *République* montre que le philosophe était en mesure de proposer une définition de la justice qui ne faisait appel à aucune des notions écartées par le sophiste ³²¹. Dans le deuxième, Socrate admet avoir fait semblant de ne pas comprendre la teneur des réponses de Calliclès. Il faut cependant noter que les deux interlocuteurs en question utilisent eux aussi l'*eirōneia* dans ces discussions.

En ce qui concerne l'accusation lancée par Alcibiade, il semble qu'elle soit fondée par certains côtés, mais exagérée par d'autres. Les lecteurs de Platon savent en effet très bien que l'excellence morale n'est pas transmissible au sens où l'entendaient les sophistes, et encore moins en un court laps de temps. Il n'y a donc pas lieu de considérer l'affirmation de Socrate sur son incapacité à faire une telle chose comme de l'*eirōneia*. Alcibiade croit en outre que le philosophe passe tout son temps à pratiquer l'*eirōneia*, ce qui implique qu'il simulerait continuellement, qu'il ne serait jamais sincère. Un tel jugement paraît abusif.

Socrate discute avec des philosophes dans certains dialogues platoniciens, et donc avec de meilleurs interlocuteurs, et ces derniers ne le traitent jamais d'*eirōn* ³²². Il s'agit là d'un fait significatif. On peut en déduire que, contrairement à ce qu'affirme Alcibiade, Socrate fait preuve de discernement dans son usage de la ruse. Notre analyse rejoint à cet égard celle de Proclus. Ce néoplatonicien estime en effet que, dans les dialogues, Socrate n'emploie

³²¹ On apprend que la justice consiste en une harmonie entre les différentes parties de la cité (ou de l'âme) qui exercent chacune leur fonction propre. Voir *République* IV, 433a-b, 441d-e et 443d-e.

³²² Nous pensons à Simmias (dans le *Phédon*), à Parménide et Zénon (dans le *Parménide*), à l'Étranger d'Élée (dans le *Sophiste* et le *Politique*), et à Timée (dans le *Timée* et le *Critias*).

l'*eirōneia* que « lorsqu'il s'adresse à des sophistes et des jeunes gens »³²³. On pourrait préciser cette règle en ajoutant que ce sont les faux savants, les charlatans en tout genre (comme Euthyphron le devin, par exemple) qui sont victimes de l'*eirōneia* de Socrate et, du côté des jeunes, surtout les plus arrogants et les plus corrompus d'entre eux (comme Calliclès et Alcibiade).

Il semble donc que le Socrate de Platon utilise l'*eirōneia*, mais qu'il la réserve à un certain type d'homme. Un tel constat ne nous oblige pas à conclure que sa célèbre déclaration d'ignorance est toujours fausse. Cette déclaration est en effet un aveu d'incapacité parmi d'autres, et nous avons vu que ces aveux ne sont pas tous des mensonges. De plus, l'impératif d'une reconnaissance des limites de notre savoir, qui traverse l'œuvre de Platon de part en part, se retrouve aussi dans les répliques des autres philosophes³²⁴. Pour Platon, la conscience de notre ignorance est le point de départ de toute philosophie : elle est la source du désir d'apprendre et de comprendre et, par le fait même, du désir de chercher³²⁵.

La question, plus épineuse, de savoir si le Socrate de Platon en sait plus qu'il ne le dit, appelle un certain nombre de nuances. La déclaration d'ignorance de Socrate, dans sa forme la plus radicale, sert surtout à marquer une double opposition très nette entre : 1) la divinité qui possède une connaissance totale et l'être humain qui n'a le plus souvent que des opinions ; 2) le sophiste qui prétend être très savant et le philosophe qui, en raison de la lucidité qui lui est propre, estime que son savoir ne vaut pas grand-chose³²⁶. Aussi impressionnant

³²³ In *Platonis Timaeum commentaria* I, 62, 23-25 (cité et traduit dans Sedley 2001, p.7-8) : « ἡ γὰρ εἰρωνεία Σωκράτους εἰς σοφιστὰς ἐγένετο καὶ νέους, οὐχ οὕτως ἔμφονας καὶ ἐπιστήμονας ἄνδρας. ».

³²⁴ Notamment celles de Timée (cf. *Timée* 29c-d) et celles de l'Étranger d'Athènes (cf. *Lois* VII, 804a-b, analysé *supra* 2.3.1).

³²⁵ Voir *Ménon* 84b-c. Voir aussi *Sophiste* 230a et 230c-d.

³²⁶ C'est très clair dans l'*Apologie de Socrate* 20b-e, 21b-d et 23a-b.

qu'il puisse paraître, le savoir du philosophe ne sera jamais comparable à celui de la divinité selon Platon.

Outre les passages où Socrate affirme ne rien savoir du tout sur les questions qui l'occupent, on trouve dans les dialogues des répliques qui peuvent nous éclairer sur l'étendue des connaissances de ce personnage. L'*Euthydème* contient en effet un échange où Socrate occupe le rôle du répondant. Le sophiste qui mène la discussion lui pose les questions suivantes :

- « – Y a-t-il quelque chose que tu saches (*ἐπίστασαι*) ?
 – Oui, tout à fait, répondis-je, je sais même beaucoup de choses – de petites choses à vrai dire ³²⁷.
 – Il suffit, répliqua-t-il. Alors, crois-tu qu'il soit possible qu'une des réalités ne soit pas en elle-même ce qu'elle est effectivement ?
 – Non, par Zeus, je ne le crois pas.
 – Or, demanda-t-il, toi, tu sais quelque chose.
 – Oui.
 – Es-tu donc un homme qui sait, s'il est vrai que tu saches ?
 – Oui, bien sûr, un homme qui sait du moins cette chose que je sais.
 – C'est pareil ! En revanche, ne te trouves-tu pas dans la nécessité de tout savoir, toi qui es savant ³²⁸ ?
 – Non, par Zeus, répondis-je, puisqu'il y a beaucoup d'autres choses que je ne sais pas ³²⁹. »
 (*Euthydème* 293b-c, trad. Canto).

Euthydème cherche à montrer à Socrate qu'il possède déjà la science qu'il recherche ³³⁰. Mais le philosophe ne se laisse pas enfermer dans les alternatives strictes que lui propose le sophiste (tout savoir ou ne rien savoir) ³³¹. Ses réponses nous fournissent ainsi un portrait de sa *sophia* un peu plus détaillé et surtout plus modéré que ses déclarations habituelles. Socrate sait plusieurs « petites choses », mais il en ignore aussi beaucoup d'autres. Il semble vouloir

³²⁷ « Πάνυ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ, μικρὰ γε. »

³²⁸ « ἄλλ' οὐκ ἀνάγκη σε ἔχει πάντα ἐπίστασθαι ἐπιστήμονά γε ὄντα; »

³²⁹ « Μὰ Δί', ἔφην ἐγώ, ἐπεὶ πολλὰ ἄλλ' οὐκ ἐπίσταμαι. »

³³⁰ Cf. *Euthydème* 293a-b.

³³¹ Voir aussi la suite de ce passage (*Euthydème* 293c-e).

dire par là qu'il n'est pas satisfait du savoir qu'il détient, surtout en ce qui concerne les questions les plus importantes. Ce trait le distingue de bon nombre de ses interlocuteurs, qui croient, pour leur part, être suffisamment savants³³².

Une telle réponse permet aussi de réconcilier le sentiment des lecteurs (et même de quelques personnages) à l'effet que Socrate saurait beaucoup plus de choses que le commun des mortels, et l'humilité du philosophe au regard de l'omniscience divine. Socrate détient plusieurs connaissances, mais il n'a pas la naïveté ni la fourberie de prétendre qu'il s'agit là d'un grand savoir. Ce philosophe est parfois un *eirôn*, mais il n'est pas un *alazôn*³³³. Chez Platon, la seule *sophia* qu'il affirme posséder est une sagesse à la mesure d'un être humain (*anthrôpinê sophia*)³³⁴, qui comporte notamment des connaissances sur l'amour³³⁵. La prêtresse Diotime, qui aurait instruit Socrate en ces matières, doute cependant qu'il puisse un jour accéder à l'appréhension du Beau en soi, et donc à la forme la plus élevée du savoir³³⁶. Cette évaluation des limites de Socrate, que Platon place dans la bouche d'un autre personnage, ne saurait être considérée comme de l'*eirôneia* (à moins de sombrer dans un pan-ironisme à tout crin).

Tous ces éléments nous portent à penser qu'il y a au moins un fond de sincérité dans la déclaration d'ignorance de Socrate et qu'elle n'est pas une pure

³³² Voir notamment *Apologie de Socrate* 22c-d.

³³³ Les témoignages de Platon, de Xénophon et d'Aristote concordent sur ce point. Xénophon, en effet, ne mentionne jamais l'*eirôneia* de Socrate, comme nous l'avons déjà dit. Il s'efforce de montrer que ce philosophe évitait d'avoir l'air d'un *alazôn* (cf. *Mémoires* I, 1, 5 et 2, 5); et qu'il détournait ses amis de l'*alazoneia* (cf. *Mémoires* I, 7, 1 et 5 : « ἐμοὶ μὲν οὖν ἔδοκει καὶ τοῦ ἀλαζονεῦσθαι ἀποτρέπειν τοὺς συνόντας τοιάδε διαλεγόμενος. »).

³³⁴ Cf. *Apologie de Socrate* 20d.

³³⁵ Cf. *Lysis* 204b-c ; *Banquet* 177d et 201d ; *Phèdre* 235c-d et 257a.

³³⁶ *Banquet* 210a (à lire avec le contexte) : « τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἶός τ' ἂν εἴη. ».

feinte ³³⁷. Rien ne l'empêche cependant de se servir de cette conviction, en l'exagérant, pour accomplir une réfutation. Lorsque le philosophe présente sa déclaration d'ignorance sous une forme radicale, et qu'il interpelle en même temps son interlocuteur en des termes très emphatiques, il est raisonnable d'y voir de l'*eirōneia*. Socrate minimise alors ses propres connaissances, tout en faisant semblant de croire que le charlatan ou le jeune homme en question détient une grande *sophia*.

Il reste à savoir dans quel but ce philosophe a recours à une telle ruse et aux autres types de simulation trompeuse que nous avons identifiés. À la lumière de cette thèse, il appert que le problème soulevé par l'emploi socratique de l'*eirōneia* est un cas particulier du problème plus large de l'usage philosophique de la mystification ³³⁸. L'*eirōneia* est en effet une forme de jeu discursif parmi tant d'autres (mythe, rhétorique, éristique, etc.), qui dévient eux aussi de la stricte vérité. La question générale qui se pose est donc la suivante : pourquoi le philosophe platonicien utilise-t-il de tels discours ?

On sait que le philosophe, tel que Platon le conçoit, recherche la vérité et la connaissance. On oublie cependant trop souvent qu'il aspire encore plus au bien. Or, la dialectique ne suffit pas, à elle seule, à rendre les êtres humains

³³⁷ La conscience des limites de son propre savoir est une caractéristique fondamentale du philosophe tel que Platon le conçoit. Ce trait pousse le philosophe à rechercher la vérité et il le distingue de tous les autres hommes. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons souscrire aux interprétations qui réduisent l'ensemble des déclarations de Socrate sur ce sujet à un simple « artifice » (voir par exemple Dorion 2004, p.43-55). Nous n'adhérons pas non plus aux interprétations qui soutiennent que ces déclarations seraient toujours exemptes de tromperie (voir par exemple Vlastos 1994 et Gourinat 1986). Pour bien des commentateurs en effet, cette question prend la forme d'une alternative stricte : ou bien Socrate est sincère quand il affirme être ignorant, ce qui impliquerait qu'il n'a jamais recours à l'*eirōneia* ; ou bien Socrate pratique l'*eirōneia*, ce qui impliquerait que sa déclaration d'ignorance soit toujours fausse. Le phénomène que nous tentons de cerner est pourtant plus subtil que cela, comme c'est souvent le cas dans les dialogues de Platon.

³³⁸ Voir, à titre d'exemple, l'emploi du « noble mensonge » dans la cité juste (*République* III, 414b-415d, cité en partie *supra*, section 6.1). — La question de l'usage philosophique de la mystification occupe une grande partie du corps de cette thèse. Dans ce paragraphe et les suivants, nous en présentons un bref résumé, appliqué au problème spécifique de l'*eirōneia*.

meilleurs selon Platon. Ses philosophes utilisent donc des jeux mystificateurs, non pas dans le but d'y gagner quelque avantage personnel comme le font les sophistes, mais bien pour éduquer. Leurs discours doivent avoir une influence sur les parties irrationnelles de l'âme de leurs interlocuteurs, tout autant que sur leur intellect.

L'*eirōneia*, quant à elle, est surtout utile lorsque Socrate doit procéder à ce fameux *elenchos* que l'Étranger d'Élée qualifie par ailleurs de « purification »³³⁹. Il s'agit alors d'amener un interlocuteur qui se pense savant sans l'être à formuler à son tour un aveu d'ignorance. Plusieurs formes d'*eirōneia* (dont la plus célèbre) et d'autres procédés relevant de l'éristique sont utilisés par Socrate dans ce but précis. L'aveu d'ignorance provoqué chez l'interlocuteur n'est toutefois pas une fin en soi. Le véritable but de la réfutation purificatrice est de préparer le répondant à la recherche et à l'apprentissage³⁴⁰.

L'*eirōneia* est donc un outil parmi d'autres. Elle permet au philosophe d'agir sur l'âme de ses interlocuteurs ou, à tout le moins, de démasquer des imposteurs. Elle devient dans un cas une médecine, dans l'autre une arme. On ne doit pas conclure de ce constat que le Socrate de Platon se livre à une utilisation exclusive et frénétique de ce genre de procédé. Les interprètes qui hissent l'*eirōneia* socratique au rang de méthode, voire même de genre de vie³⁴¹,

³³⁹ Pour ce développement, voir *Sophiste* 230a-e (analysé *supra*, section 6.3).

³⁴⁰ Cf. *Sophiste* 230a et 230d. Voir aussi *Ménon* 84c-d.

³⁴¹ Voir par exemple Edmunds 2004, p.205.

pèchent par excès d'enthousiasme. L'usage philosophique de la mystification comporte une éthique chez Platon : il exige du discernement ³⁴².

³⁴² C'est ce que nous continuerons de voir dans les chapitres 6 et 7, qui sont consacrés à l'éristique et à la rhétorique comme jeux.

Annexe II

ÉTAT DE LA QUESTION

Introduction

Nous avons cherché des études portant sur le concept de *paidia* chez Platon dans différents répertoires bibliographiques qui couvrent la période s'étendant de 1940 à 2006 ¹. Alors qu'il existe plusieurs analyses éclairantes portant sur d'autres sujets chez Platon, il nous est apparu qu'il n'y avait pas d'étude d'ensemble rigoureuse et exhaustive de la notion platonicienne de jeu, ni de son principal opposé, à savoir le concept de *spoudé* ².

L'ampleur du présent état de la question tient au fait qu'un grand nombre d'interprètes ont effleuré cette question dans leurs études, ou s'en sont servi pour proposer une perspective particulière d'interprétation des dialogues. Étant donné le manque de rigueur de la grande majorité de ces études, du moins en ce qui concerne la notion platonicienne de *paidia*, notre état de la question prendra la forme d'un compte rendu critique.

Nous aurons en effet l'occasion de voir à quel point les interprètes de Platon, à l'exception de H. Gundert, traitent la notion de jeu comme s'il s'agissait d'un concept évident qui ne nécessiterait pas d'éclaircissements préalables. La notion de *spoudé* fait elle aussi l'objet d'un traitement similaire :

¹ À savoir la bibliographie platonicienne établie par Cherniss et poursuivie par Brisson, l'*Année Philologique*, le *Répertoire bibliographique de la philosophie*, et le *Philosopher's Index*. Pour la liste détaillée de ces répertoires et les références, voir la première section de notre bibliographie.

² Seul le *spoudaios anér* d'Aristote semble avoir suscité l'intérêt de quelques interprètes. Cf. *supra*, section 1.7.3.

chacun plaque son propre concept moderne de « sérieux » sur les dialogues, sans aucune forme de procès.

Notre ordre de présentation de ces études ne peut donc pas reposer sur leur qualité. Nous les avons plutôt classées en fonction de la fréquence avec laquelle elles sont citées par les autres interprètes, en relation avec la question du jeu. Elles sont aussi regroupées par type d'analyse (études générales, études spéculatives, études d'un dialogue en particulier, etc.).

Les publications auxquelles les commentateurs font le plus souvent référence sont celles de G.J. de Vries, de H. Gundert, de P. Friedländer et de R. Schaerer, et ce malgré le fait que ces deux derniers interprètes n'ont pas consacré de livre ou d'article à la question. Ils se servent plutôt des notions de jeu et de « sérieux » dans leurs commentaires de l'œuvre de Platon. Les rares analyses de la notion platonicienne de *paidia* que l'on trouve au sein du corpus interprétatif, et qui seront mentionnées dans cette annexe, sont en effet partielles, voire lacunaires. Nous nous attacherons ainsi à souligner, à la lumière de nos résultats, les bonnes intuitions et observations de ces interprètes, de même que les écueils qu'ils n'ont pas su éviter.

I) Études sur le jeu dans l'ensemble de l'œuvre de Platon

I.1) G.J. de Vries³

Le livre de G.J. de Vries (1949), *Spel bij Platon*, est l'ouvrage le plus cité en ce qui concerne la question du jeu. Comme il a été publié en néerlandais, nous avons dû nous en remettre aux comptes rendus de ce livre qui ont été écrits par d'autres interprètes. Ces informations de deuxième main sont toutefois éloquentes. Elles montrent que De Vries n'a pas examiné l'ensemble des passages des dialogues où le concept de *paidia* apparaît de façon explicite. Il

³ Nous commenterons un autre article du même auteur. Cf. *infra*, section V.2.3.

s'est plutôt concentré sur des aspects dramatiques des dialogues, pour attribuer un certain jeu à Platon en tant qu'auteur.

Tate (1950) décrit en effet l'ouvrage de De Vries en ces termes : « In fact, the bulk of the book is concerned with the various ways in which Plato apparently enjoys himself in his writings, so that “play” often implies a tone of “playfulness” (which is a different thing) as well as a mood of artistry. De Vries looks for the play-element in the dialogue-form with its dramatic “painting” of scene and character » (p.111, nous soulignons). Tate a raison d'établir ainsi une distinction entre le jeu dans la forme et le contenu d'un discours d'une part, et le ton, l'attitude, l'esprit ou la manière ludique d'autre part. Faute d'avoir fait cette distinction, G.J. de Vries s'attache à décrire l'utilisation de métaphores et de paralogismes chez Platon, ses parodies des poètes et des sophistes, son « ironie » et son humour, son traitement satirique des idoles populaires, et sa « moquerie » de lui-même et de ses propres méthodes (p.111-112). Comme Tate le remarque, il est incohérent, de la part de G.J. de Vries, d'adopter une telle perspective de lecture, tout en excluant de la sphère du jeu des passages de l'œuvre de Platon où l'atmosphère (*mood*) éthique, politique ou pédagogique lui semble « sérieuse » (*ibid.*). Il est en effet périlleux de confondre ainsi l'atmosphère, le contenu et le statut d'un discours chez Platon.

Le compte rendu de Verdenius (1952) contient un peu plus de détails sur cette ligne d'interprétation. On y apprend en effet que le jeu, pour De Vries, se résume à l'« ironie », au badinage et au « plaisir des digressions inutiles » (p.256). Selon Verdenius, « M. de Vries a examiné toutes les formes où se présente ce jeu dans l'œuvre de Platon : le style dialogué, les épisodes, les portraits, les détails pittoresques, les mythes, les sophismes, l'ironie, l'humour, la satire, l'ironie de soi-même. » (*ibid.*, nous soulignons). On perçoit déjà chez De Vries cette propension qu'ont la majorité des interprètes de Platon à avoir recours à une certaine notion d'« ironie » pour expliquer le phénomène en

question dans cette thèse, à savoir la notion de jeu appliquée au discours. On retrouvera en effet divers concepts d'« ironie » dans la grande majorité des études que nous présentons ici.

L'ouvrage de G.J. de Vries s'articule ainsi principalement autour d'une certaine notion d'« ironie » – qui n'est pas celle de Platon ⁴ –, où le jeu en vient à être conçu comme une tension entre l'absolu et le relatif qui exclurait toute atmosphère tragique (p.257-259). Cet interprète se permet d'ailleurs d'établir des distinctions entre l'« ironie socratique » et l'« ironie platonicienne », et de se prononcer sur la personnalité de Platon. Toutefois, l'intuition de G.J. de Vries à l'effet que l'éthique donne ses limites au jeu chez Platon paraît tout à fait adéquate (*ibid.*) ⁵.

I.2) H. Gundert

Parmi les études existantes sur la notion platonicienne de jeu, la plus valable est certainement celle du philologue H. Gundert (1977), « Zum Spiel bei Platon », publiée pour la première fois en 1965. Cet article vise surtout à contrer l'interprétation que E. Fink fait de certains passages de l'œuvre de Platon ⁶. Il contient cependant la seule analyse où l'on cherche à distinguer les différents domaines auxquels les termes *paidia*, *paignion* et *paizein* peuvent s'appliquer dans l'œuvre de Platon.

Gundert tente d'abord de faire l'histoire de ces mots. Selon lui, les termes apparentés à *paidia* chez Homère, qui désignaient le jeu de l'enfant, véhiculaient déjà en eux-mêmes l'opposition à la *spoudè* de l'adulte, à la pratique

⁴ Pour la question de l'*eironeia*, voir notre annexe I et notre section 4.4.

⁵ Nous pouvons voir, tout au long de cette thèse, comment les jeux doivent être au moins compatibles avec la vertu chez Platon. Dans le meilleur des cas, ils favorisent le développement de l'excellence morale. Voir notamment notre chapitre 2.

⁶ Nous commenterons l'ouvrage de Fink dans notre section consacrée aux études spéculatives.

« sérieuse » et zelée (p.190). Du côté des oppositions explicites chez Hésiode, Hérodote, Eschyle et Euripide, cet interprète recense l'opposition du jeu et du « sérieux », mais aussi la notion de jeu conçue comme quelque chose d'irréel ou de fictif (*unwirklich*) par opposition à la vérité (*ibid.*). Le jeu s'oppose aussi au travail pénible et au danger chez ces auteurs, lorsqu'il est envisagé selon le plaisir qu'il procure ou la légèreté qu'il comporte, selon le repos qu'il constitue, ou encore en raison de son caractère inoffensif (*ibid.*). Nos résultats montrent que ces derniers sens de la notion de *paidia* se retrouvent aussi chez Platon, bien qu'ils n'en épuisent pas l'extension ⁷.

Gundert a observé que les domaines (*Kreise*) où l'on rencontre le jeu chez Platon se recoupent. Les domaines qu'il identifie sont les suivants : 1) le jeu des enfants ; 2) la conversation divertissante entre compagnons, qui est faite de jeu et de badinage ; 3) l'éducation, qui utilise le penchant enfantin pour le jeu comme moyen de formation, surtout dans les arts qui relèvent des Muses ; 4) le jeu du chant et de la danse, qui est associé au domaine de l'éducation ; 5) la totalité du domaine de ce dernier jeu, ce qu'on appelle aujourd'hui la « culture », dont les principaux représentants seraient pour Platon les arts mimétiques (à savoir, la musique, la poésie, les arts plastiques, mais aussi le théâtre de marionnettes, la prestidigitation, la décoration, la mode vestimentaire et les autres « raffinements de la vie ») ; 6) le caractère ludique au sein de la rhétorique épideictique et de l'éristique sophistique ; 7) le jeu et le badinage dans l'entretien dialectique, et particulièrement, le jeu de l'« ironie socratique » ; 8) le jeu du dialogue platonicien en tant que discours écrit et fixe, et, probablement, le jeu de l'activité philosophique en général ; 9) le jeu de la nature et de l'existence humaines dans leur totalité, dans la mesure où l'être humain apparaît comme un jouet des dieux (p.191).

⁷ Voir notamment notre chapitre 2.

Nous n'avons pas adopté cette classification dans cette thèse parce qu'elle demeure entachée de présupposés (relatifs à l'enfantillage, au badinage et à la fameuse « ironie socratique »⁸), parce qu'elle crée de faux problèmes (notamment en attribuant un caractère ludique à la philosophie tout entière⁹), et qu'elle place tous les jeux sur un pied d'égalité.

Il faut toutefois souligner que c'est à Gundert que revient le mérite d'avoir commencé à débroussailler l'épineuse question du jeu chez Platon. Il a tenté d'adopter un point de vue d'ensemble sur le phénomène, plutôt que de choisir quelques passages isolés, comme l'ont fait presque tous les commentateurs mentionnés dans cette annexe. Gundert a notamment remarqué que cette question du jeu apparaît dans les dialogues dits « de la maturité », et qu'elle occupe une place de plus en plus grande dans les dialogues dits « de vieillesse » (*ibid.*)¹⁰. Il a aussi contribué à dédramatiser la fameuse critique platonicienne de la poésie, en s'inscrivant en faux contre l'interprétation de Fink (cf. p.191-221).

Son article ultérieur (1967), intitulé « Wahrheit und Spiel bei den Griechen », est cependant beaucoup moins rigoureux que celui de 1965. Dans ce nouvel article, Gundert utilise en effet une notion de jeu étrangère au texte sur lequel il plaque cette notion. Il y propose tout de même une idée éclairante, qui consiste à dire que, pour Platon, le jeu qui se joue au niveau du discours permet un certain accès à la vérité, lorsqu'il se conçoit ou s'annonce lui-même comme jeu (p.16). Son observation à l'effet qu'il y ait des renversements du jeu et de la *spoudê* chez Platon est tout aussi valable (p.24). Toutefois, il transforme ces idées pour les appliquer aux oeuvres d'Homère et des Tragiques. Ces

⁸ Voir sur ces questions nos chapitres 2 et 4, ainsi que l'annexe I.

⁹ Voir sur cette question notre chapitre 11.

¹⁰ Cette idée n'est pas tout à fait exacte (voir notre chapitre 11), mais Gundert a tout de même touché quelque chose d'important en disant cela.

oeuvres ne comportant aucune mention explicite de leur caractère ludique, Gundert fait appel à une notion de jeu aussi étrangère à Platon qu'à Homère et aux Tragiques, en la réduisant à un renversement « ironique » de situations (p.20 et 26-30).

I.3) Autres études

Plusieurs autres études annoncent, ou semblent annoncer par leur titre, une analyse de la notion de jeu dans l'ensemble de l'œuvre de Platon. Comme ces textes ne contiennent, dans le meilleur des cas, que des analyses partielles, nous nous contenterons de les mentionner en rafale, en faisant ressortir le sens conféré au jeu chez Platon dans chacune d'entre elles.

Arangio-Ruiz (1949), dans « *Gioco e serietà in Platone* », perçoit Platon comme un philosophe dogmatique et intransigeant, et manque de rigueur au point de considérer que la notion platonicienne de jeu contredit la « condamnation » de la poésie et des arts mimétiques. Ardley (1967), dans « *The Role of Play in the Philosophy of Plato* » se concentre plutôt sur une certaine « guérison » du dualisme du jeu et du « sérieux » qu'il voit chez Platon. Il estime que la philosophie platonicienne serait elle-même un « sérieux ludique » (*playful-seriousness*, p.226).

Ausland (1997), dans « *On Reading Plato Mimetically* », cherche surtout à montrer l'appartenance des dialogues au genre du mime (les mimes de Sophron), en réduisant l'opposition du jeu et du « sérieux » à celle du mimétique et du théorétique. Desjardins (1988), dans « *Why Dialogues? Plato's Serious Play* », propose une interprétation gadamerienne qui prend pour point de départ « l'avertissement de Platon » à l'effet que « ses dialogues ne doivent pas être pris au sérieux » (p.110). Elle s'intéresse donc à un certain jeu de Platon en tant qu'auteur.

Edelstein (1949), dans « The Function of Myth in Plato's Philosophy », souligne quant à lui le caractère ludique des mythes platoniciens et leur rapport à la poésie, dans le cadre d'une opposition à la dialectique (p.465). Il ramène cependant tout à une certaine « ironie platonicienne » (p.470). Plass (1967), dans « Play and Philosophic Detachment in Plato », se concentre pour sa part sur le *Phèdre*. Il affirme que le jeu serait une espèce de l'« ironie socratique » – alors que c'est plutôt le contraire ¹¹ –, et que ce jeu servirait de pont entre le rationnel et le sensuel, entre l'intelligible et le sensible (p.343 et 358 sq.). Rowe (1987) ¹², dans « Platonic Irony », défend sa position sur le statut qu'il faudrait accorder aux dialogues, en se concentrant sur le *Phèdre*, et en assimilant lui aussi la notion de jeu à une certaine « ironie » (p.84-86).

Sprague (1984) ¹³, dans « Plato and Children's Games », mentionne l'importance du jeu dans l'éducation, mais se concentre principalement sur certaines images tirées de l'enfance que Platon utilise pour illustrer des propos philosophiques (p.277 et 284). On peut aussi se référer à deux autres articles, l'un écrit en japonais et l'autre en grec moderne, qui ne sont pas accompagnés d'un résumé dans une autre langue, à savoir « Plato's Philosophy and παιδιά » de Sakonji (1974), et « Παιδιά και παιδεία » de Vourkeris (1956).

Il existe en outre deux livres, dont le titre peut laisser croire qu'il s'agit d'études portant sur la notion platonicienne de jeu. Le livre de Deschoux (1980), *Platon ou le jeu philosophique*, ne contient en effet aucune analyse sur le jeu. Freyberg (1997), dans *The Play of Platonic Dialogues*, utilise quant à lui sa propre notion de « sérieux » pour interpréter Platon, et s'adonne à une spéculation portant sur des notions d'ombre et de lumière. Enfin, l'article de

¹¹ Cf. *supra*, section 4.4.

¹² Nous commenterons un autre article du même auteur. Cf. *infra*, section V.2.3.

¹³ Nous commenterons un autre article du même auteur. Cf. *infra*, section V.5.

Migliori (2000), intitulé « Tra polifonia e puzzle. Esempi di rilettura del “gioco” filosofico di Platone », ne s'appuie que sur deux occurrences du *Phèdre* concernant l'écriture (p.174 et p.185), pour élaborer une herméneutique ésotériste centrée autour d'un certain « jeu sérieux » qu'il attribue à Platon comme auteur (p.185 sq.)¹⁴.

II) Études spéculatives se basant sur la notion platonicienne de jeu

II.1) J. Huizinga

La notion platonicienne de jeu a donné lieu à de nombreuses études spéculatives. Huizinga (1951), dans son livre *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, analyse en effet le jeu en tant que phénomène culturel, dans le but de montrer que « la civilisation humaine s'annonce et se développe au sein du jeu, en tant que jeu » (p.12). Se penchant sur l'œuvre de Platon pour appuyer son propos, Huizinga se concentre principalement sur l'anthropologie du jeu qui se dégage des *Lois*. Il fait ainsi le plus souvent référence à la conception de l'homme comme jouet des dieux, et au caractère sacré des jeux auxquels les citoyens doivent s'appliquer (à savoir, les chants et les danses)¹⁵.

De manière générale, Huizinga utilise une définition très moderne du jeu dans son étude, ce qui l'amène à assimiler la notion d'*agôn* à la notion grecque de jeu, et ce en dépit des difficultés qu'une telle assimilation soulève (p.60-62, 88). Ainsi, son étude des rapports entre jeu et sagesse dans les civilisations archaïques porte surtout sur les « compétitions en matière de savoir et de sagesse », où les apories seraient une forme de jeu de société (p.77, voir aussi p.186 et 193).

¹⁴ Nous reviendrons sur l'interprétation ésotériste des dialogues platoniciens, cf. *infra*, section III.9.

¹⁵ Voir notamment Huizinga 1951, p.43, 54-56, 88, 238, 258-259 et 338-339.

Quant à la notion de jeu appliquée au domaine des discours, Huizinga se contente d'affirmer, en prenant Platon à témoin, qu'un « élément de demi-badinage est inséparable du véritable mythe » (p.235), que la qualification de jeu exprime bien la nature de l'éloquence sophistique, et que les Grecs ont toujours été conscients de ce caractère ludique (p.241). Cette dernière idée paraît bien exagérée. Pourquoi, en effet, Platon aurait-il insisté sur la nature ludique de certains discours, si cette nature avait été évidente pour tous ses contemporains ? De plus, le recours au concept de badinage, pour expliquer en quoi le mythe peut être un jeu pour Platon, montre que cet interprète est passé à côté de l'essentiel ¹⁶.

Huizinga affirme par ailleurs que les interlocuteurs des dialogues de Platon « tiennent eux-mêmes leur activité philosophique pour un passe-temps agréable » (p.246). Une telle lecture est inadéquate à deux points de vue : 1) elle étend à l'ensemble du corpus une particularité propre à certains dialogues bien précis ¹⁷ ; 2) elle confère au jeu philosophique une certaine frivolité qui ne lui convient pas ¹⁸. Huizinga nous renvoie en effet à un passage du *Gorgias*, où la philosophie se voit plutôt dénoncée et dévalorisée en tant qu'activité puérile par Calliclès ¹⁹. Pour montrer que la philosophie comporte en elle-même un élément ludique, cet interprète fait aussi appel à la « forme artistique, aérienne et ludique » des dialogues de Platon et à leur « ton enjoué » (p.245-246). Il tombe ainsi dans le même piège que De Vries et tant d'autres interprètes de Platon.

¹⁶ Le mythe est ludique pour Platon parce qu'il est une *mimésis* (cf. *supra*, section 9.3).

¹⁷ Voir notre chapitre 11.

¹⁸ Voir notre chapitre 10.

¹⁹ Voir nos sections 6.10.2-3.

II.2) Le courant phénoménologique : E. Fink

La notion platonicienne de jeu a aussi donné lieu à plusieurs spéculations philosophiques relevant du courant phénoménologique ²⁰, dans la foulée du livre de E. Fink (1966), *Spiel als Weltsymbol* [1960]. Le but de ces essais est de montrer que le jeu peut être pensé philosophiquement comme un symbole ou un fondement de la vie humaine.

Couloubaritsis (1988), dans son article « Le jeu dans la philosophie ancienne et contemporaine », résume cette approche en la faisant remonter à Nietzsche. « C'est plus particulièrement dans les courants philosophiques qui visent le dépassement de la métaphysique traditionnelle, souvent identifiée à la tradition platonicienne, que ce thème [du jeu] s'est imposé. En d'autres termes, dans le sillage de Nietzsche, des penseurs comme Heidegger, Axelos ²¹ et Fink, pour me limiter aux plus importants, se sont appliqués à thématiser le statut "philosophique" du jeu dans le but d'ébranler l'auto-suffisance de la métaphysique traditionnelle. » (p.81, nous soulignons). En se basant uniquement sur la caractérisation de la poésie tragique comme jeu au livre X de la *République*, et en en faisant une interprétation tendancieuse, Fink considère en effet que Platon, en tant que fondateur de la métaphysique, est le fossoyeur du jeu primitif ²². Ce type d'essai ne peut évidemment pas nous aider à éclaircir la question qui fait l'objet de cette thèse.

Notons cependant que Couloubaritsis veut analyser « le rapport entre cette tendance nouvelle de la pensée occidentale et ses origines

²⁰ Fink faisait en effet partie du cercle de Husserl et Heidegger. Voir à ce sujet Krell (1972), p.630, note 1.

²¹ Le livre de Axelos auquel Couloubaritsis fait référence est le suivant : *Le jeu du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969. En ce qui concerne Heidegger, Couloubaritsis nous renvoie principalement à son livre *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p.242-243.

²² Voir notamment Gundert 1977, p.188-189 et 221.

grecques (p.81) », par un rapide survol de la pensée d'Héraclite, de Platon et de Plotin sur le jeu. Malgré certaines erreurs d'interprétation dues au caractère très sommaire de ce survol, l'article de Couloubaritsis a au moins le mérite de rappeler que la discussion sur l'Un dans le *Parménide* est qualifiée de jeu (p.96). Il adresse d'ailleurs cette mise en garde à ses contemporains : « Que cette métaphysique [la métaphysique occidentale] naisse par un jeu dialectique, qui au demeurant s'achève d'une façon aporétique, voilà qui suffit à penser que depuis Nietzsche on simplifie un peu trop rapidement le platonisme » (p.97).

II.3) J. Derrida

Derrida (1992) se sert lui aussi d'une certaine notion de jeu pour alimenter sa réflexion sur l'écriture, dans un essai intitulé « La pharmacie de Platon [1968] ». S'il se réclame de la conception platonicienne de l'écriture comme jeu (p.259-260), Derrida en vient rapidement à parler d'un « jeu de traces et de suppléments » qui n'a pas grand-chose à voir avec la pensée platonicienne (p.258, 288, 367). Nous ne rapporterons donc ici que ce qui concerne la notion platonicienne de jeu dans cette étude.

Derrida voit, dans la fin du *Phèdre*, une « réhabilitation d'un certain jeu », mais cette réhabilitation ne modifie en rien, selon lui, « l'autorité » qui serait conférée par Platon au « sérieux », à la vérité, à la dialectique, et à la présence (p.367). Pour lui, l'écriture à laquelle le philosophe s'adonne par jeu demeure « au service de la dialectique » (*ibid.*)²³.

Son intuition à l'effet qu'il existe, pour Platon, des bons et des mauvais jeux est juste (p.367, 369). Ses conclusions à cet égard sont cependant erronées. Cet auteur affirme en effet ceci : « Platon parle bien du jeu. Il en prononce

²³ Alors que c'est plutôt le contraire : il faut avoir pratiqué la dialectique pour être en mesure de bien écrire. Voir notre chapitre 8.

l'éloge. Mais l'éloge du jeu "au meilleur sens du mot", si l'on peut dire sans annuler le jeu sous la niaiserie rassurante d'une telle précaution. Le meilleur sens du jeu, c'est le jeu surveillé et contenu dans les garde-fous de l'éthique et de la politique. C'est le jeu compris sous la catégorie innocente et inoffensive de l'*amusant*. Du divertissant : si gauchissante qu'elle soit, la traduction fréquente de *paidia* par divertissement ne fait sans doute que consolider la répression platonicienne du jeu. » (p.369). Comme nous l'avons mentionné dans notre compte rendu de l'ouvrage de G.J. de Vries, l'éthique donne bel et bien ses limites au jeu chez Platon. Derrida va cependant beaucoup trop loin en ravalant le jeu platonicien à un simple divertissement, et en considérant qu'il y a une répression du jeu chez Platon. Il méconnaît visiblement l'importance accordée au jeu dans l'éducation et l'anthropologie platoniciennes.

Cette méconnaissance s'observe encore lorsqu'il affirme qu'on assiste dans les *Lois*, non pas à une valorisation du jeu, mais à « la neutralisation progressive de la *singularité* du jeu » (p.370), à la « disparition du jeu dans les jeux » (p.371). Au vu de l'extrait cité plus haut, il paraît impératif de souligner que, contrairement à ce qu'en pense Derrida, on n'annule pas le jeu en lui adjoignant des qualificatifs tels que « bon », « meilleur » et « mauvais ». S'il faut identifier des « niaiseries rassurantes », on pensera plutôt à cet empressement des interprètes à considérer le jeu platonicien comme un « jeu sérieux », niaiserie à laquelle Derrida n'échappe pas lui-même. Pour lui, en effet, « Platon joue à prendre le jeu au sérieux » (p.369).

Cet auteur a tout de même raison de souligner que l'opposition du jeu et du « sérieux » chez Platon n'est pas une « simple symétrie » (*ibid.*). Derrida prend cette précaution, mais il n'arrive pas à la maintenir. Il assimilera une fois de plus le « sérieux » à la vérité et à l'ontologie, allant même jusqu'à affirmer qu'il y a des discours qui sont « sérieux » de façon intrinsèque chez Platon, à savoir les « *logoi*

peri ontôn », les discours métaphysiques (*ibid.*). Derrida adopte ainsi un point de vue qui ressemble à celui des ésotéristes.

III) Études générales sur Platon qui abordent la question du jeu

III.1) W.K.C. Guthrie

Plusieurs interprètes ont mentionné la question du jeu chez Platon, dans le cadre d'études d'ensemble portant sur la pensée ou l'œuvre platonicienne. Parmi celles-ci, la meilleure section qui soit consacrée à notre question demeure celle de W.K.C. Guthrie (1975), qui apparaît dans le tome IV de la série *A History of Greek Philosophy*, et qui est intitulée « Philosophical Status : Play and Earnest » (p.56-65).

Le but de cette section est de répondre à la question de savoir si les dialogues platoniciens peuvent véhiculer une « philosophie sérieuse ». Cette question est soulevée par la fin du *Phèdre* et une partie de la *Lettre VII* (p.56-57), et par la lecture que les tenants de l'interprétation ésotériste font de ces passages (p.63-65). Malgré sa brièveté, ce développement se démarque des autres études que nous passons ici en revue, en ce qu'elle fait référence aux passages de l'œuvre de Platon où un discours est qualifié de jeu de façon explicite. Guthrie a en effet cherché dans ces passages des éléments de réponse à la question controversée du statut des dialogues. Tout comme Gundert l'avait fait, Guthrie nous invite à examiner le sens conféré aux termes se rapportant au jeu et au « sérieux » chez Platon (p.59).

Son examen demeure toutefois sommaire. Il cite en rafale des passages importants de l'œuvre de Platon à cet égard, mais, puisqu'il ne les interprète pas, certaines subtilités lui échappent. Prenons par exemple cette affirmation : « [Plato] goes still further when he designates as *paidia* what are obviously serious discussions and applies to it epithets such as "reasonable", "sober",

“sensible”, “thoughtful” » (p.61, nous soulignons). Guthrie a raison de souligner l'importance des épithètes accolées à la conception d'un discours comme jeu, et l'étonnement que cette qualification peut susciter chez le lecteur. Toutefois, la notion de « discussion évidemment sérieuse » qu'il utilise, et qui implique, semble-t-il, la présence d'un contenu philosophique, est étrangère à l'oeuvre de Platon.

L'explication de ces passages devient ainsi difficile pour Guthrie. Il en est réduit à affirmer que Platon ferait preuve « d'un peu d'ironie ludique », en attribuant un caractère ludique à des discussions telles que celles de la *République* et des *Lois*, et que cette désignation servirait à nous rappeler l'existence du divin auquel les humains devraient consacrer leur application « sérieuse » (p.62). Il explique aussi les accusations de badinage adressées à Socrate par d'autres personnages en ayant recours à cette fameuse notion d'« ironie » (p.60-61), qui semble être le cache-misère par excellence des interprètes de Platon.

Guthrie remarque par ailleurs l'importance de la notion de jeu dans la réflexion anthropologique et pédagogique de Platon (p.61-62). Il observe aussi le fait que la description platonicienne de la *paidia* de l'homme sage n'implique pas un déni de toute « valeur sérieuse » de cette activité ludique – la « valeur sérieuse » en question signifiant encore la présence d'un contenu philosophique (p.63). Sans le dire clairement, cet interprète lie la valeur éducative du discours ludique chez Platon (p.61) à la caractérisation de la *mimêsis* comme jeu, pour formuler une déduction éclairante quant à la valeur des dialogues platoniciens. « At the very least, it [the wise man's *paidia*] could be educative, and, by making it a *mimesis* of dialectic, the “common search” which was in his eyes the ideal method of philosophy, he [Plato] has done his very best for those who “follow the same trail” but have not had the good fortune to listen to Socrates or the discussions in the Academy. And after all, much of

the dialogues is play. Who could deny it or wish it otherwise ? » (p.63). Cette lecture contribue notamment à dédramatiser la célèbre critique platonicienne de l'écriture. Guthrie omet toutefois de distinguer le dialogue comme jeu écrit de l'objet qu'il imite, à savoir la discussion entre les personnages.

Cet interprète va aussi trop loin dans la suite de son développement. Il fait appel au ton ludique de certains dialogues, et il se base sur l'*Épinomis* (de Philippe d'Oponte) et la *Lettre VI* (qui est apocryphe ²⁴), où il est dit que l'homme sage est à la fois ludique et « sérieux », et que le jeu et le « sérieux » sont deux « soeurs » (p.63). Cet interprète annule ainsi, si l'on peut dire, l'opposition de la *paidia* et de la *spoudè* chez Platon. L'assimilation de ces deux notions fort complexes, et qui comportent souvent une opposition, obscurcit de nouveau la question qui nous occupe, au lieu de l'éclairer.

Dire que la *paidia* et la *spoudè* peuvent coexister chez Platon est une chose, mais dire que tout est à la fois ludique et « sérieux » dans les dialogues n'explique rien. On n'en est pas encore là avec Guthrie, mais on y arrive avec Friedländer.

III.2) P. Friedländer

Friedländer (1969) fait un usage abusif du concept de « jeu sérieux » dans son long commentaire de l'œuvre de Platon. Ce concept est pourtant absent des dialogues authentiques.

Bon nombre d'interprètes qui traitent de la notion platonicienne de jeu nous renvoient tout de même au tome III de son ouvrage. Or, ce livre ne contient pas d'étude sur le jeu, exception faite d'une mention du rôle du jeu dans l'éducation (p.403). Cet interprète se sert plutôt de ses propres notions de

²⁴ Cf. *supra*, section 2.2.1.

jeu et de « sérieux » pour analyser des passages où ces notions n'apparaissent pas dans la lettre du texte. Il assimile ainsi, sans aucune forme de procès, l'opposition du jeu et du « sérieux » à celle du *mythos* et du *logos* (p.82), et la notion de « sérieux » au fait de ne pas être un bouffon, un *philogelôtès* (p.76). Pour Friedländer, la *spoudé* platonicienne se réduirait donc à une forme de gravité et à un type de discours en particulier, ce qui contredit les résultats de cette thèse ²⁵.

Une extrême licence concernant les notions de jeu et de « sérieux » chez Platon semble être à la base du commentaire de Friedländer. Il se prononce, par exemple, sur le statut de la *République* en ces termes : « The *Republic* is not a genuine myth, if only because genuine myths always reach into the beyond of human existence [...]. Nor is it always and everywhere a product of pure reason [...]. It is "play" (536c, 545e) that is at the same time imbued with a profoundly serious spirit, in the genuinely Platonic "interpenetration of seriousness and play which is more impenetrable than steel and granite ²⁶". » (p.139). Le jeu était d'abord assimilé au mythe, alors qu'ici, il semble occuper une position intermédiaire entre le mythe et le discours rationnel. On remarque aussi que cet interprète utilise sa propre définition de ce qu'est un mythe, et surtout, qu'il ne fait aucune distinction entre le caractère ludique d'un discours (en raison de sa forme ou de son contenu), et le ton (ludique ou « sérieux ») qu'on peut employer lors d'une discussion. C'est l'absence d'une telle distinction qui semble conduire Friedländer à affirmer que le jeu et le « sérieux » sont « désespérément inextricables » chez Platon (voir aussi p.254 et 287).

²⁵ Voir nos chapitres 1 et 3.

²⁶ Friedländer cite ici un certain Singer, dont les ouvrages n'apparaissent pas dans sa bibliographie.

La démission de cet interprète à l'endroit d'une possible clarification des notions platoniciennes de *paidia* et de *spoudê* est sans doute à l'origine de son usage abusif du concept de « jeu sérieux ». Il l'applique, semble-t-il, à tous les passages où l'on ne sait pas trop s'il faut ou non prendre le texte au pied de la lettre, et à tous les passages qui pourraient contenir quelque mot d'esprit ou quelque trait plaisant ²⁷. Ce sont les notions de jeu et de « sérieux » elles-mêmes qui deviennent ici un cache-misère que l'on plaque sur des passages de l'œuvre de Platon où elles n'apparaissent pas.

Même lorsqu'il se penche sur un passage où la notion de jeu est explicite, Friedländer semble incapable de résister à la tentation de la spéculation, comme on le voit dans cet extrait portant sur le mythe du *Politique*. « The myth is intermingled as “play” in the serious business of dialectics (268d8), if we are to believe the words of the Eleatic Stranger. Sometimes, we may well ask whether there is more playfulness in the dialectics and more seriousness in the myth – playful seriousness as, for example, in the passage where the Eleatic stranger leaves it open what the men of the golden age were conversing about with each other and with the animals, whether philosophy or fairy tales. » (p.285, nous soulignons.). Ce passage du *Politique* contient bien une caractérisation du mythe comme jeu, mais la dialectique n'y est pas désignée comme une activité « sérieuse », contrairement à ce que Friedländer laisse croire ici. La dialectique, en effet, n'est pas une activité ou un mode de discussion « sérieux » pour Platon ²⁸.

Par ailleurs, en mettant ainsi en doute les paroles d'un philosophe (l'Étranger d'Élée) se prononçant sur le statut de son propre discours,

²⁷ Voir Friedländer 1969, tome III, p.7, 10, 29, 61, 79, 103, 118, 121, 131, 150, 227, 233, 235, 251, 256, 284-286, 321, 325-327, 355, 382 et 421.

²⁸ Voir notre chapitre 3.

Friedländer laisse voir jusqu'à quel point il pousse son herméneutique du soupçon dans sa lecture de l'œuvre de Platon.

III.3) R. Schaerer

Du côté des interprètes francophones, on cite souvent le livre de Schaerer (1969), *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues* [1938]. On y trouve en effet une petite section intitulée « Le jeu sérieux » (p.19-23), au sein d'un chapitre sur « la méthode suggestive de Platon ». Ce développement contient quelques bonnes intuitions. Les analyses de Schaerer sont toutefois soumises à un parti pris pan-ironiste, en plus d'être partielles, ce qui provoque certaines incohérences.

Comme chez Guthrie, le point de départ de la réflexion de Schaerer sur le jeu est la critique de l'écriture de la *Lettre VII*. Pour lui, cette critique peut être résumée par cette formule : « Aucun auteur sérieux n'écrit sérieusement » (p.19) ²⁹. Il interprète cette critique de la façon suivante : « Platon laisse entendre par là que les *Dialogues*, son œuvre à lui, ne doivent pas être pris à la lettre. Ce n'est pas certes qu'il en méconnaisse l'importance. [...] Mais il tient à mettre le lecteur en garde contre le danger de vouloir puiser dans cette œuvre un enseignement tout fait... » (*ibid.*). Cette idée à l'effet que les notions de jeu et de *spoudê* appliquées au discours puissent véhiculer une mise en garde, ou un avertissement quant au statut de ce discours, s'accorde très bien avec les résultats de notre propre recherche.

Schaerer semble aussi être sur une bonne piste lorsqu'il explique que « prendre l'œuvre *au sérieux*, c'est confondre, comme Denys ³⁰, la lettre avec

²⁹ Le texte de Platon est plus nuancé que cela. Cf. *supra*, section 8.6.5.

³⁰ Schaerer estime que Denys de Syracuse avait « tenté de mettre [...] le platonisme en formules (*Lettre VII*, 341a-b) » (*ibid.*), ce qui n'est pas tout à fait exact. Le tyran a plutôt prétendu avoir compris

l'Esprit, la qualité avec l'Essence, le langage avec l'Idée...» (*ibid.*). Son interprétation n'étant pas fondée sur une étude préalable des notions platoniciennes de *paidia* et de *spondé*, ce commentateur pousse cependant trop loin son hypothèse. Il en vient en effet à affirmer que prendre l'œuvre « au sérieux », c'est aussi « oublier que le dialogue ne conduit à aucune solution qu'on puisse isoler du texte et emporter avec soi, qu'il ne démontre pas mais suggère ; le dialogue est un jeu, un badinage, comme l'affirme l'auteur [Platon] à plus d'une reprise. Mais ajoutons bien vite qu'il s'agit en l'espèce d'un "jeu sérieux", farci de sous-entendus et d'allusions ; car le sérieux et la plaisanterie sont frère et sœur (*Lettre VI*, 323d). À bon entendeur salut ! » (p.20, nous soulignons).

L'empressement de cet interprète à qualifier assez arbitrairement de « sérieux » le jeu des dialogues, provient de son assimilation de la notion de jeu au badinage. En réduisant ce jeu à une plaisanterie, il prive les dialogues de leur valeur pédagogique ou philosophique. D'où la nécessité qu'il semble y avoir pour Schaerer de recourir à une *Lettre* apocryphe, comme Guthrie, afin de réintroduire un certain « sérieux » dans les dialogues. Aussi, son affirmation selon laquelle les dialogues n'offriraient aucune solution aux problèmes qu'ils traitent, ni aucune démonstration des idées qu'ils véhiculent, paraît exagérée. Son interprétation devient ici « pan-ironique », pour reprendre la terminologie de Tigerstedt et Rutherford³¹.

Pour justifier sa lecture du jeu platonicien, Schaerer donne une liste de références à certains passages de l'œuvre de Platon, où un discours est qualifié de jeu (*ibid.*, note 1). Parmi ces références, il cite une réplique du *Gorgias* où Socrate demande à Calliclès de ne pas considérer son discours comme une

la pensée de Platon – quand il ne prétendait pas à l'originalité – en écrivant son traité (cf. *supra*, sections 8.6.1-7).

³¹ Cf. *infra*, section III.8.

plaisanterie ³². Or, ce passage semble à première vue être un contre-exemple de ce que Schaerer tente de prouver. Il cite tout de même cette réplique en se contentant de l'introduire par un « en revanche », ce qui constitue un indice du caractère expéditif de son analyse et de son manque de profondeur.

Schaerer souligne assez bien l'importance du jeu dans l'anthropologie des *Lois*, et la crainte que Socrate exprime dans la *République* d'avoir oublié qu'ils jouaient et d'avoir parlé « trop sérieusement » (536c). Toutefois, au lieu de considérer que cette dimension ludique concerne l'entretien de la *République*, Schaerer déduit, à tort, que la dialectique elle-même est un jeu (p.20-21). En effet, si la dialectique n'est pas « sérieuse » par nature, elle n'est pas ludique en elle-même non plus ³³. Le véritable dialecticien pour Platon est bien celui qui connaît le statut de ces propres discours, et en ce sens, on pourrait concéder à cet interprète que le dialecticien « n'oublie jamais qu'il plaisante » (p.21). Il faudrait cependant préciser que le philosophe platonicien n'est pas toujours en train de jouer, et que le jeu discursif ne se réduit pas non plus à une quelconque forme d'humour chez Platon.

Schaerer se fourvoie aussi lorsqu'il affirme que « le sophiste discute pour discuter ; en ce sens, il est sérieux ; le philosophe discute pour acquérir la science vraie, en ce sens sa discussion n'est, en elle-même, qu'un badinage. (*ibid.*) ». Dire que le sophiste est « sérieux » parce que sa façon de discuter n'a pas d'autre but qu'elle-même, c'est contredire la lettre et l'esprit de la réflexion platonicienne sur les discours relevant de la sophistique ³⁴. Pour appuyer son idée, cet interprète nous renvoie curieusement au passage du *Cratyle* (406c), où Socrate affirme que les dieux aussi aiment jouer (*ibid.*).

³² Cf. *supra*, section 6.10.3.

³³ Voir notamment nos chapitres 1, 3 et 11.

³⁴ Voir nos chapitres 6 et 7.

Schaerer a raison de rappeler que l'entretien philosophique est conçu chez Platon comme une activité dont on peut tirer un plaisir (p.23), et qu'il est rendu possible par la *skholè*, par le temps libre ou le loisir dont disposent les interlocuteurs. Il va cependant encore trop loin lorsqu'il affirme que, dans l'entretien philosophique, il faut « savoir confondre en une même vertu l'assiduité scientifique et la nonchalance... » (*ibid.*). Le caractère ludique d'entretien philosophique n'implique pas un tel relâchement chez Platon. Le plaisir est une chose, et le laisser-aller en est une autre.

Outre cette petite section consacrée au « jeu sérieux », on trouve d'autres remarques sur le jeu des dialogues dans l'ouvrage de Schaerer. Il tente par exemple d'expliquer la désignation de la deuxième partie du *Parménide* comme une *paidia pragmatoidès* en ces termes : « En tant que “jeu laborieux”, il ne tient aucun compte de la vraisemblance plus ou moins grande des hypothèses proposées, étant uniquement préoccupé d'enchaîner correctement les raisons qui en découlent. » (p.112-113). Cette explication, en plus d'être obscure, fait appel à un critère du jeu qui est étranger à Platon. Le fait de ne pas se soucier de la vraisemblance de ce que l'on dit n'apparaît à aucun endroit dans l'œuvre de Platon comme une caractéristique du discours comme jeu. Au contraire, ce serait plutôt le fait d'élaborer son discours à partir du vraisemblable, par opposition au vrai, qui pourrait marquer l'appartenance d'un discours au domaine du jeu ³⁵.

S'il n'a pas bien saisi en quoi la deuxième partie du *Parménide* est ludique, Schaerer exprime cependant assez bien la portée pédagogique de ce jeu. « Ainsi se trouve réalisé une sorte d'épuisement discursif, dont l'efficacité sera tout à la fois psychologique et logique : le jeune homme y gagnera plus d'assurance et de liberté ; il verra tomber la crainte qu'il avait de l'opinion des hommes et du

³⁵ Voir notamment les critiques platoniciennes de la poésie tragique et de la rhétorique, analysées dans nos chapitre 5 et 7.

ridicule (*Parm.* 130d-e). En outre cet exercice, en le forçant à admettre par jeu toutes les relations logiquement possibles, le préparera à recevoir sans difficulté les vraies relations... » (p.113).

Schaerer formule par ailleurs une pétition de principe selon laquelle plus un discours est « littéraire » chez Platon, plus son caractère « ironique » s'accroît (p.176). Il est ainsi amené à affirmer que la forme la plus importante de cette « esthétique dissimulée », est le mythe, « cette poésie impatiente d'avouer, comme faisait Socrate : Je ne sais rien, ne me prenez pas au sérieux ! » (*ibid.*). On ne comprend pas en quoi pourrait bien consister cette « esthétique dissimulée » : la plupart des mythes chez Platon sont annoncés comme tels³⁶. De plus, souligner les limites du discours mythique quant à l'expression de la vérité, comme Platon le fait, n'équivaut pas à dire que ces mythes sont complètement dénués de connaissances ou de principes fondamentaux du point de vue de la pensée platonicienne (pensons à l'immortalité de l'âme, par exemple).

Schaerer assimile ainsi le littéraire, le ludique et l'« ironique ». Il croit que, dans le *Ménexène*, « Platon ne raille pas ; il joue. Le préambule ironique dont il fait précéder le discours lui-même n'a d'autre but que de faire admettre au lecteur le thème littéraire adopté par lui, en le situant du même coup sur son vrai plan philosophique, celui des images. » (p.176). Il est vrai que le domaine platonicien du jeu recoupe souvent celui de l'image, et ce particulièrement dans l'analyse des arts mimétiques et des différentes formes de discours³⁷. On peut donc accorder à cet interprète que le fait d'annoncer la nature ludique de cette oraison, revient à attribuer un statut d'image à ce discours. Il est cependant hasardeux de relier ainsi cette « ironie » que Schaerer perçoit dans le préambule

³⁶ Voir notre chapitre 9.

³⁷ Voir toute la troisième partie de cette thèse (chapitres 5 à 8).

à l'adoption du thème littéraire en question. Cet interprète est en effet convaincu que l'emploi d'une autre forme de discours que la dialectique est une « grave concession aux genres inférieurs d'expression » (p.176-177). Envisageant la chose comme une faute, Schaerer se prive lui-même de la possibilité de saisir l'utilité, voire la nécessité pour le philosophe platonicien de recourir à des jeux discursifs.

Cet interprète commet une autre pétition de principe lorsqu'il affirme que l'oraison de Socrate s'apparente au mythe, et qu'elle est une « réplique sérieuse » aux oraisons de Thucydide ou de Lysias (p.177). L'oraison de Socrate appartient en effet au genre rhétorique, et la nature ludique de ce discours est signalée de façon explicite ³⁸. Mais pour Schaerer, ce discours comporterait un mensonge et le « redressement philosophique » de ce mensonge, et il serait en cela comparable au premier discours de Socrate dans le *Phèdre* (*ibid.*). Son argumentation concernant le caractère « sérieux » de l'oraison du *Ménexène* est tendancieuse. Il affirme en effet que : « dans le *Phèdre*, Socrate est plus sérieux que Lysias, puisqu'il le redresse. L'ironie n'est pas dans la matière ou dans la forme du discours, mais dans le fait qu'un philosophe consent à le prononcer. Socrate parlera la tête encapuchonnée, pour cacher sa honte (237a). Cette honte, comme les plaisanteries du début du *Ménexène*, situe le discours à sa place hiérarchique, mais n'empêche pas qu'ensuite il ne soit sérieux... » (*ibid.* note 2). Rien dans le *Phèdre* n'autorise une telle lecture. Socrate qualifie en effet ses deux discours et son entretien avec Phèdre de jeux ³⁹. Il y a bien un « redressement » des idées dangereuses véhiculées par le discours de Lysias dans le *Phèdre*, mais ce phénomène n'est jamais lié à une quelconque notion de « sérieux » dans l'œuvre de Platon.

³⁸ Cf. *supra*, section 7.5.

³⁹ Voir nos chapitres 7 et 10.

Faute d'avoir analysé la notion platonicienne de *spoudé*, Schaerer estime que la présence presque muette d'interlocuteurs représentant un genre de vie non philosophique (comme Gorgias et Philèbe), « nous enseigne ainsi à ne pas confondre le jeu de la dialectique avec le sérieux de la vie » (p.204). Rappelons seulement que la vie humaine, en dernière analyse, n'est pas une chose « sérieuse » pour Platon ⁴⁰, contrairement à ce que notre interprète affirme ici, et comme il le remarque lui-même plus loin dans son ouvrage (cf. p.233).

Schaerer n'en est toutefois pas à une incohérence près en ce qui concerne la *paidia* et la *spoudé* chez Platon. Il avait en effet commencé par souligner le fait que l'écriture n'est pas une activité « sérieuse » pour Platon, alors qu'il soutient plus loin que la méthode platonicienne de composition des dialogues est la suivante. « Il commence, en tant que philosophe, par se moquer de lui-même, en proclamant la relativité de tout ce qui n'est pas bon ; puis ensuite, en tant qu'écrivain, il aborde avec le plus grand sérieux les questions qui se posent à lui. » (p.205). On ne comprend pas ce que cet interprète veut dire lorsqu'il affirme encore que « Platon commence par se moquer de ce qu'il dira, pour ensuite le dire sérieusement » (p.206). Tout s'éclaire lorsqu'il fait référence à Friedländer, et qu'il avoue ne pas savoir où il faut s'arrêter dans l'interprétation des « symboles » présents dans les dialogues (*ibid.* note 2). Schaerer s'est donc pris au même piège que Friedländer et De Vries, en confondant l'esprit ludique, les traits plaisants et la conception explicite d'un discours comme jeu.

Cet interprète en vient à assimiler complètement le ludique et l'« ironique », en reprenant à son compte une lecture de Greene (1920) ⁴¹ : « [...] le dialogue passe du traitement ironique des individus au traitement

⁴⁰ Voir nos chapitres 1 et 2.

⁴¹ Nous commenterons l'article de cet auteur. Cf. *infra*, section V.3.

sérieux des types. Jamais les deux caractères *σπουδή* et *παιδιά* ne cessent d'être unis : ils se commandent l'un l'autre. Non qu'ils jouissent de la même considération. » (p.232). On remarque tout d'abord que Schaerer n'a pas été fidèle au texte de Greene. Ce dernier distingue bel et bien le traitement des individus du traitement des types dans l'œuvre de Platon, mais c'est Schaerer qui plaque ici de son propre chef les adjectifs « ironique » et « sérieux » sur ces notions. Le caractère ludique ou « sérieux » en question se rapporte d'ailleurs non pas au discours lui-même, mais au ton employé par les philosophes, qui serait plus indulgent au début des dialogues et plus grave vers la fin (p.231). Comme on peut le déduire de la suite du texte, Schaerer et Greene assimilent tous deux cette opposition du jeu et du « sérieux à celle du comique et du tragique (p.232, et les notes 1-2) ⁴².

Schaerer finit par conclure en ces termes : « Quel que soit l'angle sous lequel on les considère, les *Dialogues* sont ironiques. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement, puisqu'ils sont entièrement situés dans cette zone mixte où rien n'est vrai qui ne soit faux, rien n'est beau qui ne soit laid, rien n'est même qui ne soit autre [...], où [...] la louange [est] un blâme et une oraison funèbre un badinage... » (p.233). L'« ironie » était d'abord assimilée au jeu, dans son opposition au « sérieux », alors qu'elle fait ici figure d'intermédiaire. Si l'on en croit cet interprète, on pourrait même appliquer l'opposition du comique et du tragique à cette fameuse « ironie » (p.233-234). L'examen que fait Schaerer de la question du jeu chez Platon, malgré la présence de certaines bonnes idées, se termine donc en un fouillis qui obscurcit tout, comme s'il n'y avait rien de clair chez Platon ⁴³.

⁴² Cf. *infra*, section V.3, pour cette assimilation chez Greene.

⁴³ Pour un autre exemple d'interprétation pan-ironiste basée sur le concept de « jeu sérieux », voir Burger 1980.

III.4) J. Klein

L'introduction de Klein (1965) à son commentaire du *Ménon* est elle aussi souvent citée par les interprètes en relation avec la question du jeu. Elle ne contient pourtant pas d'analyse du concept de *paidia* tel qu'il apparaît chez Platon.

Klein se penche plutôt sur les dialogues en tant qu'écrits. Il adhère à la lecture pan-ironiste de Schaerer (p.5 et 13). Dans la même veine que ce dernier, il croit que cette « ironie », qu'il attribue aussi bien à Socrate qu'à Platon, consiste à brouiller les pistes entre le comique (*joke*) et le « sérieux », de façon à ce que l'auditeur (ou le lecteur) ne sache pas à quoi s'en tenir quant à la valeur de ce qui est dit (p.5).

Klein s'appuie ensuite sur la critique de l'écriture de la fin du *Phèdre* pour se prononcer sur le statut des dialogues platoniciens. Il assimile ainsi le jeu à la *mimésis* – ce qui est assez valable quoique réducteur –, mais il associe du même souffle le « sérieux » à l'oralité (p.10-12 et 15)⁴⁴. Comme il omet de distinguer le dialogue comme écrit de l'objet qu'il représente, cet interprète en vient à affirmer que la discussion entre Socrate et Phèdre comporte elle-même un certain mélange de jeu et de « sérieux » (p.16), alors que la lettre du texte place résolument cet entretien du côté de la *paidia*⁴⁵.

Enfin, Klein invoque la *Lettre VI* (comme Guthrie et Schaerer), en estimant que le jeu et le « sérieux » seraient deux façons de se « détacher » de la réalité (p.18). Il finit par conclure que tous les dialogues platoniciens comportent un certain mélange de jeu et de « sérieux », c'est-à-dire un aspect ludique et mimétique d'une part, et un « sérieux » argumentatif ou

⁴⁴ Pour les problèmes que soulèvent une telle lecture, voir notre chapitre 8.

⁴⁵ Voir notre chapitre 10.

« dianoétique » d'autre part (p.18-19). On notera que Klein ne se base sur aucune des occurrences explicites de la notion platonicienne de *spoudé* pour forger ces derniers concepts de « sérieux ».

III.5) R. Weil

Weil (1959), dans son livre *l'Archéologie de Platon*, consacre deux petits développements à la notion platonicienne de jeu, afin de savoir dans quelle mesure la « science historique » de Platon doit être « prise au sérieux » (p.26).

Percevant une coexistence de l'histoire « sérieuse » et de l'anecdote incroyable chez Hérodote, Weil cherche à savoir, dans son premier développement, quelle est « la composition exacte de ce mélange » chez Platon (*ibid.*). L'objectif de cet interprète est particulier : il se demande ce que valent les traces de méthode historique qu'il trouve chez Platon (*ibid.*). Il se tourne ainsi vers des passages où un discours est désigné comme jeu, pour y chercher des éléments de réponse à la question qui l'occupe.

Weil remarque que la conception platonicienne de l'écriture comme jeu véhicule une mise en garde, et que le *Parménide* est conçu comme un « jeu laborieux » (p.27 et note 7, p.34). Il n'essaie pas de réintroduire du « sérieux » dans un dialogue comme le *Ménexène*, contrairement à ce que fait Schaerer, mais il le considère sans réserves comme un jeu (*ibid.*). Il croit aussi que le passage de la *République* sur le nombre nuptial contient « un langage plaisamment ambigu » (p.27-28). Cette interprétation n'est pas tout à fait exacte mais, étant donné la difficulté du texte grec en cause ⁴⁶, la présence d'une certaine ambiguïté est incontestable.

⁴⁶ Cf. *supra*, section 5.6.

La question qui est à l'origine de son étude l'induit cependant en erreur à quelques occasions. Ainsi, la désignation du mythe du *Politique* comme jeu pose problème pour lui, puisqu'il croit que ce passage est la partie historique du dialogue (p.28). « Mais il ne s'agit jusqu'ici que de légendes ou de reconstructions dont l'arbitraire est évident. Dans le *Timée* et le *Critias*, au contraire, le dialogue – qui par définition est jeu – encadre de larges exposés qui pourraient, en revanche, être plus sérieux, non seulement parce qu'ils ne sont pas dialogués, mais parce qu'ils prétendent reproduire des documents. » (*ibid.*). Plusieurs niveaux sont ici confondus. Tout d'abord, l'arbitraire n'est pas une caractéristique du jeu platonicien, bien au contraire ⁴⁷. La prétention de reproduire des documents n'est pas non plus un indice de « sérieux ». Il est par ailleurs impératif de distinguer le dialogue platonicien, en tant que discours écrit, de l'usage de la dialectique que font les personnages représentés dans les dialogues. Un dialogue platonicien n'est pas en effet plus « sérieux » parce que l'entretien qu'il représente n'est pas « dialogué ».

L'interprétation de Weil à l'effet que l'annonce du caractère imitatif du *Timée* soit un avertissement paraît adéquate. Ce commentateur va cependant trop loin lorsqu'il affirme que « Platon nous prévient qu'il ne nous offrira rien d'autre que cette imitation dépourvue de science. » (p.30). La *mimésis*, pour Platon, peut en effet être scientifique ou, pour calquer le grec, « historique », si le producteur de cette *mimésis* dispose de connaissances sur le sujet dont il traite ⁴⁸. Weil conclut que Platon ne croyait pas plus aux légendes qu'il rapporte dans d'autres dialogues, qu'aux documents qu'il aurait utilisés pour écrire le *Timée* et le *Critias* (p.31). Pour lui, la seule histoire (au sens moderne du terme) que nous pouvons « prendre au sérieux » dans l'œuvre de Platon, est celle du livre III des *Lois*, parce qu'elle s'écarte de la légende fantastique (p.36). Prendre

⁴⁷ Voir notre chapitre 2.

⁴⁸ Voir *supra*, annexe I, section V.1.

une histoire « au sérieux », pour Weil, consiste en effet à la considérer comme vraie et à pouvoir contrôler les affirmations qu'elle contient (p.33).

Vient ensuite une section de trois pages portant sur les *Lois*, intitulée « le jeu sérieux ». S'il n'a pas tenté de réintroduire du « sérieux » dans le *Ménexène*, cet interprète s'adonne à cette entreprise en ce qui concerne les *Lois*. Weil commence son développement en admettant que les *Lois* « ont quelque chose du jeu », en se référant aux passages où les interlocuteurs qualifient leur entretien de *paidia* (p.34). Il semble cependant considérer que ce jeu peut être assimilé à de l'« ironie » (*ibid.* note 1). Quoi qu'il en soit de cette possible assimilation, notre interprète soutient que « ... de même que ce jeu des *Lois* a pour thème et pour but la fondation sérieuse quoique imaginaire, d'une colonie de Crétois, les textes écrits prennent, dans les *Lois*, une importance qui déborde les limites du jeu... » (p.34).

Il faut ici souligner deux choses. D'abord, la fondation imaginaire à laquelle s'adonnent les trois vieillards n'est jamais désignée comme une chose « sérieuse », mais plutôt comme une activité ludique ⁴⁹. De plus, Weil fait ici référence à la réflexion platonicienne sur les lois écrites, qui, contrairement à ce qu'il affirme, avait commencé dès le *Politique*. Gouverner à l'aide de la loi écrite était en effet déjà conçu dans ce dialogue comme étant la deuxième meilleure façon de diriger une cité (300a-301a). Dire que tout discours écrit relève du jeu n'équivaut pas à lui dénier toute utilité ⁵⁰. Ainsi, l'affirmation de Weil, à l'effet que l'écrit prend « une valeur scientifique » dans les *Lois*, « sans doute parce que Platon vieillissant traite de sujets qui, de plus en plus, sont susceptibles d'être "mis en formules", parce que sa philosophie reçoit un caractère de plus en plus

⁴⁹ Voir notre chapitre 10.

⁵⁰ Voir notre chapitre 8.

érudit et scientifique. » (p.35), semble tenir plus de la conjecture et de la pétition de principe que de l'observation de l'œuvre même de Platon.

On assiste à une dernière tentative d'introduction d'un caractère « sérieux » dans le jeu des *Lois* de la part de cet interprète. Il soutient en effet que, dans le livre III, au moment où les trois vieillards s'appêtent à faire l'histoire des lois des grandes cités grecques, il faut comprendre l'expression de l'Athénien « *τινα σκέψιν ἱκανήν* » (686c), comme si elle signifiait « un sujet d'importance » (p.36). Cette interprétation pourrait prétendre à quelque légitimité, dans la mesure où elle fait appel à la notion de valeur qui est intrinsèque à la notion platonicienne de *soudé*. Mais, après examen, il semble qu'il aurait plutôt fallu citer, à cet égard, la réplique de l'Étranger d'Athènes qui précède celle-là. Le philosophe dit en effet que ce sujet est « *ἄξιον ἐπισκοπεῖν* » (686b). Le fait d'être « digne d'examen » ne rend toutefois pas un sujet *soudaios* chez Platon.

III.6) H. Joly

Joly (1994), dans son livre *Le renversement platonicien. Logos, épistèmè, polis* [1974], consacre quelques pages à la notion de jeu, en tant que « catégorie de la théorie politique platonicienne » (p.404).

En se penchant sur les déclarations de l'Athénien à l'effet que l'entretien des *Lois* est un jeu qui convient aux vieillards ⁵¹, Joly remarque l'étonnement que ces déclarations peuvent provoquer chez le lecteur. « Le thème [du jeu] peut surprendre, appliqué à la politique, chose sérieuse entre toutes, aussi bien qu'à un dialogue qui se présente, plus que tout autre, comme un discours parlé et ne peut être du même coup suspecté de plaisanterie comme l'écriture. » (p.338). Cet interprète omet ainsi de distinguer l'action politique réelle, de la discussion

⁵¹ Voir notre chapitre 10.

sur les lois à laquelle s'adonnent les trois compères⁵². Il semble aussi croire que le jeu de l'écriture consiste en une forme d'humour pour Platon. Joly laisse en outre entendre que le texte des *Lois* échappent à la nature ludique des discours écrits. On ne voit pas, en effet, en quoi l'entretien représenté dans ce dialogue serait plus oral ou plus « parlé » que les autres. Tous les dialogues de Platon sont des représentations écrites de discussions orales. Plusieurs d'entre eux se présentent sous la forme d'une narration en style direct, et conservent ainsi leur aspect « parlé ».

Qu'à cela ne tienne, Joly croit tout de même que, dans ces déclarations de l'Étranger d'Athènes, « ... tout conspire [...] à mettre du sérieux dans le jeu et à faire du jeu un jeu sérieux. (*ibid.*) ». Pour justifier sa lecture, cet interprète nous renvoie tout d'abord à un passage des *Lois*, où Clinias affirme que, si leur discussion sur la législation est un jeu pour les vieillards qu'ils sont, l'Athénien semble avoir montré que c'était là une belle occupation (*spondê*) pour des hommes dans la force de l'âge⁵³. Or, le philosophe ne se range pas sans réserves à l'avis de Clinias. De façon très laconique, il répond qu'il est « du moins probable » qu'il en soit ainsi⁵⁴.

Les autres arguments donnés par Joly pour montrer qu'il y a du « sérieux » dans le jeu des *Lois* sont les suivants : « D'abord la solennité du cadre et des circonstances, symbolique de l'importance du propos. Ensuite le sujet du discours, discours politique portant sur un système complet de lois. Enfin, la sagesse du ton et l'âge des dialoguants, ce qui laisse philosophiquement augurer du sérieux méthodologique de l'enquête et de l'examen. » (*ibid.*). Comme beaucoup d'autres interprètes, Joly ramène ainsi la question de la *paidia* et de la

⁵² Il s'agit d'une erreur fréquente chez les commentateurs. Voir à ce sujet, *supra*, section 10.6.2.

⁵³ *Lois* VI, 769a (analysé *supra*, section 10.6.2) : « Καλὴν τὴν σπουδὴν ἔοικας δηλοῦν τῶν ἀνδρῶν. ».

⁵⁴ *Ibid.* (analysé *supra*, section 10.6.2) : « Εἰκόσ γε . ».

spondé chez Platon à des considérations portant sur le ton, la mise en scène et le sujet du discours.

Ce commentateur a toutefois la sagesse de constater que « l'interprétation de ce jeu reste à faire, car le domaine du jeu, de la plaisanterie et du rire est immense chez Platon. » (*ibid.*). Son intuition à l'effet qu'il existe chez Platon un rire philosophique et un rire anti-philosophique – comme celui de Calliclès – semble adéquate (*ibid.* et note 238), bien qu'il soit risqué d'assimiler ainsi rire et jeu. Joly poursuit son raisonnement en ces termes : « Au rire philosophique dont la fonction logique consiste à sanctionner comme risibles les fautes du *logos*, inconséquences et contradictions, correspond une manière philosophique de plaisanter qui vaut comme jeu de l'esprit et comme exercice théorique. » (*ibid.*). La manière philosophique de jouer chez Platon ne se laisse pas réduire à son efficacité pédagogique ni à quelque forme d'amusement⁵⁵. Joly s'inscrit toutefois en faux contre l'interprétation que fait Schaerer du jeu des *Lois*⁵⁶, et selon laquelle ce jeu « pratiqué par des hommes d'âge, rapproche du sérieux de l'action et de la réalisation... » (*ibid.*). Nous sommes d'accord avec Joly pour dire que le « sérieux » ne peut être assimilé à l'action, « sans altérer la structure des textes » (*ibid.*). Il faudrait même aller plus loin, et souligner qu'une telle conception du « sérieux » altère la pensée véhiculée par le texte.

C'est peut-être ce que veut signifier Joly dans ce passage pour le moins obscur : « le thème du jeu étant structurellement indissociable de la théorie platonicienne et de l'ordre du discours, ce qui se profile en lui c'est un jeu tout à la fois spéculatif et discursif, et la vérité d'une spéculation qui joue à se dire et se dit en jouant. » (p.339). Selon cet interprète en effet, le rêve, le récit et le jeu

⁵⁵ Voir notamment notre chapitre 10.

⁵⁶ Cf. Joly 1994, p.338, note 239, où il donne cette référence : R. Schaerer, *L'itinéraire dialectique des Lois de Platon et sa signification philosophique*, *Rev. de phil.*, 1953.

seraient des « figures théoriques » de la pensée platonicienne (*ibid.*). Joly se sert de ces figures et d'autres observations pour montrer que la philosophie de Platon échappe aux accusations d'utopie, « et ce malgré l'utilisation de procédés "utopiques" » (*ibid.*).

III.7) H. Thesleff

Thesleff (1967) croit, quant à lui, que la question du jeu chez Platon a déjà été bien étudiée. Il affirme en effet ceci, dans son livre *Studies in the Styles of Plato* : « Fine analyses of the all-pervading function of play in Plato's art have been performed by Tarrant in a number of articles published between 1926 and 1958, by Schaerer 1938, and in particular by De Vries 1949 whose book unfortunately was only published in Dutch. » (p.10, nous soulignons). On peut ainsi déduire que Thesleff trouve les interprétations de Schaerer et De Vries satisfaisantes. Il faut toutefois noter qu'il est ici question, non pas des jeux explicites dans les dialogues, mais bien d'un certain jeu qui interviendrait dans l'art de Platon en tant qu'auteur.

Nous avons vérifié ce qu'il en était des articles de Tarrant auxquels Thesleff fait référence ⁵⁷. Il appert que cette interprète utilise sa propre notion de jeu, qu'elle plaque sur certains passages de l'œuvre de Platon où le concept de *paidia* n'apparaît pas. Dans son article de 1946, « Colloquialisms, semi-proverbs and word-play in Plato », elle voit par exemple un « jeu » entre le sens populaire et le sens philosophique d'une expression (p.117). Mais la plupart du temps, le jeu et le ludique signifient pour elle l'humoristique et le burlesque, deux traits qu'elle voit dans les divers « embellissements du style de Platon », comme les citations des poètes et les allusions à certains mythes ⁵⁸.

⁵⁷ Pour la liste complète de ces articles, voir Thesleff (1967), p.186.

⁵⁸ Voir par exemple, Tarrant 1948 (surtout p.30) ; et Tarrant 1951 (surtout p.62, 65 et 67).

Il n'est donc pas surprenant de voir Thesleff faire la même chose qu'elle, et plaquer des notions de jeu et de « sérieux » sur les dialogues, quand bon lui semble ⁵⁹. Pour lui, le jeu et le « sérieux » servent à décrire une atmosphère (*mood*) ou encore un ton (p.164-167). Il considère par ailleurs le jeu comme étant l'une des trois « forces » qui interagissent dans le style de Platon – les deux autres étant l'appel à l'émotion et l'argument intellectuel (p.168). Thesleff affirme même que le caractère ludique et mimétique du style de Platon disparaît dans les dialogues tardifs, et qu'il y a plus de « sérieux » dans ces mêmes dialogues (*ibid.*). Outre le fait que ce concept de « sérieux » est très vague et qu'il soulève un certain nombre de problèmes, on ne voit pas en quoi les dialogues tardifs, en tant que textes, seraient moins imitatifs que les autres. Soulignons tout de même une exception dans l'interprétation de Thesleff, à savoir sa conviction, qui est adéquate cette fois, à l'effet que les étymologies du *Cratyle* soient ludiques (p.52) ⁶⁰.

III.8) R.B. Rutherford

Dans la première partie de son livre *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, Rutherford (1995) propose un résumé des différentes perspectives d'interprétation existantes. Nous examinerons son commentaire sur les interprétations qui font appel à la notion de jeu.

Rutherford pose tout d'abord quatre questions. 1) Pourquoi Platon a-t-il choisi de construire ses dialogues comme il l'a fait ? 2) Pourquoi le dialogue est si important pour lui ? 3) Quelle est sa véritable position ? 4) Quel est le but des arguments apparemment absurdes ou fallacieux qui sont souvent acceptés par les interlocuteurs (p.25) ? Il ajoute ensuite ceci : « Some of the answers offered have laid particular emphasis on the “play” element in Plato, and cast doubt on

⁵⁹ Voir Thesleff 1967, p.53, 60, 74, 96, 109, 113, 115, 132, 143-144, 170-171 et 173.

⁶⁰ Voir notre chapitre 9.

the possibility of extracting any conclusion, any message, any doctrine at all from the dialogues, preferring to see Plato as the ultimate questioner, constantly raising questions without offering final answers. In such interpretation irony and self-mockery play an important role. » (*ibid.*, nous soulignons). Rutherford qualifie cette approche de « pan-ironique » (p.26 et 28), et il montre les problèmes qu'elle soulève ⁶¹.

Nous nous accordons avec lui pour dire que cette ligne d'interprétation est excessive (p.26). « It ignores ~~of~~ at least neglects the frequency with which certain themes recur, and the commitment with which they seem to be expressed ; it also fails to do justice to the differences in tone and seriousness amongst the dialogues ; and it leaves us with a disturbingly diminished picture of Plato. » (*ibid.*). La notion de « sérieux » que Rutherford emploie ici est la sienne. Le reste de sa critique est cependant adéquate en ce qu'elle dénonce la tendance de certains interprètes à voir un certain jeu partout chez Platon. Nous avons déjà eu l'occasion d'observer cette tendance, notamment chez Schaerer pour qui tout est « ironique » dans les dialogues. /r

Rutherford estime cependant que cette approche comporte des éléments « suggestifs » (p.25). « The acknowledgement of the crucial importance of irony and "play" in Plato is an essential insight without which, it can safely be said, a large number of the dialogues cannot possibly be understood... » (*ibid.*, nous soulignons). Rutherford semble ainsi considérer que le jeu s'assimile à de l'« ironie », à l'instar des interprètes qu'il critique. Il a toutefois le mérite de souligner le caractère incontournable de la notion de jeu pour la compréhension des dialogues.

⁶¹ Pour une autre critique de l'approche « pan-ironique », voir Tigerstedt 1977, p.95-96.

Rutherford ne propose pas pour autant d'étude du concept platonicien de *paidia*. Ses principes généraux d'interprétation consistent plutôt à examiner, dans les dialogues de Platon, d'abord la forme dialogique et les autres formes artistiques, puis la mise en scène et les personnages, et enfin le ton (p.27-28). Pour lui, la question du ton s'accompagne du « problème » soulevé par le « jeu sérieux de Platon » (p.28). Plaçant donc cette problématique au niveau du ton, il affirme ceci : « It is necessary to find an approach which, without total subjectivity, takes account of the humour, the comedy, the parody and the whimsy which gives Plato's work so much enduring fascination. » (*ibid.*, nous soulignons). Rutherford rejoint ainsi une fois de plus les interprètes qu'il critiquait. Il emploie le concept de « jeu sérieux », et il cherche le jeu chez Platon, non pas dans les passages où il apparaît de façon explicite, mais dans certains extraits qui paraissent comiques.

Selon ce commentateur, il suffirait d'examiner la description qu'Alcibiade fait de Socrate dans le *Banquet*, pour résoudre l'énigme du dialogue platonicien (*ibid.*). Les dialogues seraient ainsi moqueurs et « ironiques » à l'extérieur, et profonds à l'intérieur (*ibid.*). Cette approche pose des difficultés pratiquement insolubles, comme on l'a déjà constaté chez Friedländer. Rutherford en vient ainsi à formuler cet aveu : « ... the half-serious, half-playful manner of Socrates makes it hard to feel sure, even when he himself is the narrator of the dialogue, how firmly he is committing himself to a particular hypothesis or conclusion. » (p.78, nous soulignons). Il semble donc que l'on ne puisse pas expliquer grand-chose en se fiant au ton de la discussion. La plupart du temps, ce ton ludique ou « sérieux » que l'on perçoit – on parle de « jeu sérieux » en cas de doute – brouille les cartes au lieu d'éclairer le texte.

Dans son analyse de certains dialogues particuliers comme l'*Euthydème* et le *Gorgias*, Rutherford revient parfois à la notion explicite de jeu, et donc à une analyse qui n'est pas « totalement subjective », pour reprendre son

expression. Il ne résiste toutefois pas à la tentation de réduire ce jeu à la fameuse « ironie socratique », à des traits humoristiques, ou à y introduire un « sérieux », allant même jusqu'à faire du personnage de Socrate un grand praticien du *spoudogeloion* ⁶².

Il faut enfin souligner que, dans la suite de son ouvrage, cet interprète affirme qu'il faut distinguer l'humour et la moquerie du Socrate de Xénophon, qu'il juge laborieuse, de l'« ironie » du Socrate de Platon, qu'il juge plus développée (p.53-54). À son avis, Xénophon et Platon utilisent tous les deux l'antithèse du « sérieux » et du comique pour décrire la façon de parler de Socrate, mais le déploiement que Platon en fait serait, selon lui, plus réfléchi (p.54). S'il est intéressant et éclairant d'examiner le phénomène qui nous occupe du côté des contemporains de Platon, la description que Rutherford en fait n'est pas exacte ⁶³. Qui plus est, la très grande majorité des discours qui sont qualifiés de *paidiai* dans les dialogues platoniciens ne sont pas comiques ⁶⁴.

III.9) Le courant ésotériste : Th.A. Szlezák

La majorité des interprétations ésotéristes reposent, comme on le sait, sur une lecture particulière de la fin du *Phèdre* et de la *Lettre VII*. Nous ne passerons pas en revue toutes ces interprétations. Nous avons plutôt choisi de nous concentrer sur la version la plus récente et la plus connue de ce courant, à savoir l'approche proposée Szlezák dans son livre de 1996, *Le plaisir de lire Platon [Platonlesen 1993]*, et dans son article de 1999, « Dialectique orale et "jeu" écrit : le *Phèdre* » ⁶⁵.

⁶² Voir Rutherford 1995, p.114-115, 157, 177, 202-205, 242, 270 et 303-304. Nous reviendrons sur ce concept de *spoudogeloion*. Cf. *infra*, section V.1.

⁶³ Voir nos chapitres 3 et 4.

⁶⁴ Voir notre chapitre 4 et notre tableau A (*supra*, p.679).

⁶⁵ Nous commentons un autre article de Szlezák (1999a) dans nos chapitres 8 et 10.

Le huitième chapitre de cette thèse est consacré à la conception platonicienne de l'écriture comme jeu. À la lumière des résultats de notre analyse détaillée, on peut constater à quel point l'interprétation que Szlezák fait de certains passages de l'œuvre de Platon, en les sortant de leur contexte, est tendancieuse et erronée. Ce commentateur s'appuie sur sa lecture des extraits en question pour justifier sa ligne d'interprétation ésotériste, sans avoir étudié au préalable les notions platoniciennes de *paidia* et de *spoudê* dans leur ensemble.

Pour Szlezák, en effet, l'opposition du jeu et du « sérieux » que l'on trouve à la fin du *Phèdre* équivaut à une opposition entre le discours écrit et la dialectique orale (1999, p.6 et 18-19). Or, ce passage oppose surtout deux types d'activités : l'écriture, à laquelle on peut s'adonner par jeu, et l'enseignement, auquel on doit consacrer la plus grande partie de son temps et de ses efforts⁶⁶.

Szlezák croit, quant à lui, que « les écrits du philosophe sont qualifiés de simple jeu comparativement à sa spéculation philosophique dialectique orale, et que la capacité de renchérir sur son propre écrit par quelque chose de plus précieux (*τιμιώτερα*) au moyen du secours oral – ce qui aboutit à déprécier l'écrit – est définie comme la caractéristique propre au philosophe... » (1999, p.14). Pour cet interprète, la philosophie platonicienne se réduit à une spéculation sur les principes (voir aussi 1999, p.20).

En plus d'entretenir cette conviction pour le moins discutable sur l'essence de la philosophie platonicienne, Szlezák croit que les *timiôtera*, ces choses plus précieuses qui distinguent le philosophe du simple écrivain, sont des doctrines métaphysiques réservées à la transmission orale (1996, p.80-85 ; et 1999, p.21-22). Szlezák se sert en effet du sens qu'il attribue à ce terme pour fonder son principe de rétention, selon lequel Platon « s'abstient

⁶⁶ Cf. *supra*, section 8.4.3.

volontairement de tout consigner dans ses écrits – même sous forme cryptée – et [...] réserve à la sphère orale “les choses plus précieuses”, relatives à sa théorie des principes et destinées à porter secours à ses oeuvres. » (1996, p.173). Nous avons démontré ailleurs que cette lecture du sens de ces *timiôtera*, de même que ce principe de rétention, ne résistaient pas à l’analyse ⁶⁷. Cet interprète considère en outre, et sans autre forme de procès, que les *spondaiotata* dont il est question dans la *Lettre VII* (344c), désignent elles aussi des doctrines métaphysiques. Ces doctrines auraient été, selon lui, réservées à la transmission orale et, « par là même, à un petit nombre de privilégiés uniquement » (1999, p.5). Or, cette lecture ne résiste pas elle non plus à une analyse fine du texte en question ⁶⁸.

L’utilisation que Szlezák fait de ces quelques passages où les notions de *paidia* et de *spoudê* sont présentes, est donc au service de sa perspective d’interprétation, où l’on postule l’existence d’un ensemble de doctrines ésotériques platoniciennes. Le but de ce commentateur, en se penchant sur ces extraits, n’est pas d’expliquer en quoi consiste le jeu ou la *spoudê* pour Platon, mais plutôt de justifier ses propres spéculations sur la nature de la philosophie platonicienne.

IV) Études sur le jeu au sein d’un dialogue particulier

Il existe quelques publications où l’on tente d’interpréter le concept platonicien de jeu telle qu’il apparaît dans un dialogue. On s’en doute, ces études sont, dans le meilleur des cas, partielles. Il est en effet difficile d’interpréter correctement la notion qui nous occupe à l’aide d’un seul passage ou d’un seul dialogue. À l’exception de la thèse de Jouët-Pastré et du livre de Séguy-Duclot,

⁶⁷ Cf. Normandeau 2003.

⁶⁸ Voir nos sections 3.1 et 8.6.5.

nous présenterons ces études en rafale, et en les accompagnant d'un bref résumé du sens qu'elles confèrent à la *paidia* et à la *spoudé* chez Platon.

IV.1) E. Jouët-Pastré ⁶⁹

La thèse de Jouët-Pastré (1998), intitulée *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, paraît prometteuse, mais elle ne fournit que peu d'éléments éclairants pour notre recherche ⁷⁰.

Tout d'abord, cette interprète annonce un examen de la « polysémie » de la notion de jeu (p.10 et 73), mais on ne trouve dans sa thèse aucun exposé systématique des différents sens de ce terme. Jouët-Pastré semble se contenter de reprendre la classification des domaines du jeu platonicien établie par Gundert (p.7-8). Sa propre analyse des *Lois* consiste elle aussi principalement en une identification des domaines du jeu et du « sérieux » dans ce dialogue ⁷¹, sans avoir établi au préalable certaines distinctions qui s'imposent.

En effet, bien qu'elle ait remarqué le parallélisme sémantique qui existe entre les verbes *spoudazô* et *timaô* (p.29) ⁷², Jouët-Pastré ne distingue pas les différents sens du terme *spoudaios*. Les notions de valeur et de compétence véhiculées par ce terme lui échappent donc (voir par exemple, p.21, 29-32 et 69-70). Cette interprète ne distingue pas non plus le jeu comme activité de la notion de jeu appliquée au discours. Confondant en outre, au sein du dialogue, le sujet de l'enquête et la discussion elle-même, cette interprète conclut que

⁶⁹ Nous commentons aussi quelques articles de cette interprète dans le corps de la thèse. Voir nos chapitres 2, 5 et 10.

⁷⁰ Une version de cette thèse a été publiée en 2006, mais nous n'avons pas eu accès à cet ouvrage. Le résumé qu'en donne la maison d'édition laisse supposer que ce livre contient les mêmes lacunes que la thèse.

⁷¹ Voir notamment Jouët-Pastré 1998, p.10. Les deuxième et troisième parties de sa thèse sont consacrées aux domaines de l'anthropologie, de l'éducation, des fêtes et des banquets et du jeu guerrier (p.80-248).

⁷² Voir sur cette question notre section 1.5.

l'activité législative et les lois sont des jeux pour Platon (voir notamment p.10, 40, 202-203 et 259)⁷³. Or, ce ne sont ni la législation ni les lois qui sont des jeux pour l'Étranger d'Athènes, mais bien la discussion sur les lois à laquelle il s'adonne avec ses deux compagnons de route⁷⁴.

Dans sa section intitulée « l'ambivalence du jeu et du sérieux chez Socrate », Jouët-Pastré remarque que la notion de jeu peut être appliquée au discours dans d'autres dialogues platoniciens, mais son analyse très partielle de la question l'incite à y voir surtout une dévaluation (p.42, 49-60). Dans la sous-section intitulée « le jeu de Socrate », cette interprète mentionne des passages du *Cratyle*, de la *République* et du *Phèdre* – où le concept de *paidia* apparaît en lien avec une grande partie ou la totalité de la discussion – sans vraiment les interpréter (p.60-63). Sa conclusion à l'effet que « ce que refuse Socrate, ce n'est pas de jouer, mais c'est de mal jouer » (p.63), paraît cependant adéquate.

La meilleure piste d'analyse que fournit Jouët-Pastré réside dans la distinction qu'elle fait entre les notions de jeu et de « sérieux » telles qu'elles sont comprises par la foule, et ces mêmes notions telles qu'elles sont comprises par les philosophes platoniciens (voir notamment p.63-65). Nous sommes toutefois en désaccord avec le détail des analyses de cette interprète à ce sujet, parce qu'elles tendent toujours à annuler l'opposition en introduisant du jeu dans le « sérieux » et du « sérieux » dans le jeu (*ibid.*), comme c'est aussi le cas dans l'ensemble de sa thèse. Cette distinction entre jeu de la foule et jeu du philosophe n'en demeure pas moins capitale.

⁷³ La même erreur se retrouve dans plusieurs de ses autres articles (voir notre chapitre 10), et notamment dans le texte de la conférence qu'elle a donnée dans le cadre du *Symposium Platonium* sur les *Lois* (voir Jouët-Pastré 2001, p.4, 6 et 10-11).

⁷⁴ Voir notre chapitre 10.

Il en va de même des différentes remarques de cette interprète concernant le phénomène de renversement de ces notions qui se produit chez Platon ⁷⁵. Ces remarques sont toutefois disséminées dans sa thèse et ne constituent pas une véritable analyse. Ainsi, Jouët-Pastré n'a pas vu que ce phénomène de renversement pouvait être observé au niveau du discours, et qu'il pouvait expliquer qu'il y ait chez Platon, d'une part, des accusations de « badinage » lancées contre Socrate, et d'autre part, des discours qualifiés de jeu par Socrate lui-même (p.49-63).

IV.2) A. Séguy-Duclot

Dans l'ouvrage de Séguy-Duclot (1998), *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses, le paidia et la spondè* semblent une fois de plus être des notions qui vont de soi. /a

Dans un court développement intitulé « Un jeu sérieux », cet interprète souligne le caractère ludique de la deuxième partie du dialogue, en le ramenant à un certain aspect sophistique, qui tient au fait que les hypothèses sont réfutées les unes après les autres (p.29-30). Outre le fait que l'exercice du *Parménide* ressortit plutôt au genre dialectique ⁷⁶, cette lecture ne se fonde pas sur grand-chose. Séguy-Duclot aurait pu en effet invoquer la nature ludique qui est conférée à l'éristique chez Platon ⁷⁷. Il se contente toutefois de reprendre les lieux communs à l'égard du jeu pour appuyer son interprétation. Pour lui, en effet, « cet anéantissement systématique de toute vérité n'a qu'un but : fonder l'accès légitime à la vérité. L'aspect ludique du texte est ironique. Derrière le risible, c'est le suprême sérieux qui est en jeu. » (p.30, nous soulignons). Ainsi, non seulement Séguy-Duclot assimile-t-il le jeu à une certaine « ironie » et une

⁷⁵ Voir notamment Jouët-Pastré 1998, p.27-28, 44, 46, 70, 74-75, 192-196, 223 et 230.

⁷⁶ Voir notre chapitre 9.

⁷⁷ Voir notre chapitre 6.

forme d'humour, mais il tente ici d'introduire un « sérieux » dans le jeu du *Parménide*, qui n'a de surcroît rien à voir avec l'effort qui est associé à cette *paidia* de façon explicite.

Par ailleurs, son chapitre intitulé « La structure du jeu dialectique », ne traite en aucune manière de la notion de jeu appliquée à l'entretien dialectique (p.31-48), exception faite de cette remarque : « Comme tout jeu, la dialectique du *Parménide* a le sens d'un parcours initiatique. La vérité suprême ne doit pas se donner immédiatement à tous... » (p.47). Le seul passage de l'œuvre de Platon où la notion de *paidia* apparaît dans un cadre initiatique se trouve dans l'*Euthydème*. Curieusement, Séguy-Duclot ne fait pas référence à ce passage pour justifier ce lien qu'il établit entre jeu et initiation. Dans l'*Euthydème*, Socrate explique en effet au jeune Clinias que la réfutation qu'il vient de subir s'apparente, par analogie, aux jeux qui précèdent l'initiation aux mystères des Corybantes (277d-e)⁷⁸.

Séguy-Duclot affirme plus loin, au sujet de la deuxième hypothèse, qu'il faut en « saisir le caractère ironique », et que « le lecteur peut enfin s'élever au niveau sérieux du ludique en remarquant que la difficulté véritable de la deuxième hypothèse vient de ce qu'elle prête systématiquement le flanc aux objections de Zénon. » (p.83, nous soulignons). On ne voit pas ce que pourrait être ce « niveau sérieux du ludique », à moins de considérer, comme cet interprète semble le faire, que le « sérieux » et le vrai sont une seule et même chose pour Platon.

Reprenant à son compte l'interprétation de Derrida, selon laquelle le jeu serait soumis au « sérieux logique » chez Platon, Séguy-Duclot soutient aussi que « le jeu n'est rien d'autre que la forme risible que doit prendre le discours

⁷⁸ Voir notre chapitre 6.

logique en proie à de telles antinomies. » (p.289). Il y a là, selon lui, « une nécessité absolue du jeu » (*ibid.*). Cet interprète conclut en effet son développement en ces termes : « Le silence du *logos* platonicien sur la doctrine complète des principes est donc fondé : il est le corrélat exact de la nécessité pour une exposition logique de l'ontologie, de prendre une forme ludique. » (p.290) ». Cette idée qui veut que la dialectique doive nécessairement prendre une forme ludique chez Platon (voir aussi p.294), et qui est censée expliquer l'absence d'une doctrine métaphysique définitive dans le *Parménide*, ne trouve pas d'appui dans la lettre de l'œuvre de Platon ⁷⁹.

IV.3) Autres études

Du côté des articles portant sur le jeu au sein d'un dialogue particulier, mentionnons celui de Benardete (1980-1981), « Physics and Tragedy: On Plato's *Cratylus* », où cet interprète affirme que ce dialogue passerait sans cesse du ludique au « sérieux », et qu'un tel mélange caractériserait tous les dialogues platoniciens (p.125). Il cite le passage du *Cratyle* où Socrate souligne la nature ludique de son explication des noms des dieux, mais sans tenter de l'interpréter (p.136).

Cook (1985), dans son article « Dialectic, Irony and Myth in Plato's *Phaedrus* », reconnaît le caractère ludique de l'ensemble du *Phèdre*. Il cherche toutefois surtout à évaluer quels mythes sont les plus « sérieux » – en considérant, par exemple, que le mythe de l'attelage ailé est plus « sérieux » que le mythe de Theuth (p.435-436).

Corrigan (1997), dans « The Comic-Serious Figure in Plato's Middle Dialogues: The *Symposium* as Philosophical Art », tente quant à lui de montrer que le *Banquet* contient « la fusion la plus parfaite » du rire et de la recherche

⁷⁹ Voir nos chapitres 3 et 11.

philosophique « sérieuse » (p.55). En plus d'assimiler l'opposition du jeu et du « sérieux » à celle du comique et du tragique tout au long de son article, Corrigan se fourvoie sur le sens du terme *spoudé* tel qu'il apparaît dans ce dialogue (p.57). Il croit en effet qu'il est question du « sérieux », lorsque les différents personnages parlent de la *spoudé* amoureuse, alors qu'il est plutôt question de la dévotion de l'amoureux à l'endroit de son aimé ⁸⁰.

L'article de Mikhaïlidis (1987-1988), « Die Hermeneutik der schriftlichen, mündlichen und innerlichen Rede bei Platon », contient quelques bonnes pistes sur l'écriture et les arts mimétiques comme jeux. Ce commentateur affirme toutefois qu'il y aurait une étroite parenté entre le jeu et le « sérieux » chez Platon (p.309), et que le jeu servirait surtout à exprimer l'indicible (*ibid.*).

Ophir (1986), dans « Plato's *Republic*. Philosophy as a Serious Game », conçoit les dialogues platoniciens comme des jeux. Il fait toutefois l'erreur de considérer que la philosophie est elle-même un jeu pour Platon. Il croit que ce jeu consiste à séparer le discours politique de l'action politique.

Roochnik (1990-1991), dans « The Serious Play of Plato's *Euthydemus* », cherche à « extraire le matériel sérieux » du dialogue, en se concentrant sur les discours protreptiques de Socrate, et plus précisément sur les notions de *tekhné* et d'*areté* (p.211-212). Cet article s'articule autour d'une notion de « sérieux » qui est celle de l'interprète et non celle de Platon (voir par exemple p.216-218 et 226-227). Cet article contient d'ailleurs de nombreux renvois aux ouvrages de Szlezák et de Gaiser, qui sont tous deux des ésotéristes.

⁸⁰ Voir notre chapitre 1.

V) Études sur l'humour chez Platon

Comme l'objet principal de notre enquête est la notion de jeu appliquée au discours, et que nos prédécesseurs ont presque tous réduit ce jeu à une forme quelconque de plaisanterie, il faut aussi jeter un coup d'œil du côté des études sur le rire, l'humour et la comédie chez Platon, ainsi que sur le concept de *spoudogeloios* (ou *spoudaiogeloios*) – qui pourrait être traduit par « comique sérieux ».

V.1) Le concept de *spoudogeloios*

On ne trouve que trois occurrences de ce terme dans l'ensemble du corpus grec, à savoir chez Strabon le géographe (64 av. J.-C.-19 apr. J.-C.), chez Diogène Laërce (II^{ème} ou III^{ème} siècle apr. J.-C.), et chez Stephanos de Byzance (VI^{ème} siècle apr. J.-C.)⁸¹. Mais l'extrême rareté de l'usage de ce terme, et son apparition tardive dans le corpus grec, n'empêchent pas certains interprètes de voir du « comique sérieux » partout, et même chez Platon.

V.1.1) L. Giangrande

Tel est le cas de Giangrande (1972), dans son ouvrage *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*. Cet interprète considère le *spoudaiogeloion* comme une méthode stylistique qui combine le « sérieux » et le comique, et qui nous permet de rire des « incongruités morales de la vie », afin de nous rendre plus critiques et d'intensifier notre expérience éthique et esthétique (p.8). Giangrande crée ainsi de toutes pièces un modèle théorique

⁸¹ Strabon (*Geographica*, XVI, 2, 29, 8), et Stephanos de Byzance (*Ethnica*, 193, 5) se servent de ce terme pour parler de Ménippe, un satiriste cynique du III^{ème} siècle av. J.-C. Sources : *Thesaurus Linguae Graecae* (version E) ; Speake (2000), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic tradition* ; Kazhdan (1991), *The Oxford Dictionary of Byzantium* ; et Relihan (1993), *Ancient Menippean Satire*. — Diogène Laërce emploie quant à lui le terme « *spoudogeloios* » pour parler d'un certain Héraclite qui n'est pas le célèbre philosophe. Il s'agit plutôt d'un ancien citharède devenu poète comique (IX, 17).

afin d'examiner l'usage du « comique sérieux » dans la littérature greco-romaine (*ibid.*).

Il tente de justifier sa perspective d'interprétation en faisant référence à certains passages des oeuvres de Platon et d'Aristote, où il est question du comique (ou du rire) et du « sérieux » (p.8-12). Son argumentation est cependant peu convaincante. Giangrande cherche, par exemple, à montrer que Socrate est un homme versé dans le *spoudaiogeloion* : « It is interesting to note (with Radermacher, *Weinen und Lachen*, 96), that Plato's *teleôs sôphrôn* is the self-perfected man who has, in his battle with pleasures and sorrows, achieved a victory over them, and for whom we may infer that the comic and the serious have combine (cf. *Laws* 647d). Plato's *eirôn*, Socrates, is an ideal type of man (*Symposium* 216e). [...] The serious playfulness of the *eirôn* is apparent in the mixture of the serious and the pleasant in Plato's (*Apology* and *Crito*) description of the last days of Socrates, and it may be advanced that Socrates is a *spoudaiogeloios*. » (p.10 et 12, nous soulignons).

L'équivalence que cet interprète établit ici entre d'une part les plaisirs et les peines, et d'autre part le comique et le « sérieux », paraît inadéquate. Le premier terme de l'équivalence est en effet constitué par des états de l'âme, alors que le deuxième relève du ton employé dans une conversation ou une œuvre. Quant à voir en Socrate le type même du *spoudaiogeloios* (voir aussi p.70), la lettre de l'œuvre de Xénophon pourrait nous y autoriser, mais pas celle de l'œuvre de Platon⁸². De plus, l'exemple de l'*Apologie de Socrate* et du *Criton* est boiteux : ils

⁸² Voir notre chapitre 4. — Il est étonnant de constater que Giangrande nous renvoie à ce sujet, non pas aux *Mémorables* ni au *Banquet*, mais à la *Cyropédie* (p.11). Voir aussi Corrigan 1997 (p.59 et 63), ainsi que Rutherford 1995 (p.204-205), qui tentent tous deux d'appliquer cette catégorie du *spoudaiogeloios* aux personnages de Platon, et tout particulièrement à Socrate. Dans la même veine, Blondell 2002 croit que la figure de Socrate chez Platon est à la fois « sérieuse » et comique (*serio-comic*, voir le compte rendu de Tarrant 2004, p.213).

comptent en effet parmi les dialogues les moins ludiques ⁸³ et les moins comiques de toute l'œuvre de Platon. La seule expression platonicienne invoquée par Giangrande pour attester la présence de ce mélange de comique et de « sérieux » que constituerait le *spoudaiogeloion* chez Platon, est la formule « σπουδῆ χαριεντίζεται » (p.11). Or, on ne retrouve cette expression chez Platon qu'une seule fois, dans un passage de l'*Apologie* (24c) qui ne vise pas Socrate, mais bien son accusateur, à savoir Méléto ⁸⁴.

Giangrande tente aussi de prouver que l'on peut retracer l'étymologie des composantes de son terme fétiche chez Platon. Il prend parfois la peine de préciser que ces composantes y sont « vaguement suggérées » (p.18 et 37), mais il parle ailleurs d'une « théorie platonicienne du caractère sérieux du rire et du *spoudaiogeloion* lui-même » (p.34 et 98). Il nous renvoie ainsi à *Phèdre* 234d, à *Banquet* 197e et à *Apologie de Socrate* 20d (p.18-19, 34 et 37). Le seul de ces passages qui pourrait, à la limite, sembler probant est celui du *Banquet*, où Agathon (qui est un poète tragique) dit de son discours qu'il participe à la fois du jeu et de la *spoudé*. Le jeu et la *spoudé* en question ne se réduisent toutefois pas au comique ni au « sérieux » ⁸⁵. Les deux autres extraits contiennent quant à eux, non pas un mélange, mais plutôt une alternative entre le jeu et la *spoudé* (dans le *Phèdre*), et entre le jeu et la vérité (dans l'*Apologie de Socrate*) ⁸⁶.

Il devient manifeste que cet interprète connaît mal Platon, lorsqu'il affirme que ce philosophe a pris les épopées homériques « trop au sérieux » (p.39). En effet, la célèbre critique platonicienne de la poésie épique et

⁸³ Voir notre chapitre 11.

⁸⁴ Pour plus de détails sur ce reproche que Socrate adresse à Méléto, voir *supra*, section 6.10.4.

⁸⁵ Cf. *supra*, section 7.4.2.

⁸⁶ Voir nos chapitres 3 et 7.

tragique consiste surtout en une mise en garde adressée à la foule des gens qui, eux, prennent cette poésie trop au sérieux⁸⁷.

V.1.2) D. Arnould

Arnould (1990), dans son ouvrage *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, utilise lui aussi la notion de *spoudogeloios*, mais avec plus de circonspection que Giangrande. Il consacre une section à cette notion, dans le but d'examiner le débat qui commence au V^{ème} siècle av. J.-C., et qui concerne les rapports entre le rire et la sagesse (p.113).

Selon cet interprète en effet, ce débat « débouche sur une nouvelle définition des occasions où il est légitime de rire, et [il] accrédite l'idéal de *ἄστεϊος ἀνὴρ* : si les larmes deviennent preuve d'humanité, le rire devient preuve d'urbanité » (*ibid.*). Arnould reconnaît d'emblée que le terme « *spoudogeloios* » n'est pas attesté avant Strabon, mais il résumerait bien, selon lui, l'évolution des rapports entre le rire et la respectabilité (*ibid.*). Son analyse est construite autour des termes *semnotês* et *gelôs* (gravité et rire) ; *kertomein*, *skôptein* et *loidorein* (railler, se moquer et insulter) ; *asteios* (urbain) ; et finalement, *paizein* et *spoudazein* (p.113-123). Avant de passer à son examen des verbes qui nous intéressent, il faut souligner une remarque pertinente de cet interprète au sujet du rire chez Platon. S'appuyant sur le *Philèbe*, où la notion de *phthonos* intervient dans l'analyse du comique, Arnould considère qu'avec Platon, « on fait un pas de plus dans le rejet du rire de la malveillance » (p.118). Or, les résultats de notre recherche montrent qu'il y a aussi chez Platon un rejet du jeu malveillant⁸⁸.

L'examen que fait Arnould des verbes *paizein* et *spoudazein* est très bref. Il commence par mentionner certains emplois de ces termes chez Platon,

⁸⁷ Voir notre chapitre 5.

⁸⁸ À savoir les comédies qui tournent un concitoyen en dérision, et les réfutations éristiques qui n'ont pas d'autre but qu'elles-mêmes (voir nos chapitres 5 et 6).

lorsque *paizein* a un sens péjoratif (p.120). Il mentionne aussi les accusations de « badinage » lancées contre Socrate dans le *Gorgias*, mais il affirme que Socrate prendrait certaines « plaisanteries » de son interlocuteur « au sérieux », afin de mieux le pousser à l'aporie (*ibid.*). Cet interprète nous renvoie ici à *Gorgias* 499b, mais sans préciser qu'il s'agit là d'une attaque de Calliclès contre Socrate, et que ce philosophe se défend d'avoir voulu mystifier son interlocuteur (499c) ⁸⁹.

Arnould en vient ainsi à contredire la lettre des dialogues platoniciens, et à annuler les oppositions qui s'y trouvent, en affirmant que la « *spoudé* socratique est alors une forme du *paizein*, tout comme la *paidia* de ses interlocuteurs était en réalité *spoudaia* » (p.120). Dans la suite de son texte, il souligne avec raison le caractère ludique de certains entretiens philosophiques et la valeur éducative du jeu qui, avec Platon, devient « fondé en philosophie » (p.120-121). Toutefois, parler d'une « dialectique du *paizein* et du *spoudazein* », qui passerait par la feinte chez les sophistes, mais qui serait dépassée chez Platon et qui deviendrait ainsi maïeutique (p.120), est à la fois excessif et réducteur.

On ne contestera pas le fait que Socrate se distingue des sophistes par sa bienveillance (*ibid.*). L'affirmation d'Arnould à l'effet que Socrate se distinguerait aussi « en ce qu'il ne prend pas le moyen pour la fin, le *paizein* du dialogue pour le *spoudazein* du concept (*ibid.*) », pose cependant problème. En effet, le jeu n'est pas une propriété inhérente à l'entretien philosophique chez Platon ⁹⁰. De plus, s'il faut rechercher la vérité avec *spoudé*, c'est-à-dire avec tout son zèle, il n'existe pas pour autant de concepts qui soient intrinsèquement « sérieux » pour Platon ⁹¹. Faire du *paizein* une caractéristique de la « méthode

⁸⁹ Le jeu en question ne se réduit pas non plus à un simple badinage (voir notre chapitre 6).

⁹⁰ Voir notre chapitre 11.

⁹¹ Voir notre chapitre 3.

socratique » (p.121), est tout aussi abusif : Socrate n'est pas toujours en train de jouer dans les dialogues platoniciens ⁹².

Ajoutons enfin que si Arnould semble tenir une meilleure piste lorsqu'il affirme que la notion de *paidia* peut servir « à annoncer quelque chose d'inattendu qu'il faudra pourtant croire » (*ibid.*), on ne voit pas en quoi elle permettrait « de passer d'un argument à un autre » (*ibid.*). Les passages auxquels il nous renvoie ici (*Euthydème* 278d et *Phèdre* 278b) ne sont d'ailleurs pas probants. Dans les deux cas, Socrate informe plutôt son interlocuteur de la nature ludique des discours qu'ils viennent de faire ou d'entendre ⁹³.

V.2) Études sur le rire chez Platon

À notre connaissance, personne n'a consacré d'étude systématique à ce qui est drôle, risible ou ridicule chez Platon. Comme c'est le cas pour la notion de jeu, les interprètes se contentent le plus souvent d'analyses partielles.

V.2.1) *Le rire des Anciens*

Dans l'ouvrage collectif édité par Trédé et Hoffmann (1998), intitulé *Le rire des Anciens*, on ne trouve aucun article qui soit consacré aux termes apparentés à *gelaios* chez Platon.

On trouve cependant une autre étude d'Arnould (1998), qui porte sur la notion de ridicule dans la littérature grecque archaïque et classique. En voulant couvrir une aussi longue période que celle-là, dans un article de huit pages, cet interprète ne peut fournir que quelques indications générales sur le sujet. Il classe ainsi le rire, tel qu'il apparaît dans l'ensemble de la littérature grecque, en trois catégories : le rire du rejet, le rire de l'ouverture à autrui, de l'accueil et de la

⁹² Voir nos chapitres 3 et 11.

⁹³ Voir nos chapitres 6 et 10.

séduction, et finalement, le rire comme réaction involontaire à une situation perçue comme ridicule (p.13). Il souligne ensuite l'emploi tardif des adjectifs *geloios* et *katagelastos*, qui apparaîtraient en force d'abord chez Aristophane, puis chez Platon et les orateurs (p.14). Selon lui, le ridicule serait souvent le produit de l'échec d'une action (*ibid.*).

Arnould cite à cet égard, en ce qui concerne Platon, l'histoire de Stésilaos dans le *Lachès* (184a) et le prologue du *Charmide* (155c). Il mentionne ensuite le ridicule qui provient d'une difformité physique (p.15), et pour lequel on ne trouve pas d'exemple chez Platon, à moins d'ajouter à cette difformité une « inadaptation aux circonstances », ou un « manque d'à-propos » (p.16). Arnould nous renvoie ici à *République X*, 613b-c, où, dit-il, les coureurs qui présument de leurs forces sont considérés comme ridicules. Il ne tient donc pas compte du fait que, dans ce passage, Socrate se sert de l'exemple des mauvais coureurs pour décrire la situation de l'homme injuste qui parvient au terme de son existence (cf. 613a-614a). Le passage a une portée éthique : Socrate tente d'établir qu'une vie de justice est toujours récompensée, que ce soit par les hommes ou par les dieux. Le ridicule du mauvais coureur est en fait celui de l'homme injuste : même s'il a fière allure à la ligne de départ, une fois la course terminée, il repartira « la tête sans couronne ⁹⁴ ».

L'autre exemple tiré de l'œuvre de Platon qu'Arnould donne de ce ridicule qui serait causé par une certaine faiblesse physique doublée d'un « manque d'à-propos », a lui aussi une grande signification éthique, qui est mentionnée cette fois par l'interprète. Il s'agit en effet du passage du *Criton* (53d) où, selon Arnould, le ridicule consisterait à se déguiser en esclave pour s'enfuir de la prison (p.16). Or, dans cet extrait, il semble plutôt que le ridicule réside dans le fait d'être prêt à transgresser les lois, et à commettre ainsi

⁹⁴ *République X*, 613c, trad. Robin pour l'expression.

une injustice pour rester en vie (53c-e). Les catégories d'Arnould n'éclaircissent donc pas grand-chose. Elles semblent même passer à côté de l'essentiel.

Traitant du ridicule qui provient de l'incompréhension du «sens réel d'une situation» au sein de propos à teneur morale (p.16-17), cet interprète donne l'exemple des exercices gymniques des femmes dont il est question en *République* V, 452b. Il en conclut ceci : « Assez vite, donc, par le biais des réflexions à portée morale, le ridicule se sépare du rire proprement dit, et l'on voit désormais les notions de γέλοιοι et de καταγέλαστος structurer certains types de raisonnements où les situations évoquées, elles, ne sauraient en aucun cas déclencher le rire. » (p.17). On ne voit pas en quoi cette séparation du rire et du ridicule concerne l'exemple des exercices gymniques des femmes, puisque ce qui est ici envisagé par Socrate, c'est le rire de la foule que ces nouvelles mesures ne manqueront pas de provoquer.

L'autre suggestion d'Arnould paraît plus intéressante que les précédentes : « ... l'usage emphatique de γέλοιοι ou de καταγέλαστος a plus souvent valeur d'avertissement ou de condamnation : les tournures fondées sur les notions de risible et de ridicule introduisent ou concluent une hypothèse, un fait, dont elles dénoncent la contradiction logique. Il s'agit là d'un procédé extrêmement fréquent chez les orateurs, chez Platon et Xénophon. » (p.17). Comme cette idée n'est pas appuyée par une étude approfondie de la question, ni dans cet article, ni dans le livre d'Arnould dont nous parlions plus haut (1990, p.182-183), elle reste à être prouvée. Il en va de même de son affirmation à l'effet que l'emploi de ces termes sert aussi chez Platon à « détruire l'opinion de l'adversaire ou [à] anticiper sur elle » (1998, p.18 ; voir aussi 1990, p.182-183). L'idée selon laquelle l'emploi de *geloion* dans une conclusion sert à « faire progresser un raisonnement ou [à] abandonner une hypothèse pour passer à une autre » (*ibid.*), semble d'ailleurs être la même que celle qu'il appliquait à la

notion de jeu dans son ouvrage de 1990. Elles sont aussi peu éclairantes l'une que l'autre. Enfin, Arnould a raison de souligner que, selon le texte de la *République* (V, 452d), seul le mal est vraiment ridicule, et que ce mal provient d'une ignorance doublée d'une prétention à la connaissance (1998, p.18 et 20)⁹⁵.

On trouve aussi, dans *Le rire des Anciens*, un article de Jouët-Pastré (1998a), intitulé « Le rire chez Platon : un détour vers la voie de la vérité ». Le but de cette étude est de montrer que le rire peut être l'instrument du philosophe (p.274). Cette interprète commence par souligner le fait que le rire lui-même ne fait pas l'objet d'une condamnation chez Platon. Les réserves du philosophe à ce sujet concernent plutôt l'excès, le manque de mesure dans le rire (*ibid.*). Elle rappelle aussi que le philosophe platonicien n'a pas peur de s'exposer au ridicule, et qu'il ne dédaigne pas, dans ses recherches, les objets généralement considérés comme risibles (p.275-276). Elle constate aussi que le rire de la foule est le signe, pour le philosophe, « qu'il a affaire à une résistance ou à une opinion qu'il doit combattre » (p.275). Cette interprète nous renvoie ainsi aux fameux passages de la *République* sur les exercices gymniques des femmes, le gouvernement des philosophes et les gardiens de la cité (p.275-276).

Assimilant la notion de « sérieux » à une certaine « dignité philosophique », Jouët-Pastré en vient cependant à affirmer que « la pensée du risible s'est transformée en pensée du sérieux » (p.276). Cette idée est abusive, notamment parce que cette interprète ne tient pas compte du fait que la notion de *spoudè* n'apparaît pas dans les passages qu'elle commente. Il semble qu'il vaudrait mieux parler ici d'un renversement, ou encore d'une opposition, entre ce qui est considéré comme ridicule par la foule d'une part, et ce qui est ridicule aux yeux du philosophe d'autre part. Comme nous l'avons mentionné plus haut,

⁹⁵ Arnould nous renvoie ici à *Lois* II, 670b, mais, à notre avis, on pourrait citer l'ensemble de l'œuvre de Platon pour appuyer cette dernière affirmation.

le fait qu'un objet soit considéré comme étant digne d'examen par un philosophe ne fait pas de lui un objet « sérieux ».

L'idée selon laquelle le rire aurait une valeur pédagogique chez Platon (p.277) est beaucoup plus adéquate. L'exemple que cette interprète fournit semble toutefois mal choisi. Elle nous renvoie en effet au rire de Simmias dans le *Phédon* (64a-b), qui serait, selon elle, provoqué par Socrate dans le but d'amener le jeune homme à « une compréhension raisonnée de l'activité philosophique » (p.277-278). Or, il semble que le paradoxe comique lancé par Socrate serve beaucoup plus à apaiser son ami, qu'à lui enseigner quelque chose. Il lui dit en effet qu'il est absurde pour un philosophe de se révolter face à sa propre mort, alors qu'il a passé sa vie à « s'exercer à mourir » (*Phédon* 64a). Cette affirmation provoque le rire de Simmias, lui qui n'avait pas du tout envie de rire jusque là ⁹⁶. Tout au long de ce dialogue, Socrate s'emploie à consoler et à rassurer ses interlocuteurs par diverses « incantations » (cf. *Phédon* 70b et 77e), comme Jouët-Pastré semble le reconnaître elle-même un peu plus loin (p.278).

Enfin, cette interprète conclut son article en introduisant de nouveau du « sérieux » dans le risible : « Le rire n'est pas la forme suprême de la pensée, mais c'est déjà de la pensée, il est partie intégrante de la pensée sérieuse. » (p.279).

V.2.2) *Le rire des Grecs*

Dans l'ouvrage collectif édité par Desclos (2000), intitulé *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, on trouve un article général sur le vocabulaire grec relatif au rire ⁹⁷, un article rigoureux sur les usages du *geloion*

⁹⁶ *Phédon* 64b : « Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκράτης, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. ».

⁹⁷ Voir Eire 2000.

chez Aristote ⁹⁸, mais on doit déplorer l'absence d'un article de ce genre en ce qui concerne l'œuvre de Platon.

L'ouvrage qui nous occupe ne contient en effet que des analyses partielles sur le rire ou le comique chez Platon ⁹⁹. Ces articles ne fournissent pas non plus d'indications susceptibles d'éclairer notre recherche sur le jeu. Nous commentons toutefois l'article de Narcy (2000), intitulé « Le comique, l'ironie, Socrate », dans le cadre de notre examen de la notion platonicienne d'*eirōneia* ¹⁰⁰. Nous discutons aussi de l'article de Rossetti (2000), intitulé « Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et ses élèves », lors de notre analyse de l'éristique comme jeu ¹⁰¹.

V.2.3) Autres études

Nous avons aussi trouvé trois autres articles portant sur le rire chez Platon. L'article de G.J. de Vries (1985), « Laughter in Plato's writings », ne compte que trois pages et demie et est strictement descriptif. Il mentionne en rafale des passages de l'œuvre de Platon où le terme *gelōios* apparaît, sans fournir d'éléments susceptibles d'éclairer la question.

L'article de Vardy (1995), « Καταγέλαστος, γελοῖος », est quant à lui écrit en néerlandais. D'après le résumé anglais qui l'accompagne, le but de cette étude est d'examiner la fonction et le sens philosophiques de la dérision

⁹⁸ Voir Jaulin 2000.

⁹⁹ Ces articles sont les suivants : Bouvier (2000), « Platon et les poètes comiques : peut-on rire de la mort de Socrate ? » ; Desclos (2000a), « Le rire comme conduite de vie : l'Ésope de Platon » ; Graças de Moraes Augusto (2000), « Le sourire du philosophe et le rire du poète : vérité et méchanceté au livre V de la République » ; Nonvel Pieri (2000), « Rire et réfutation » ; Schulthess (2000), « Rire de l'ignorance ? (Platon, *Phèdre* 48a-50e) » ; Stella (2000), « Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir » ; et Thein (2000), « Entre ἄνοια et ἄγνοια. La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon ».

¹⁰⁰ Voir notre annexe I.

¹⁰¹ Voir notre chapitre 6.

platonicienne (p.176). Selon cet interprète, le coeur du concept de « ridicule » serait l'ignorance, qui serait à son tour la cause des erreurs de définition, de la contradiction et de la circularité. Il faudrait aussi, selon Vardy, lier la dérision à l'absolu chez Platon : « by means of the ridicule, Plato hints at negative self-references and the absolute principles these imply. For him, derision is a vestige of the absolute, its comic shadow in the guise of the absurd. » (p.176). Si l'on en croit ce commentateur, la dérision platonicienne serait un indice de l'absurdité d'ignorer le Bien absolu (*ibid.*). Ainsi, d'après ce que l'on apprend dans le résumé anglais, il semble que Vardy n'ait pas résisté à la tentation de la spéculation en ce qui concerne la notion de *geloios* chez Platon.

On trouve aussi un article de Rowe (1997), intitulé « The Good, the Reasonable and the Laughable in Plato's *Republic* ». Le titre est prometteur, mais le contenu de l'article est encore décevant. Le but de cette étude est en effet d'interpréter la *République* en traitant les propositions politiques de ce dialogue comme étant « comiques d'une certaine manière » (p.45). Rowe se concentre ainsi sur trois propositions « utopiques », à savoir les exercices gymniques des femmes, la communauté des femmes et des enfants, et le gouvernement des philosophes (*passim*), afin d'appuyer l'interprétation qu'en avait fait Hyland, tout en la corrigeant (p.45)¹⁰².

On ne peut ainsi qu'en tirer deux indications sur la nature du risible chez Platon. La première consiste à dire que ce qui est véritablement *geloios* pour Platon, c'est la prétention à la sagesse (p.47). Cette affirmation serait adéquate si cet interprète n'avait pas ajouté ceci : « ... and the truly tragic, or *σπουδαῖον*,

¹⁰² La référence donnée par Rowe est la suivante : Hyland, D.A. (1995), *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, SUNY Press (cf. Rowe 1997, p.45, note 3).

[is] the noble life. » (p.47-48). Le tragique n'est en effet « sérieux » pour Platon que par abus de langage ¹⁰³, et la vie bonne n'est pas nécessairement tragique ¹⁰⁴.

Selon la deuxième indication de Rowe, l'impossibilité ou l'impraticabilité serait un critère du risible chez Platon (p.50). Les propositions « utopiques » de la *République* seraient comiques, parce que Socrate (ou Platon) pense qu'elles sont impossibles à réaliser (p.46). Telle est la position de Hyland, que Rowe reprend à son compte en la nuancant d'un « peut-être » (*ibid.* ; voir aussi p.48 et 52-53). Le seul passage que Rowe invoque pour justifier cette idée est *République* V, 452e, qu'il interprète comme si c'était la question de la possibilité de réalisation elle-même qui pourrait être envisagée en jouant ou en étant « sérieux » (p.50). Or, dans ce passage, il s'agit plutôt d'examiner quelles pourraient être les *objections*, ludiques ou zélées, que d'aucuns pourraient formuler quant à la question de savoir si une telle éducation des femmes est possible ¹⁰⁵.

Ce ne sont pas, en effet, ni Platon, ni ses personnages (Socrate ou Glaucon) qui perçoivent ces propositions comme étant comiques : ils anticipent plutôt le rire que ces nouvelles idées ne manqueront pas de provoquer chez leurs contemporains (cf. *République* V, 452a-b, 457a-b). Les conclusions de Hyland et Rowe ne tiennent donc pas la route, faute d'avoir distingué ce qui est drôle pour le philosophe platonicien, et ce qui est drôle aux yeux du commun des mortels.

¹⁰³ Voir notre chapitre 5.

¹⁰⁴ Rowe pense sans doute ici à l'extrait des *Lois* où l'Athénien estime que la constitution de la cité juste est la meilleure des tragédies. Le terme en question est toutefois utilisé dans un contexte très particulier (à savoir une réponse hypothétique aux poètes tragiques). Il a aussi un sens plus large que d'habitude (voir notre chapitre 10).

¹⁰⁵ *République* V, 452e (analysé *supra*, section 3.5.5) : « ... καὶ δοτέον ἀμφισβήτησιν εἴτε τις φιλοπαίσιμων εἴτε σπουδαστικὸς ἐθέλει ἀμφισβήτησαι... ».

V.3) Études sur l'humour et la comédie chez Platon

Les études sur l'humour et la comédie chez Platon sont peu nombreuses. La plupart d'entre elles ont pour but de montrer que Platon n'est pas un philosophe dogmatique ou austère.

Dans son article de 1920, « The Spirit of Comedy in Plato », Greene se donne en effet pour tâche de répondre à la question suivante : jusqu'à quel point « l'esprit ludique » est-il la clef du sens des dialogues de Platon (p.64) ? La conception platonicienne de l'écriture comme jeu lui inspire cette question. La suite de l'article montre cependant que, pour Greene, le ludique et le comique seraient une seule et même chose chez Platon. Cet interprète cherche à identifier les traits des dialogues qui les rattachent à la comédie.

Greene souligne ainsi l'exagération des épithètes accolées aux personnages mineurs, l'abondance des épisodes où l'action est comique (« the comedy of incident »), et la façon dont les adversaires de Platon sont tournés en ridicule dans les dialogues (p.64-67). Pour lui, le comique chez Platon se résume à l'exposition de toutes les prétentions (p.67). On ne contestera pas qu'il s'agit là d'une partie importante de ce qui est comique chez Platon, mais cette définition est loin d'épuiser l'extension du concept.

Selon Greene, Platon ferait preuve de courtoisie envers les individus (comme Protagoras), mais attaquerait sans pitié les « types » du rhéteur, du politicien et du sophiste (p.66-69). Cet interprète rappelle aussi la présence de « l'argument personnifié » dans les dialogues, ce fameux *logos* dont Socrate parle souvent comme s'il s'agissait d'un personnage (p.69-71). Il semble cependant aller trop loin lorsqu'il affirme que ce *logos* est le héros véritable des dialogues (p.69). En faisant passer ainsi les personnages humains au second plan, la portée éthique des dialogues risque de nous échapper.

La suite de son article consiste en un court commentaire de chaque dialogue, destiné à faire ressortir leur caractère comique (p.71-121). Il cite parfois des passages où la notion de jeu intervient, mais sans jamais les interpréter (voir par exemple, p.82, 88, 107). Certaines de ses observations valent cependant la peine d'être mentionnées. Greene fournit notamment une explication du caractère paradoxal et éristique de l'argumentation de Socrate dans le *Gorgias*, à l'aide de sa distinction entre le traitement des individus et le traitement des « types ». « From the logical point of view, the *Gorgias*, when read after the *Meno* and the *Euthydemus*, comes with something of a shock ; when the comedy is recognized, however, with the leading interlocutors put forward as stalking-horses for popular notions and answered each in the manner that it deserves, it gains in power. It would be quite out of the question in a single encounter to educate the elderly Gorgias and the hostile Polus and Callias [sic Calliclès] into a new life, as Socrates may hope to do in the case of friends and constant companions Glaucon and Phaedrus ; but by flooring them on their own ground, he can refute popular doctrines. » (p.82). Il est en effet capital de reconnaître, comme cet interprète le fait ici, que le personnage de Socrate choisit son mode d'argumentation en fonction de la possibilité d'éduquer son interlocuteur. À défaut de pouvoir éduquer, le philosophe platonicien doit combattre par tous les moyens les *logoi* qui sont dangereux pour l'âme, et c'est précisément ce que Socrate fait dans le *Gorgias*¹⁰⁶.

Greene remarque aussi qu'il y a, chez Platon, des discours qui ne doivent pas être pris au pied de la lettre, et qui sont explicitement identifiés comme tels. « The truth is that the fanciful derivations of the *Cratylus* are no more supposed seriously to be true in detail than the myths or the other approximations that are specially ear-marked as such. » (p.87 ; voir aussi p.97 et 101). Son interprétation de ce phénomène est toutefois discutable. Il affirme

¹⁰⁶ Voir nos chapitres 3, 6 et 9 et 11.

en effet qu'il s'agit là d'une façon parmi d'autres pour Platon de se déresponsabiliser de ce qu'il avance (p.86). Il va même jusqu'à dire que Platon écrit ainsi pour se prémunir contre la critique : « You can not convict him of error, for he can always plead the jester's privilege » (p.87, nous soulignons). Cette idée pose problème. On imagine mal que Platon puisse utiliser un procédé aussi maladroit (« ce n'était qu'une blague ! ») pour tenter d'échapper à la réfutation, d'autant plus qu'il conçoit celle-ci comme une purification de l'âme ¹⁰⁷.

Employant le même genre d'oxymores qu'affectionnent les autres interprètes dont nous avons parlé, Greene considère, au bout du compte, que les dialogues sont des mimes philosophiques qui seraient à la fois *spondaioi* et *geloioi* (p.90). Il se permet aussi de spéculer sur l'atmosphère ludique ou « sérieuse » des dialogues, en concluant souvent qu'ils sont mi-ludiques, mi-« sérieux » (p.102, 108, 114 et 117-119). Utilisant sa propre notion de « sérieux », qui implique la présence d'un contenu philosophique, cet interprète affirme qu'il est à la fois délicat et impossible d'extraire les « contributions sérieuses » des dialogues (p.119).

Le fait que l'entretien des *Lois* soit qualifié à plusieurs reprises de jeu rend Greene perplexe, parce qu'il ne trouve plus de traces de cette comédie qui serait présente dans les autres dialogues (p.121-122). Il explique ce phénomène en disant que Platon avait perdu une bonne partie de ses « pouvoirs littéraires » dans sa vieillesse (p.121). De plus, selon lui, Platon serait subitement devenu dogmatique dans son dernier dialogue (p.122). Il devient ainsi évident que l'assimilation erronée du comique et du jeu chez Platon est à l'origine des difficultés auxquelles Greene se heurte.

¹⁰⁷ Voir notamment, *Gorgias* 457e-458b (commenté *supra*, section 11.5.5) ; et *Sophiste* 230b-d (analysé *supra*, section 6.3.1).

Mentionnons, pour finir, trois autres articles sur l'humour chez Platon. Anton (1975), dans « Über Platons Humor [1907] », se concentre sur l'interprétation de certains mythes et du *Parménide*, en faisant un usage très prodigieux de la notion d'« ironie » (*passim*).

Rankin (1967), dans « Laughter, Humour and Related Topics in Plato », traite quant à lui de l'humour de Platon, qui serait composé de ruse, d'« ironie », de satire, d'absurdité et de rire (p.186). Il assimile lui aussi le jeu à une certaine « ironie » (p.204-207).

Sprague (1994), dans son article « Platonic Jokes with Philosophical Points », s'attache à identifier et à recenser certaines blagues dans l'oeuvre de Platon, en attribuant à cet auteur des intentions et des manoeuvres « comico-sérieuses » (p.54, 58). Son article se termine sur une citation de Shorey, où l'on retrouve la même platitude qui est reprise par beaucoup d'autres interprètes : « jest and earnest are... [in Plato] never far apart » (p.58).

L'article de Bierman (1971), « Socratic humor. Understanding the most important philosophical argument », est un tel fouillis, une telle « mosaïque » pour reprendre l'euphémisme de l'auteur (p.23), qu'on se demande comment il se fait qu'une telle chose ait été publiée. Cet article, selon lequel l'argument philosophique le plus important serait un passage du *Théétète* (*ibid.* ; cf. *Théétète* 146c-147c), est si vide du point de vue du contenu qu'il est impossible à résumer.

VI) Conclusion

En examinant la littérature secondaire sur le jeu chez Platon, on constate que personne n'a encore étudié cette notion pour elle-même. Il semble qu'on s'en soit toujours servi pour démontrer autre chose. Même l'article de

Gundert (1977) n'échappe pas à cette règle, puisque son but premier était de réfuter l'interprétation de Fink.

Le concept de jeu semble d'ailleurs être très inspirant pour nos contemporains. D'un côté, on s'adonne à des spéculations sociologiques et philosophiques en se réclamant de certains passages de l'œuvre de Platon où il est question du jeu. De l'autre, on se penche sur cette notion pour tenter de répondre à l'épineuse question du statut des dialogues. Il semble en effet que la grande majorité des interprètes de Platon sentent qu'on peut trouver, dans la réflexion platonicienne sur le jeu, une clef pour l'interprétation des dialogues. Cette intuition est tout à fait valable, mais les études que nous avons passées en revue ratent leur cible, faute d'une clarification préalable des concepts platoniciens de *paidia* et de *spoudé*.

Il est étonnant de voir presque tous ces interprètes mener leurs recherches comme s'il n'y avait aucune différence entre leurs propres notions de jeu et de « sérieux » et celles de Platon. Plus déconcertante encore est la façon dont plusieurs d'entre eux plaquent ces concepts (forgés par eux) sur des passages des dialogues où ils n'apparaissent pas. Cette licence, cette attitude cavalière à l'endroit de notions aussi complexes demeure, à nos yeux, injustifiable. Elle semble cependant s'expliquer par cette confusion que nous avons pu observer chez nombre d'interprètes entre le discours lui-même (sa forme et son contenu), et l'esprit du discours (le ton, l'attitude, l'atmosphère).

Enfin, l'empressement des interprètes à introduire un certain « sérieux » dans des passages ou des entretiens entiers qui sont explicitement qualifiés de *paidiai*, est un phénomène aisé à comprendre. Comme ces interprètes tiennent pour acquis que la *spoudé* est un « sérieux » qui s'assimilerait à la vérité ou à la métaphysique, et que le jeu se réduirait à la plaisanterie ou au badinage pour

Platon, ils craignent de perdre le contenu philosophique des dialogues, s'ils admettent sans réserves leur caractère ludique.

Nous nous appliquons, dans cette thèse, à examiner ces notions tout en résistant à la tentation des assimilations et des généralisations hâtives. Étant donné l'omniprésence de ce cache-misère qu'est devenu le concept d'« ironie » dans la littérature secondaire portant sur notre sujet, nous consacrons une annexe au concept grec d'*eirōneia* et aux liens qui peuvent exister, dans la lettre de l'œuvre de Platon, entre la *paidia* et l'*eirōneia*.

Ces notions semblent en effet porter les interprètes à la spéculation. C'est pourquoi nous nous en remettons uniquement à la lettre des dialogues pour les clarifier. Nous espérons trouver là un garde-fou qui puisse nous éviter de tomber dans les mêmes pièges que nos prédécesseurs, et nous permettre de proposer une lecture plus objective. Les concepts platoniciens de *paidia* et de *spoudē* sont très glissants. Il est donc impératif de faire preuve d'une grande prudence lorsqu'on les aborde. Telle est la principale leçon que nous pouvons tirer de cet état de la question.